

محرم نافع



دانشنامه جهان اسلام

ح

حرانی، حماد - حلبی

(۱۳)



زیر نظر

غلامعلی حداد عادل

معاون
حسن طارمی راو

تهران ۱۳۸۸



دانشنامه جهان اسلام
جلد سیزدهم

۴۵۰۹۰۷

BP5.2

۰D23

1375

V-13

C-8

چاپ اول: ۱۳۸۸ / تعداد ۵۰۰۰ نسخه
حروف نگاری و صفحه‌آرایی: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت افست (سهامی عام)
نظارت چاپ، نشر، توزیع: مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع
تهران - خیابان فلسطین، شماره ۱۳۰، شماره پستی ۱۴۱۶۶، صندوق پستی ۱۱۳۶۵۳۸۸۵، نمابر ۸۸۹۶۹۲۰۱
پایگاه اینترنتی: www.encyclopaediaislamica.com

www.daneshname.com

www.ewi.ir

این کتاب با تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ و منتشر شده است.
همه حقوق برای بنیاد دایرةالمعارف اسلامی محفوظ است.
قیمت: ۲۰۰۰۰۰۰ ریال

دانشنامه جهان اسلام / زیر نظر غلامعلی حدادعادل. - تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۵.

ج. : مصور (بخشی رنگی)

ISBN: 978-600-447014-8 (v.13)

ص.ع. به انگلیسی:

Encyclopaedia of the world of Islam (in Persian)

کتابنامه

۱. اسلام - دایرةالمعارفها. ۲. کشورهای اسلامی - دایرةالمعارفها. ۳. ایران - دایرةالمعارفها. ۴. تمدن اسلامی - دایرةالمعارفها. ۵. فرهنگ اسلامی - دایرةالمعارفها. الف. حدادعادل، غلامعلی، ۱۳۲۴ - ب. بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۲۹۷/۰۳

BP/۵/۲/۲



بنیاد دایرة المعارف اسلامی

تأسیس اسفندماه ۱۳۶۲

بنیانگذار و ریاست عالیہ

حضرت آیت الله سیدعلی خامنه‌ای

هیئت امنا

نصرالله پورجوادی (مدیرعامل ۱۳۶۴-۱۳۶۹)، غلامعلی حناذعادل
(مدیرعامل از ۱۳۷۴)، غلامعلی خوشرو، جعفر سبحانی، جمال‌الدین
شیرازیان، حسن طارمی‌راد (معاون علمی از ۱۳۷۶)، ابوالقاسم گرجی،
صادق لاریجانی، مهدی محقق (مدیرعامل ۱۳۶۲-۱۳۶۴)،
سیدمصطفی میرسلیم (رئیس هیئت‌امنا؛ مدیرعامل ۱۳۶۹-۱۳۷۴)،
علی‌اکبر ولایتی

معاون اجرایی: سیدناصر موسوی جزایری

همکاران دانشنامه جهان اسلام (مجلد سیزدهم)

مشاوران علمی

مشاور گروه هنر و معماری در شاخه هنرهای تجسمی	آغداشلو، آیدین
مشاور حقوقی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی و نماینده وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در هیئت امتهای پژوهشکده علوم انسانی بنیاد	تفرشی، محمدعلی
مشاور گروه هنر و معماری در شاخه خوشنویسی	حسینی، سیدمحمد مجتبی
مشاور گروه تاریخ و گروه کلام و فرق	دفتری، فرهاد
مشاور گروه زبان و ادبیات	رفایی، باغ بیدی، حسن
مشاور گروههای زبان و ادبیات، اسلام معاصر، و تاریخ	وئسی، نیا، رحیم
مشاور گروه تاریخ اجتماعی	زروانی، مجتبی
مشاور گروه جغرافیا	صفی نژاد، جواد
مشاور گروه جغرافیا	گنجی، محمدحسن
مشاور گروه هنر و معماری در شاخه معماری	ماهرالنقش، محمود
مشاور گروه فلسفه و عرفان	موحّد، ضیاء
مشاور گروه تاریخ اجتماعی	موسوی، سیدجمال
مشاور گروه فلسفه و عرفان	مینوچهر، گوهرنجاج
مشاور گروه هنر و معماری در شاخه باستان شناسی و معماری	نیستانی، جواد

مدیران، اعضا و همکاران علمی

مدیر طرح ترجمه (۱۳۸۴-)	پودرجمهر، حیدر	عضو گروه قرآن و حدیث، مؤلف (۱۳۸۳-)	آقای، سیدعلی
دانشنامه به عربی			
مدیر گروه زبان و ادبیات، مؤلف (۱۳۸۱-)	پروین کتابادی، بهرام	سرپرست گروه هنر و معماری، مؤلف (۱۳۷۲-)	ارجم، اکرم
همکار گروه کلام و فرق (۱۳۸۶، ۱۳۸۷)	پوربهرامی، اصغر	عضو گروه تاریخ، مؤلف (۱۳۷۸-)	ارجم، مریم
عضو هیئت امته، مشاور علمی، مؤلف (۱۳۶۲-)	پورجوادی، نصرالله	عضو گروه زبان و ادبیات، عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی، مؤلف (۱۳۷۶-)	افشاری، مهران
عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استادی (۱۳۸۱-)	تقی پور، مژگان	عضو گروه کلام و فرق (۱۳۸۶-)	انواری، محمدجواد
عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف (۱۳۸۳-)	تقی زاده، احمد	عضو گروه جغرافیا (۱۳۷۷-)	بادنج، معصومه
مشاور و عضو گروه فلسفه و عرفان، مشاور علمی و عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی، مؤلف (۱۳۸۲-)	ثبوت، اکبر	عضو گروه قرآن و حدیث، مؤلف (۱۳۸۱-)	باغستانی، اسماعیل
		عضو گروه جغرافیا (۱۳۸۷-)	باقری، اشرف السادات
		مشاور و عضو گروه تاریخ علم، مؤلف، مترجم (۱۳۷۲-)	باقری، محمد
عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف (۱۳۷۸-)	جودکی، محبوبه	عضو گروه فلسفه و عرفان، مؤلف (۱۳۷۷-)	برخواه، انسیه

چنگیزی، اسماعیل	(۱۳۸۷-)	همکار گروه تاریخ اجتماعی	رضازاده لنگرودی، رضا	(۱۳۷۴-)	مدیر گروه تاریخ، عضو
حداد عادل، غلامعلی	(۱۳۶۲-)	عضو هیئت امنا، مدیر عامل، مؤلف			شورای کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی، مؤلف
حدادی، محسن	(۱۳۸۷-۱۳۸۶)	همکار گروه فلسفه و عرفان	رضایی کزازی، لیلا	(۱۳۸۱-)	عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی
حسن پور، جواد	(۱۳۸۱-)	معاون گروه اسلام معاصر	رودگر، قنبرعلی	(۱۳۷۴-)	عضو گروه تاریخ اجتماعی، عضو هیئت نظارت بر فعالتهای علمی
حیثی، مالک	(۱۳۷۵-)	مشاور معاونت علمی، مؤلف			
حسینی آهق، زحل	(۱۳۸۷-۱۳۸۶)	همکار گروه زبان و ادبیات، مؤلف	ریاحی، وحید	(۱۳۷۷-)	عضو گروه جغرافیا
حسینی آهق، مریم	(۱۳۸۲-)	عضو گروه نقد و حقوق، مؤلف	رئیس زاده، محمد	(۱۳۷۸-)	معاون گروه فقه و حقوق، مشاور معاونت علمی در سامانه های نظام ارزیابی مسئلات و برنامه ریزی جامع تولید دانشنامه، مؤلف
حقیقی، محمود	(۱۳۶۷-)	مدیر بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی، رئیس هیئت نظارت بر فعالتهای علمی	زارع، محمد	(۱۳۷۹-)	عضو گروه کلام و فرق
حیدری، سهیلا	(۱۳۸۱-)	عضو واحد تجهیزات تصویری، گروه هنر و معماری	زعفرانی زاده، سعید	(۱۳۸۵-)	عضو گروه قرآن و حدیث
خان احمدی، لیلا	(۱۳۸۷-)	عضو گروه تاریخ، مؤلف	سبحانی، جعفر	(۱۳۶۹-)	عضو هیئت امنا، مشاور علمی
خندان آبادی، حسین	(۱۳۸۴-)	عضو گروه کلام و فرق، مؤلف	ستاری، منصوره	(۱۳۷۱-)	عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی
خوش چین گل، هلن	(۱۳۷۱-)	عضو بخش مدخل، مؤلف	سرلک، رضا	(۱۳۶۳-)	مشاور کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی
خوشرو، غلامعلی	(۱۳۷۵-)	عضو هیئت امنا، مشاور علمی	سحیدی، فریده	(۱۳۸۱-)	عضو گروه نقد و حقوق، مؤلف
ذیلاهی، نگار	(۱۳۷۹-)	عضو گروه تاریخ اجتماعی	سلمانی، پرویز	(۱۳۷۸-)	عضو گروه کلام و فرق، مدیر آموزش و امور پژوهشگاه
رازپوش، شهناز	(۱۳۷۱-)	عضو گروه تاریخ، مؤلف، مترجم			
راشدی، سولماز	(۱۳۸۴-)	عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی	سید عرب، حسن	(۱۳۷۰-)	مدیر کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی، عضو گروه فلسفه و عرفان، مؤلف
ربیع، منیژه	(۱۳۷۱-)	عضو گروه تاریخ، مؤلف	شفیعین، سعید	(۱۳۸۷-۱۳۸۴)	عضو گروه زبان و ادبیات
رحمتی، محمد کاظم	(۱۳۸۱-)	عضو گروه قرآن و حدیث، مؤلف	شیخی نژاد، زینب	(۱۳۸۵-)	عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی
رحیمی، فاطمه	(۱۳۷۹-)	عضو گروه تاریخ اجتماعی، مؤلف	شیرازیان، جمال	(۱۳۶۲-)	عضو هیئت امنا، مشاور علمی
رضازاده شافرودی، معصومه	(۱۳۸۰-)	عضو گروه جغرافیا، مؤلف	صادقی، مرگان	(۱۳۷۸-)	عضو بخش ویرایش

صادق‌یکتا، اصغر	(۱۳۸۰ -) عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف	قاسملو، فرید	(۱۳۷۷ -) عضو گروه تاریخ علم، مؤلف
صدآرا، روزبه	(۱۳۸۷-۱۳۸۲) همکار بخش ویرایش	قدسی‌زاد، پروین	(۱۳۷۸ -) عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف
صفری، مهدی	(۱۳۸۲ -) عضو بخش مدخل	قریانی‌زین، باقر	(۱۳۷۶ -) عضو گروه زبان و ادبیات
صلواتی، عبدالله	(۱۳۸۴ -) عضو گروه فلسفه و عرفان	قطبی، سیمین	(۱۳۷۱ -) معاون بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی
طاهری‌راد، حسن	(۱۳۶۷ -) عضو هیئت امنا، معاون علمی	کانبی، علی	(۱۳۶۶ -) مشارک گروه زبان و ادبیات، مترجم
طاهری، سیدرضا	(۱۳۷۸ -) عضو واحد اعلام، معاون آماده‌سازی علمی مجلد سیزدهم	کاظمی‌افشار، هاجر	(۱۳۸۷ -) همکار گروه فقه و حقوق (۱۳۸۷-۱۳۸۰) عضو بخش کتابشناسی و ویرایش استنادی
طولداری، علی محمد	(۱۳۸۷ -) همکار گروه اسلام معاصر	کریمی، طحیه	(۱۳۸۳ -) عضو گروه فلسفه و عرفان، مؤلف
عباسی، بابک	(۱۳۷۹ -) عضو گروه فلسفه و عرفان، مؤلف	کریمی، اصغر	(۱۳۷۹ -) مدیر گروه جغرافیا، مؤلف، مترجم
عباسی، مهرداد	(۱۳۸۱ -) عضو گروه کلام و فرق	کریمی، سعید	(۱۳۸۴ -) عضو گروه فلسفه و عرفان
عدالت، هما	(۱۳۷۹ -) عضو واحد تجهیز تصویری، گروه هنر و معماری	کریمی‌نیا، مرتضی	(۱۳۷۷ -) مشارک کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی
عدالت‌نژاد، سعید	(۱۳۸۳ -) عضو گروه فقه و حقوق، سرپرست پایگاه اطلاع‌رسانی ایترنتی، مؤلف	کیانی‌فرید، مریم	(۱۳۸۱ -) عضو گروه کلام و فرق، مؤلف
عروج‌نیا، پروانه	(۱۳۷۵ -) عضو گروه فلسفه و عرفان	گرچی، ابوالقاسم	(۱۳۶۲ -) عضو هیئت امنا، مشاور علمی
عطارزاده، عبدالکریم	(۱۳۸۴ -) عضو گروه هنر و معماری، مؤلف	گیاهی یزدی، حمیدرضا	(۱۳۷۸ -) مدیر گروه تاریخ علم، مترجم
علمی، محمدجعفر	(۱۳۸۶ -) مدیر طرح ترجمه دانشنامه به انگلیسی	لاریجانی، صادق	(۱۳۷۵ -) عضو هیئت امنا، مشاور علمی
علی‌بیگی، فهیمه	(۱۳۷۱ -) عضو گروه تاریخ، مؤلف	لاهوتی، بهزاد	(۱۳۸۲ -) عضو گروه جغرافیا، مؤلف
عودی، ستار	(۱۳۷۸ -) عضو گروه تاریخ، مؤلف، مترجم	مالکی، محمد	(۱۳۸۶ -) عضو گروه اسلام معاصر، مؤلف
فخری، حجت	(۱۳۷۵ -) همکار بخش ویرایش، مترجم	مبلغ، سیده‌زهرا	(۱۳۸۷ -) همکار گروه قرآن و حدیث، مؤلف
فرهنگی، سوسن	(۱۳۷۲ -) عضو گروه هنر و معماری، سرپرست واحد تجهیز تصویری	محقق، مهدی	(۱۳۶۲ -) عضو هیئت امنا، مشاور علمی
فتا، فاطمه	(۱۳۷۱ -) مدیر گروه فلسفه و عرفان، مؤلف	محمدی‌فر، شحامه	(۱۳۸۳ -) عضو گروه تاریخ علم، مؤلف
فهیسی، مهین	(۱۳۷۰ -) عضو گروه تاریخ		

مختاری، تارا	(۱۳۸۳ -)	عضو بخش ویرایش	هاتمی مستقیم، رقیه	(۱۳۶۹ -)	معاون خدمات فنی
معمودی، سیده	(۱۳۷۱ -)	سرپرست واحد اعلام، مدیر آماده‌سازی علمی مجله سیزدهم	هاشمی، سیداحمد	(۱۳۸۰ -)	کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی
معصومی، محسن	(۱۳۸۰ -)	عضو گروه تاریخ اجتماعی، عضو هیئت نظارت بر فعالیت‌های علمی، مؤلف	هاشمی، سیدرضا	(۱۳۷۳ -)	عضو گروه تاریخ اجتماعی
معینی، محسن	(۱۳۷۸ -)	مدیر گروه قرآن و حدیث، عضو هیئت نظارت بر فعالیت‌های علمی، عضو شورای کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی	هاشمی، محمدمنصور	(۱۳۷۷ -)	مدیر گروه کلام و فقه، مؤلف
منفرد، افسانه	(۱۳۶۹ -)	عضو و مشاور گروه هنر و معماری، مؤلف	هوشنگی، لیلا	(۱۳۷۴ -)	مشاور معاونت علمی
موسی‌پور، ابراهیم	(۱۳۸۱ -)	مدیر گروه تاریخ اجتماعی، عضو شورای آموزش، مترجم	هوشیار، صفورا	(۱۳۷۰ -)	مدیر بخش مدخل
مهرین‌فر، سیاره	(۱۳۷۱ -)	مدیر بخش ویرایش	یزدانمنش، وفا	(۱۳۸۶ -)	همکار گروه زبان و ادبیات
میرابوالقاسمی، سیده رقیه	(۱۳۷۸ -)	عضو گروه تاریخ، مؤلف	سایر همکاران:		
میرسعیدی، معصومه	(۱۳۷۵ -)	عضو گروه هنر و معماری	اشتری‌تفرشی، علیرضا		مشاور گروه هنر و معماری
میرسلیم، سیدمصطفی	(۱۳۶۲ -)	رئیس هیئت امنا، مشاور علمی	انصاری، فاروق		در شاخه هنرهای نمایشی
مینایی، فاطمه	(۱۳۷۸ -)	عضو گروه کلام و فقه، عضو شورای آموزش، مؤلف	بیارلویان، عباس		مشاور گروه اسلام معاصر
ناجی، محمدرضا	(۱۳۷۵ -)	عضو گروه تاریخ، عضو شورای آموزش، مؤلف	تربابی، منیره		مشاور گروه هنر و معماری
نادری، نگار	(۱۳۷۰ -)	عضو گروه تاریخ علم، مؤلف	توسلی، محمد مهدی		در شاخه هنرهای نمایشی
نجمیان، آرزو	(۱۳۸۴ -)	عضو گروه زبان و ادبیات	جوکار، جلیل		مشاور گروه تاریخ
نهادندی، زهرا	(۱۳۷۸ -)	عضو گروه زبان و ادبیات، مؤلف	خضرائی، بابک		کتابخانه و مرکز اطلاع‌رسانی
نیلساز، نصرت	(۱۳۸۶ -)	عضو گروه قرآن و حدیث	خلیفه، مجتبی		مشاور گروه هنر و معماری
ولایتی، علی‌اکبر	(۱۳۶۹ -)	عضو هیئت امنا، مدیر گروه اسلام معاصر	رحمنی، محسن		در شاخه صنایع دستی
			صالحی‌ارشلو، مقصود		مشاور گروه هنر و معماری
			قوکاسیان، زاون		در شاخه موسیقی
			کریمی، جواد		مشاور گروه تاریخ
			کریمی، مهدی		مشاور گروه تاریخ
			مظفری، طاهره		مشاور گروه هنر و معماری
			میرمحمدصادق، سیدسعید		در شاخه هنرهای نمایشی
			هوشیدری‌فراهانی، حوریه		مشاور گروه هنر و معماری
					همکار بخش کتابشناسی
					مشاور گروه تاریخ
					همکار بخش مدخل

مدیران، اعضا و همکاران پشتیبانی علمی و اداری

احمدی، صدرا	(۱۳۷۵)	فهرست نویسی معاونت خدمات فنی، کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی (کتابخانه)	حسین زاده، سیداحمد (۱۳۸۴)	عضو معاونت نشریات ادواری، کتابخانه
احمدی، صدرا	(۱۳۸۷)	مشاور معاونت علمی در ساماندهی نظام رایانه ای مقالات	خلج اسماعیلی، مهتاز (۱۳۷۰)	عضو دفتر پیگیری و هماهنگی فعالیتهای علمی
اسدی باهر، مهیلا	(۱۳۷۱)	صفحه آرا، سرپرست واحد حروفنگاری و صفحه آرایی	خوشدل کادیجانی، میترا (۱۳۷۹)	کارشناس واحد آموزش و امور پژوهشگاه
اعظمی، حسین	(۱۳۷۰)	سرپرست امور کارکنان	درخش، سمانه (۱۳۸۵)	همکار واحد رایانه
اعظمی، مریم	(۱۳۷۱)	سرپرست دفتر محاسبات عملکرد اعضای علمی	ذوالقدری، لیلا (۱۳۸۳)	عضو معاونت مراجعان و امانت، کتابخانه
اکبرپور کرمله، ماریا	(۱۳۸۷-۱۳۷۸)	متصدی واحد رایانه	رسولی، فریبرز (۱۳۷۱)	عضو معاونت مجموعه سازی، کتابخانه
بابایی فرد، محسن	(۱۳۷۰)	معاون امور مالی، حسابدار	رضایی، احمد (۱۳۷۹)	معاون نشریات ادواری، کتابخانه
پوراسدالهی، مهسان	(۱۳۸۷)	فهرست نویسی معاونت خدمات فنی (منابع الکترونیکی)، کتابخانه	رضایی، اکرم (۱۳۷۱)	مسئول نمونه خوانی، بخش ویرایش
پورراحدی، کریم	(۱۳۷۲)	عضو واحد خدمات اداری، مسئول پیگیری امور دانشنامه	رمضانپور سبحانی، اعظم (۱۳۸۱)	عضو واحد حروفنگاری و صفحه آرایی
پهلوان، امیرمسعود	(۱۳۷۰)	مسئیر بخش اداری و مالی	زهاب صالحی، سعید (۱۳۷۱)	سرپرست امور مالی و رفاه
پیشنامز، شهیندخت	(۱۳۷۰)	حروفنگار، دبیرخانه	زهتابی، فریبا (۱۳۷۱)	مسئول دفتر مدیرعامل و معاون اجرایی
نحویلی، محمدعلی	(۱۳۸۱)	عضو معاونت مجموعه سازی، کتابخانه	سرلک، داریوش (۱۳۷۷)	سرپرست امور خدمات
نوبتیا، زهرا	(۱۳۷۰)	متصدی هماهنگی بخش اداری و مالی	سعیدالله زاده، فرهاد (۱۳۷۱)	پیکر دبیرخانه
حورچی، محمد	(۱۳۷۸)	متصدی و ناظر چاپ دانشنامه، قسائم مقام مؤسسه کتاب مرجع	سعیدی، زهرا (۱۳۷۰)	کارور و متصدی شبکه رایانه ای، کتابخانه
حبیب زاده، ندا	(۱۳۷۸)	متصدی بایگانی دبیرخانه	شاهین پور، ناهید (۱۳۷۰)	متصدی تکثیر
			شرقی، ثریا (۱۳۷۸)	معاون امور مراجعان و امانت، کتابخانه
			شیرچی، سارا (۱۳۸۳)	عضو معاونت خدمات فنی، کتابخانه

شیرجی، سهیلا	(۱۳۶۹ -)	فهرست نویس معاونت خدمات فنی، کتابخانه	لیافی، علی	(۱۳۷۹ -)	مسئول پیگیری چاپ دانشنامه، مسئول دفتر مؤسسه کتاب مرجع
صابری، مرتضی	(۱۳۸۰ -)	مسئول واحد روابط عمومی	محمدی، سیمیا	(۱۳۸۰ -)	فهرست نویس معاونت خدمات فنی، کتابخانه
صادقیان، حمیدرضا	(۱۳۷۲ -)	حسابدار	محمدی، فرشته	(۱۳۸۷ -)	عضو معاونت خدمات فنی، کتابخانه
صادقیان، پیمان	(۱۳۷۱ -)	عضو معاونت مجموعه سازی، کتابخانه			
صنعتگر جاویدی، مریم	(۱۳۷۱ -)	عضو دفتر پیگیری و هماهنگی فعالیت های علمی	محمدی تجریشی، ناصر	(۱۳۷۳ -)	معاون امور کسازگاران، کارپرداز
طارمی، فاطمه	(۱۳۷۱ -)	کارشناس دفتر محاسبات عملکرد اعضای علمی	مشهدی، سید نعمت الله	(۱۳۷۹-۱۳۸۷)	همکار معاونت مراجعان و امانت، کتابخانه
عبدی، رقیه	(۱۳۶۹ -)	عضو واحد حرفه نگاری و صفحه آرایی	موسوی جزایری، سید ناصر	(۱۳۷۸ -)	معاون اجرایی، مدیر عامل مؤسسه فرهنگی کتاب مرجع
عظیمی نیا، سید محمد	(۱۳۸۵ -)	عضو معاونت مراجعان و امانت، کتابخانه	نصیری نیا، رضا	(۱۳۷۸ -)	حروف نگار، کارور دبیرخانه
علی اکبری، فاطمه	(۱۳۸۷ -)	عضو معاونت خدمات فنی، کتابخانه	نصیری نیا، محمدرضا	(۱۳۷۹ -)	معاون امور خدمات
سایر همکاران:					
فامیلی، مریم	(۱۳۶۹ -)	سرپرست دفتر پیگیری و هماهنگی فعالیت های علمی	انقطاع، حمیرا		همکار کتابخانه
فراهانی، حمیدرضا	(۱۳۷۱ -)	متصدی تکثیر	تقرجی، فرشته		همکار کتابخانه
فرج الله، حامد	(۱۳۸۶-۱۳۸۷)	عضو واحد روابط عمومی	خجسته پور، راضیه		همکار کتابخانه
فودازی، محمدرضا	(۱۳۸۵ -)	عضو واحد رایانه	سلیمانی، محدثه		همکار کتابخانه
فیاض، محمدرضا	(۱۳۶۹ -)	دبیر هیئت امنا	صدوری، رقیه		همکار کتابخانه
کفایی، امیر اسماعیل	(۱۳۷۱ -)	سرپرست واحد نقلیه، مسئول پیگیری امور اداری	طالبی، ایمان		همکار بخش اداری و مالی
			فدایی، محمد		مشاور فنی واحد تجهیز تصویری
			مردانی، قمر		همکار کتابخانه
کیوانی نژاد، رامیار	(۱۳۸۵ -)	مدیر واحد رایانه	هادی، سعیده		همکار کتابخانه

... و با سپاسگزاری صمیمانه از:

- انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- انجمن ایران‌شناسی فرانسه (در ایران)
- داده‌پردازی نوین شبکه پاریس
- رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، لاهور
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران
- سازمان حج و زیارت، مؤسسه فرهنگی - هنری مشعر
- سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی
- سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی
- سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری
- سازمان میراث فرهنگی و گردشگری و صنایع دستی استان زنجان
- شرکت پارس آذرخش
- شرکت خبره پرداز پارس
- شرکت ویژه نشر
- کتابخانه آیت الله حکیم، نجف اشرف
- کتابخانه آیت الله العظمی گلپایگانی
- کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی
- کتابخانه پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران
- کتابخانه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران (مؤسسه آل‌البیت، قم)
- کتابخانه تخصصی تفسیر و علوم قرآن (مؤسسه آل‌البیت، قم)
- کتابخانه تخصصی علوم حدیث (مؤسسه آل‌البیت، قم)
- کتابخانه تخصصی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
- کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه

- کتابخانه حسینیۀ ارشاد
- کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
- کتابخانه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
- کتابخانه دانشکده علوم حدیث (شهر ری)
- کتابخانه دانشگاه امام صادق علیه السلام
- کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- کتابخانه فرهنگستان هنر
- کتابخانه مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- کتابخانه مرکز اسناد و مدارک میراث فرهنگی
- کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
- کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
- کتابخانه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی
- کتابخانه و مرکز اسناد و مدارک مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران
- کتابخانه و موزه ملی ملک
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه
- مرکز پژوهشی میراث مکتوب
- معاونت آموزش و پژوهش، بعثه مقام معظم رهبری
- موزه ملی ایران
- مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی
- مؤسسه فرهنگی نرم افزاری سینا

فهرست مدخلها و نامهای مؤلفان و مترجمان^۱

حرّانی، حمّاد	قاسم محسنی مزی	حرکت	
حرّانی، سنان بن فتح ← سنان بن فتح حرّانی		(۱) در کلام اسلامی	طاهره محمدیان عمرانی
حرّانی، عبدالقادر	مسعود نیکخواه		و فاطمه مینایی
حرّانیان ← صابین		(۲) در فلسفه	منیره پلنگی
حرب (۱)	بهزاد لاهوتی	(۳) در علوم دقیق دوره اسلامی	احمد جبار
حرب (۲) ← جنگ		حیدر ضاگیاهی بزدی	
جرباء	شمامه محمدی فر	حرکت اسلامی افغانستان، حزب فاروق انصاری	
حرّ بن یزید ریاحی	سیده رقیه میرابوالقاسمی	حرکة التوحید الاسلامی	حمیدرضا دهقان
حرّبی ← دارالاسلام (۱) کفر		حرکت جوهری	منیره پلنگی
حرّبی، ابواسحاق	ملیحه خودکار	حرکت ملی گرا، حزب	رحیم رئیس نیا
حرّبی بغدادی	قاسم محسنی مزی	حرّم	مریم حسینی آهق
حربیه	مریم کیانی فرید	حرمت ← احکام خمسه	
حرج ← عسرو حرج؛ لا حرج، قاعده		حرم سرا	محسن معصومی
حرز	سید کاظم طباطبائی	حرمة بن کاهل اسدی ← کر بلا، واقعه	
حرز (در فقه) ← سرقت		حرورا ← کوفه	
حرزالدین، آل	علیرضا سعید	حروریه ← خوارج	
خرّس ← نگهبان		حروف، علم	مصطفی ذاکری
خرّشی	محترم و کیلی سحر	حروفِ خّی	صادق حیدری نیا
حرص	احمد زونگار و ابوالفضل والا زاده	حروف مقطعه	سید کاظم طباطبائی
خرطانی	گ. س. کولن (د. اسلام)	حروف هجا ← الفبا	
	اسفر کریمی	حروفی، فضل الله ← فضل الله حروفی	اکبر ثبوت
حرّ عاملی	حسن حکیم پاشی و محمد کاظم رحمتی	حرفه، واقعه	محمد محمود پور
	ه. فلش (د. اسلام)	حرفه ختلی	سید ابوالقاسم فروزانی
حرف	هوشنگ اعلم	حریت، روزنامه ← جراید	
حرفوش	و. م. برینر (د. اسلام)	حریت و ائتلاف، حزب	رحیم رئیس نیا
	سید علی سادات	حریر ← ابریشم	
حرفوش، آل	جعفر المهاجر	حریری، رفیق ← رفیق حریری	
	ستار عودی	حریری، عبد الله	زهرا برومند
حرفی	صفیه آقامیر کریمی	حریری، علی بن حسین ← رفاعیه	
		حریری، قاسم	علیرضا ذکاوتی قراکریلو

۱. نام مترجمان زیر نام مؤلفان و با حروف یرائیک آمده است.

حسن بن سعید اهوازی ← حسین بن سعید اهوازی	ر. ماتران یا ایلکی تلخیص	۳) حبیه در عثمانی
حسن بن سُفیان نَسَوی	از د. اسلام	
حسن بن سوار ← ابن خُمار، حسن بن سوار	ابراهیم موسی پور	
حسن بن سهل	ا. س. یزعی انصاری	۴) حبیه در شبه قاره
حسن بن صالح بن حَی ← بُتریه	(د. اسلام)	
حسن بن عبدالمؤمن خویی ← حسام الدین خویی	ابراهیم موسی پور	
حسن بن علی، امام	هادی یزدی ثانی	حسد
محمود مهدوی دامغانی و	شکیل اسلم بیگ	حسرت موهانی
اسماعیل باغستانی	محمد کاظم رحمتی	حَسَنَکَانی
حسن بن علی قمی ← قمی، حسن	طَیِّبه کرمی	حسن مشترک
حسن بن علی گلشنی ← سزایی، حسن دده	نصرالله پورجوادی	حُسَن
حسن بن قاسم بن حسن	حَسَن (اصطلاح حدیثی) ← درایة الحدیث	
حسن بن قاسم بن محمد	ستار عودی	حسن، الملک الناصر
حسن بن محبوب	شکیل اسلم بیگ	حسن، میر غلام
حسن بن محمد بن یاصه ← ابن یاصه	حسن آباد ← جرقویه؛ شار و فشافویه	
حسن بن محمد بن حنفیه	ستار عودی	حسن آغا
حسن بن موسی نوبختی ← نوبختی، حسن		حسن آملی ← حسن کاشی
حسن بن نوح بهروچی ← بهروچی	شکیل اسلم بیگ	حسن ابدال
حسن بیگ روملو	ستار عودی	حسن ابراهیم حسن
حسن بیگزاده، احمد	رضا رضا زاده لنگرودی	حسن اطروش
حسن پاشا (۱)	سید علی اکبر خدایی	حسن اعظم
حسن پاشا (۲)	اصغر صادقی یکتا	حسن البکر
حسن پاشا تریاکی		حسن البناء ← البَنَاء، حسن
حسن پاشا صوفلی زاده	حسن اوغلی ← پور حسن اسفراینی	
حسن جویری	ستار عودی	حسن اول
حسن چلبی ← قتالی زاده	ستار عودی	حسن بابا
حسن حُشَی عبد الوهاب	رحیم رئیس نیا	حسن بدرالدین پاشا
حَسَن خُلُق	منیژه ربیعی	حسن بزرگ
حسن دوم	اکبر ثبوت	حسن بصری
حسن دهلوی	مریم ارجح	حسن بن استاذ هرمز
حسن شاه آرغون	عبد السلام امامی بیتوشی	حسن بن اسحاق صنعانی
حسن صباح	محسن رحمتی	حسن بن بویه
حسن ظاهر		حسن بن خصیب ← ابن خصیب، ابویکر
حَسَن ظَنّ	محمد حسن سعیدی	حسن بن زید بن حسن
حسنعلی بیگ	علاء الدین آذری	حسن بن زید بن محمد
حسن غزنوی		حسن بن زین الدین عاملی ← صاحب معالم
حسن فهمی افندی		

حسن کاشی	رفیقہ رسولی و گروہ زبان و ادبیات	حسین بن مطّیر	محمود مہدوی دامغانی
حسن کوچک ← چوپانیان		حسین بن موسی علوی	مہدی فرمانیان
حسنک وزیر	کلیفورڈ ادموند پاسورث	حسین پاشا	رحیم رئیس نیا
حسن کیادہ	لیلا رضایی	حسین جاوید ← جاوید، حسین	رحیم رئیس نیا
حسنلو، تپہ	معصومہ رشادہ شفاوردی	حسین جیادیننگرات	محمد امین زواری
حسن مثنیٰ	حمید خطیب شہیدی	حسین خان قاجار	تنہا ن ناصر
حسن ثبّت	فریدہ حشمتی	حسین خان زنگنه حاج	فہیمہ علی بیگی
حسن و قبح	احمد دیلمی	حسین خان سردار	مریم اوجع
حسنوبہ	محمد منصور ہاشمی	حسین رحمی گورپیتار	رحیم رئیس نیا
حسنی / حسنیون	پرویز اذکائی	حسین زادہ، علی بیگی	رحیم رئیس نیا
	گ. دوردون (د. اسلام)	حسین شاہ لنگاہ ← لنگائیان	
حسنی	شہناز رازپوش	حسین شاہیان	رضا شعبانی
حسنی لکھنوی	محمد کاظم رحمتی	حسین صفوی	احسان اشراقی
حسنی واعظ	عارف نوشاہی	حسین علی بیگی	شہناز رازپوش
حسنیہ، کتابخانہ ← خزائنہ الحسنیہ	محسن قاسمپور	حسین علیشاہ	محمد رضا اسفندیار
الحسب	سیدہ زہرا مبلغ	حسین عونی پاشا	مسمود عرفانیان
حسبہ	بہزاد لاهوتی	حسینقلی خان جہانسوز	فہیمہ علی بیگی
حسین	مہشید فراہانی	حسینقلی خان قاجار	غلامعلی پاشا زادہ
حسین آباد بزرگ	محمد امین زواری	حسینقلی خان نواب	فہیمہ علی بیگی
حسین الجسر ← جسر طرابلسی		حسین کامل	سید سعید میر محمد صادق
حسین الخلیع	سکینہ فتاحی زادہ	حسین گرد ٹپستری	اصغر صادقی یکتا
حسین بای	زہرا پرومند	ساختار و عناصر میانہ داستان اولریش مارزلف	علی حصوری
حسین بایقرا ← حسین میرزا بایقرا			مریم بہادی
حسین بن پستام ← طب الائمہ		حسین مؤنس	ستار حودی
حسین بن حمدان	فاطمہ جمفرنیا	حسین میرزا بایقرا	شہناز رازپوش
حسین بن دلدار علی ← نقوی رضوی، خاندان		حسین نظام شاہ ← نظام شاہیان	
حسین بن روح نوبختی	حسین ہوشنگی	حسین ہزارفن	مجتبی ایلگورل با اندکی
حسین بن سعید اہوازی	سعید عدالت نژاد		تلخیص از د. ا. د. ترک
حسین بن ضحاک ← حسین الخلیع			علی کاتبی
حسین بن طلّال	محمد مالکی	حسینی	بابک خضرائی
حسین بن علی، امام	سید محمد عمادی حاتری	حسینی، حاج امین	محمد مالکی
زنان و فرزندان	محمد علی میر	حسینی، سید حسن	بہرام پروین گنابادی
حسین بن عباس	امیر احمد نژاد	حسینی، عارف حسین	محمد جواد برہانی
حسین بن محمد نجار	حسین خندق آبادی	حسینی، عبد القادر	ابراہیم رسولی

حسینیان	زہرا برومند	حصن ← قلعہ	عبدالکریم عطازادہ
حسینی تفرشی ← تفرشی، مصطفیٰ		حصن الاکراد	ج - شلیفر - [لد، شومان]
حسینی حائری	لیلی کریمیان	حصن القراب	(د، اسلام)
حسینی دالان	فاطمہ رحیمی		میدعلی سادات
حسینی سادات ← امیر حسینی ہروی			لیلا تقوی
حسینی سنبھلی	ہلن خوش چین گل	حصن کیفا	
حسینی قزوینی، خاندان	فریدہ سعیدی	حصن منصور ← آدیامان	
حسینی مختاری	لیلی کریمیان	حصہ ← وجود	
حسینی مراغی	منی علی نژاد	حصیر / حصیر بافی	مہران ہوشیار و گروہ ہنر
حسینی مرعشی ← سلطان العلماء، حسین بن محمد			و معماری
حسینیہ (۱)	محمد مشہدی نوش آبادی	حصیری	مریم اوجہ
حسینیہ (۲)	سیدعلی موسوی نژاد	حصیری، جمال الدین	لیلی کریمیان
حسینیہ ارشاد	محبوبہ جودکی	حصیری سمرقندی ← بساطی سمرقندی	
حسینی ہروی ← امیر حسینی ہروی		حصین بن بدر ← زیرقان بن بدر	سکینہ فتاحی زادہ
حسینی ہمدانی	ناصرالدین انصاری قمی	حصین بن حمام	زیبا معیر
حشاشین ← حشیشہ		حصین بن نمیر	سیدعلی علوی قزوینی
حشائش ← دیوسکوریدس		حضانت	اصغر کریمی
حشر، سورہ	ہادی ہزدی ثانی	الحضر	مرتضی کرابایی
حشرات الارض	سید مہرداد ضیایی	حضرات خمس	
حشویہ	سید محمد رضا حسینی	حضرت احدیت ← حضرات خمس	محمد امین زواری
	جلالی	حضرت امام صاحب	فاطمہ رحیمی
حشیش ← ہنگ؛ مواد مخدر		حضرت پال	ستار عودی
حشیشہ	فرہاد دفتری	حضر قوت	فریدہ حشمتی
حصار (۱)	اصغر کریمی	حضر می، حفص	
حصار (۲) ← بارو؛ قلعہ		حضور ← غیبت و حضور	
حصار، عبدالحق شناسی	رحیم رئیس نیا	حُصْبِیگی، محمد بن احمد ← محمد بن احمد حُصْبِیگی	
حصار، علی	عبدالکریم محمدی	حُصْبِین بن مُنْذِر رَقاشی	محمود مہدوی دامغانی
حصار، محمد	فاطمہ سواد	حُصْبِینی	پرویز آزادی
حصار فیروزہ	اصغر کریمی	حِطَّہ، باب ← باب	
حصہ ← بارو		حِطِّین	
حُضری	زحل حسینی آہن	(۱) روستای حطین	لیلا رضایی
حُضری، ساطع	عبدالقادر سواری و رضا	(۲) جنگ حطین	ستار عودی
	ناظمیان	حُطَّیثہ	ناہدہ فوزی
حُصری، علی	خدیجہ روزگرد	حَقْصُ الفرد	فاطمہ مینایی
حَصْرکفی	سعید عدالت نژاد	حَقْص بن سلیمان	احمد زونگار

حَفْص بن عُمَر دُورِی	میدعلی آقایی و احمد	حقوق	
حَفْص بن غِیَاث	زرنکار	(۱) کلیات	مصطفی دانش پزوه
حَفْصَة الرَّکُونِیَة	قاسم محسنی مری و پرویز	(۲) حقوق خصوصی	سعید شریعتی فرانی
حَفْصَة بنت عمر	آزادی	(۳) حقوق عمومی	حسین جوان آراسته
حَفْصِیَان	محمود مهدوی دامغانی	(۴) حقوق کیفری و جرم شناسی	
	اسماعیل باغستانی	الف) حقوق کیفری	سید حسین هاشمی
	محمد رضا پاک و ستار	ب) جرم شناسی	سید محمود میرخلیلی
	عودی	(۵) حقوق بین الملل	
هنر و معماری	افسانه منفرد	الف) حقوق بین الملل عمومی	محسن قدیر
حَفْظ الصَّحْه	نگار نادری	ب) حقوق بین الملل خصوصی	فریده سمیدی
حَفْظ الصَّحْه، مجله	نگار نادری	حقوق اداری - حقوق	
حَفْظ قرآن	احمد زرنکار	حقوق اساسی - حقوق؛ قانون اساسی	
الحق	سیده زهرا مبلغ	حقوق اقلیتها	
حق		(۱) اقلیتهای دینی در منابع اسلامی	
(۱) در لغت و قرآن و حدیث	سیده زهرا مبلغ	روح الله شریعتی	
(۲) در فقه و حقوق	احمد دیلمی	(۲) اقلیتهای دینی در قوانین ایران	
حق اختراع - حقوق مالکیت فکری		سعید عدالت نژاد	
حق ارتفاق - ارتفاق		(۳) اقلیتهای مسلمان در کشورهای غیر اسلامی	
حق الله و حق الناس	سید طه مرقاتی	سعید عدالت نژاد	
حق الیقین - یقین		حقوق بشر - [ضمیمه دانشنامه]	
حق انتفاع - انتفاع		حقوق حیوانات - حیوان	
حقانی، مدرسه	بهمن شعبان زاد مهر	حقوق خانواده	محمود حکمت نیا
حقایق الاخبار ناصری - خورموجی		حقوق زن	حسین پستان
حقائق التفسیر	اکبر ثبوت	حقوق کودک	
حق تألیف - حقوق مالکیت فکری		(۱) کلیات	محمد رئیس زاده
حق حبس	زهره خانی	(۲) در متون دینی و قوانین ایران	محمد رئیس زاده
حق شفعه - شفعه		(۳) در مقررات بین المللی	فاطمه پور مسجدیان
حق فرزندان	ابوالفضل والازاده	(۴) مفاد کنوانسیون حقوق کودک از دیدگاه شریعت اسلام و	
حق کسب و پیشه - سرقفلی		کشورهای اسلامی	محمد رئیس زاده
حق نشر - حقوق مالکیت فکری		حقوق مالکیت فکری	سید حسن شبیری
حق والدین	ابوالفضل والازاده	حقوق محیط زیست - محیط زیست	
حق و حقیقت		حقوق مدنی - حقوق	
(۱) در فلسفه	فاطمه فنا	حقوق مسئولیت مدنی - مسئولیت مدنی	
(۲) در عرفان اسلامی	بابک عباسی	حقوق و علوم سیاسی، مدرسه - دانشگاه تهران	
حق ورهیف	رحیم رئیس نیا	حقیقت (در ادبیات) - معجاز (۱)	

حقیقت، انجمن	غلامعلی پاشازاده	حکمت خالده ← سنت گرای
حقیقت شرعیہ	محمد رئیس زاده	حکمت متعالیہ
حقیقت متشرعہ / متشرعیہ ← حقیقت شرعیہ		حکمی یزدی
حقیقت محمدیہ	جلیلہ علم الہدی	حکومت ← دولت
حقیقت و مجاز ← مجاز (۲)		حکومت اسلامی، کتاب ← ولایت فقیہ
حکاری ← حکاری		حکومت در اسلام
حکاکی	محمد صادق میرزا ابوالقاسمی	(۱) در متون دینی و سیرہ پیشوایان دین
حکایت		سید جواد ورعی
(۱) در ادبیات فارسی	مہران افشاری	(۲) آرا و سیرہ فیلسوفان و فقہا و
(۲) در ادبیات عرب	شارل پلا، تلخیص از	نویسندگان معاصر
	د. اسلام	
(۳) در ادبیات ترکی	سجد ارباب شیرتی	حکومت و ورود
الحکَم	رحیم رئیس نیا	الحکیم
حُکَم (۱)	اسماعیل باغستانی	حکیم ← حکمت
حُکَم (۲)	مریم حسینی آہق	حکیم، خاندان
حُکَم / حکمیت ← داور / داوری	گوہرتاج مینوچہر	حکیم، سید محسن
حُکَم العطاءیہ ← ابن عطاء اللہ اسکندری		حکیم، سید محمد تقی
حُکَم بن ابی العاص	صدیقہ ابریشم کار	حکیم، مسجد
حکَم بن عبد الرحمن	سعید صمدی پور	حکیم الممالک
حُکَم بن قُبدل	زہرا نہاوندی	حکیم ہاشمی
حُکَم بن حُکاشہ	زہرا برومند	حُکَم بن جُبلہ
حُکَم بن ہشام	سکینہ یعقوبی	حکیم یرمذی ← یرمذی، ابو عبد اللہ
حکمت		حکیم شیرازی
(۱) کلیات	مالک حسینی	حکیم مؤمن
(۲) در قرآن و حدیث	سید علی طالقانی	حکیمی، ابراہیم
(۳) در فلسفہ اسلامی	انسہ برخوردار	حکیمی، حاجی محمد رضا
(۴) در تصوف و عرفان اسلامی بابک عباسی		حلّاج
حکمت، رضا	ابراہیم عباسی	حلّاج، حسین
حکمت، روزنامہ	محمد گلین	حلال ← احکام خمسہ
حکمت، علی اصغر	عبدالحسین آذرنک	حلب
حکمة الاشراق	نجفقلی حبیبی	(۱) جغرافیہ و تاریخ حلب
الحکمة الخالدة ← جاویدان خرد		(۲) هنر و معماری حلب
الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ ←		(۳) جامع حلب
	اسفار اربعہ	(۴) قلعة حلب
حکمة المشرقیة	ملیحہ احسانی نیک	حلبچہ
		بہزاد لاهوتی
		افسانہ منفرد
		اکرم ارجیح
		عبدالکریم عطّارزادہ
		اصغر صادقی یکتا

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

•	(پس از یک کلمه) نشانه وجود مدخلهایی با این عنوان در همین دانشنامه؛ (پیش از یک کلمه، در استعمال زبان‌شناسی تاریخی) کلمه حدسی یا فرضی
←	نشانه ارجاع
/	جداکننده سنوات، واژه‌ها، مصراعها
//	جداکننده دو بیت
/	نشانه امضای مؤلف
<	نشانه عنوان ترجمه شده منابع
[]	نشانه افزوده‌های دانشنامه جهان اسلام بر مقالات ترجمه شده

اختصارات عمومی

پ	صفحه پشت (در نسخه خطی / عکسی)
ج	جلد
ح	در حدود -
حک:	حکومت در -
ر	صفحه رو (در نسخه خطی / عکسی)؛ به جای معبر میان اعداد
رض	رضی‌الله عنه
ره	رحمه‌الله
س	سطر
ش	شماره؛ شمسی (در مورد تاریخهای ۱۳۰۰ شمسی به بعد)
ص	صفحه، صفحات
ق	قبل از میلاد
ی	برگ
همان	همان مؤلف و همان اثر در ارجاع مکرر
همانجا	مأخذ پیشین (همان مؤلف، همان اثر، همان جلد، همان صفحه)
همو	همان مؤلف (در صورتی که به چند کتاب یک مؤلف ارجاع داده شود، سال انتشار افزوده می‌شود).
ed.	(ویرایش -، به نظارت -) edited by
f.	(و بعد / صفحه بعد) and the following page
ff.	(به بعد / صفحات بعد) and the following pages
ibid.	(همان / همانجا) ibidem

no.	number (شماره)
r	recto (صفحة رو)
s.l.	sine loco (بی جا)
s.v.	sub verbo (ذیل)
tr.	translated by (ترجمة)
v	verso (صفحة پشت)
vol.	volume (جلد)

اختصارات عناوين دایرةالمعارفها

د. آ.	دایرة المعارف آذربایجان شوروی (<i>Azərbaycan Səvet ensiklopediyası</i>)
د. ا. ترک	دایرة المعارف اسلام ترک (<i>İslām ansiklopedisi</i>)
د. ا. د. ترک	دایرة المعارف اسلام بنیاد دینی ترکیه (<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslām ansiklopedisi</i>)
د. اردو	دایرة المعارف اسلام اردو (اردو دائره معارف اسلامیه)
د. ازبکستان	دایرة المعارف ازبکستان (<i>Uzbekistan Respublikasi ensiklopediyası</i>)
د. ازبکستان شوروی	دایرة المعارف ازبکستان شوروی (<i>Uzbek Səvet ensiklopediyası</i>)
د. اسلام	دایرة المعارف اسلام (<i>The Encyclopaedia of Islam</i>)
د. ایرانیکا	دایرة المعارف ایرانیکا (<i>Encyclopaedia Iranica</i>)
د. تاجیکی	دایرةالمعارف تاجیکستان (<i>Ensiklopediyayi Səveti Tājik</i>)
د. ترک	دایرة المعارف ترک (<i>Türk Ansiklopedisi</i>)
د. ج. اسلام	دانشنامه جهان اسلام
د. دین و اخلاق	دایرة المعارف دین و اخلاق (<i>Encyclopaedia of religion and ethics</i>)

اختصارات عناوين مجلات به خط لاتینی

JESHO	<i>Journal of the economic and social history of the Orient</i>
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
RSO	<i>Rivista degli studi Orientali</i>
TM	<i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkîyat mecmuası</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>

مشخصات منابع پریسامد*

الف) منابع فارسی و عربی

- آقابزرگ طهرانی = محمد محسن آقابزرگ طهرانی، الذریعة الى تصانیف الشيعة، چاپ علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ج ۲۵ در ۲۸ مجلد.
- ابن اثیر = ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، بیروت ۱۳۸۵-۱۳۸۶/۱۹۶۵-۱۹۶۶، چاپ افس ۱۳۹۹-۱۴۰۲/۱۹۷۹-۱۹۸۲، ج ۱۳.
- ابن بلخی = ابن بلخی، فارس نامه، چاپ گئی لسترنج و رینولد آن نیکلسون، لندن ۱۹۲۱، چاپ افس تهران ۱۳۶۳ ش.
- ابن بیطار = ابن بیطار، الجامع لمفردات الادویة والاغذیة، بولاق ۱۲۹۱، چاپ افس بغداد [بی تا]، ج ۴ در ۲ مجلد.
- ابن حوقل = ابن حوقل، کتاب صورة الارض، چاپ کرامرس، لیدن ۱۹۳۸-۱۹۳۹، ج ۲، چاپ افس ۱۹۶۷، ج ۲ در یک مجلد.
- ابن خرداذبه = ابن خرداذبه، کتاب المسالك والممالك، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۸۹، چاپ افس ۱۹۶۷.
- ابن خلدون = ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، المسمی دیوان المبتدا والخبر، چاپ خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸، ج ۸.
- ابن خلکان = ابن خلکان، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۶۸-۱۹۷۷، ج ۸، چاپ افس قم ۱۳۶۴ ش.
- ابن رسته = ابن رسته، کتاب الاعلاق النفیسة، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۹۲، چاپ افس ۱۹۶۷.
- ابن سعد (بیروت) = ابن سعد، الطبقات الکبری، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵، ج ۹.
- ابن سعد (لیدن) = ابن سعد، کتاب الطبقات الکبیر، چاپ ادوارد زاخاو، لیدن ۱۳۲۱-۱۳۴۷/۱۹۰۴-۱۹۴۰، ج ۹، چاپ افس تهران [بی تا].
- ابن سینا = ابن سینا، القانون فی الطب، چاپ ادوارقش، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۷.
- ابن عماد = ابن عماد، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹، ج ۸.

* به منظور پرهیز از تکرار و اطناب، در متن و منابع مقالات، برخی از منابع پریسامد به صورت اختصار آمده و مشخصات آنها در اینجا به طور کامل درج شده است.

- ابن فاروس = ابن فاروس، معجم مقاییس اللغة، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قم ۱۴۰۴، ج ۶.
- ابن فقیه = ابن فقیه، مختصر کتاب البلدان، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۸۵، چاپ افست ۱۹۶۷.
- ابن منظور = ابن منظور، لسان العرب، چاپ علی شیر، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲، ج ۱۸.
- ابن ندیم (تهران) = ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ محمدرضا تجدد، تهران ۱۳۵۰ ش.
- ابن ندیم (لایزیگ) = ابن ندیم، الفهرست، چاپ گوستاو فلوگل، لایزیگ ۱۸۷۱-۱۸۷۲، چاپ افست بیروت [بی تا]، ج ۲.
- ابوالفرج اصفهانی = ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، قاهره ۱۳۸۳، چاپ افست بیروت [بی تا]، ج ۲۴.
- ابوریحان بیرونی، الآثار الباقية = ابوریحان بیرونی، الآثار الباقية عن القرون الخالية، چاپ ادوارد زاکا، لایزیگ ۱۸۷۸، ۱۹۲۳.
- ابوریحان بیرونی، الصيدنة = ابوریحان بیرونی، کتاب الصيدنة فی الطب، چاپ عباس زریاب، تهران ۱۳۷۰ ش.
- اخوینی بخاری = ربیع بن احمد اخوینی بخاری، هداية المتعلمین فی الطب، چاپ جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴ ش، ۱۳۷۱ ش.
- اسکندر منشی = اسکندر منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران ۱۳۳۵ ش، ج ۳ در ۲ مجلد، ۱۳۴۳ ش، ۱۳۵۰ ش.
- اصطخری = ابراهیم بن محمد اصطخری، کتاب مسالك الممالك، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۷۰، چاپ افست ۱۹۲۷، ۱۹۶۷.
- اصطخری، ترجمه فارسی = ابراهیم بن محمد اصطخری، مسالك و ممالك، ترجمه فارسی قرن پنجم / ششم هجری، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۴۰ ش، ۱۳۴۷ ش، ۱۳۶۸ ش.
- اعتماد السلطنه = محمد حسن بن علی اعتماد السلطنه، مرآة البلدان، چاپ عبدالحسین نوانی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش، ج ۴ در ۳ مجلد.
- امین = محسن امین، اعیان الشیعة، چاپ حسن امین، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ج ۱۱.
- اولیا چلبی = محمد ظلی بن درویش اولیا چلبی، اولیا چلبی سیاحتنامه سی، ج ۱-۶، چاپ احمد جودت، استانبول ۱۳۱۴-۱۳۱۸، ج ۷ و ۸، استانبول ۱۹۲۸، ج ۹ و ۱۰ (به خط لاتین)، استانبول ۱۹۲۵-۱۹۳۸.
- بلاذری (بیروت) = احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، چاپ عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷.
- بلاذری (لیدن) = احمد بن یحیی بلاذری، کتاب فتوح البلدان، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۶۶، چاپ افست فرانکفورت ۱۴۱۳/۱۹۹۲.

- بیهقی = محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، چاپ علی اکبر قیاض، مشهد ۱۳۵۰ ش، ۱۳۵۶ ش.
- جوینی = عظاملک بن محمد جوینی، کتاب تاریخ جهانگشای، چاپ محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۱۱-۱۹۳۷، ج ۳، چاپ افست تهران [بی تا].
- حاجی خلیفه = مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲، ج ۶، ۱۴۱۰/۱۹۹۰.
- حدود العالم = حدود العالم من المشرق الى المغرب، چاپ منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش، ۱۳۶۲ ش.
- حرّ عاملی = محمد بن حسن حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۳۰، ۱۴۱۶.
- حکیم مؤمن = محمد مؤمن بن محمد زمان حکیم مؤمن، تحفه حکیم مؤمن، چاپ سنگی تهران ۱۲۷۷، چاپ افست ۱۳۷۸.
- حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده = حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۳۹ ش، ۱۳۶۲ ش.
- حمدالله مستوفی، نزهة القلوب = حمدالله مستوفی، کتاب نزهة القلوب، چاپ گی لسترنج، لیدن ۱۹۱۵، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش.
- خطیب بغدادی = احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱، ج ۱۷.
- خواندمیر = غیاث الدین بن همام الدین خواندمیر، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افسر الدبشر، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۳ ش، ج ۴، چاپ افست ۱۳۵۳ ش، ۱۳۶۲ ش.
- خوانساری = محمد باقر بن زین العابدین خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، چاپ اسدالله اسماعیلیان، قم ۱۳۹۰-۱۳۹۲، ج ۸.
- خویی = ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحديث، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، ج ۲۳، چاپ افست قم [بی تا].
- دهخدا = علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران ۱۳۷۷ ش، ج ۱۶.
- ذهبی = محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعب آرنبوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۲۵، ۱۹۸۸-۱۹۸۱.
- رزم آرا = حسینعلی رزم آرا، فرهنگ جغرافیائی ایران (آبادیها)، تهران ۱۳۲۸-۱۳۳۹ ش، ج ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
- رشیدالدین فضل الله = رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، چاپ محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران ۱۳۷۳ ش، ج ۴.

زَمْخْشَرِي = محمود بن عمر زَمْخْشَرِي، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، بيروت ١٣٦٦/١٩٤٧، ج ٤.

سمعاني = عبد الكريم بن محمد سمعاني، الانساب، چاپ عبدالله عمر بارودي، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨، ج ٥.
سيوطي = عبدالرحمان بن ابى بكر سيوطي، الدرالمشور في التفسير بالمأثور، چاپ نجدة نجيب، بيروت ١٤٢١/٢٠٠١، ج ٨.

شوشري = محمدتقي شوشري، قاموس الرجال، قم ١٤١٠-١٤٢٤، ج ١٢.

صفدي = خليل بن ايک صفدي، کتاب الوافي بالوفيات، ويسادن ١٩٦٢- ج .

طباطبائي = محمد حسين طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت ١٣٩٠-١٣٩٤/١٩٧١-١٩٧٤، ج ٢٠.
طبرسي = فضل بن حسن طبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ هاشم رسولي محلاتي و فضل الله يزدي طباطبائي، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨، ج ١٠ در ٥ مجلد.

طبري، تاريخ (بيروت) = محمد بن جرير طبري، تاريخ الطبري: تاريخ الامم والملوك، چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت [١٣٨٢-١٣٨٧/١٩٦٢-١٩٦٧]، ج ١١.

طبري، تاريخ (ليدن) = محمد بن جرير طبري، تاريخ الرسل والملوك، چاپ دخويه، ليدن ١٨٧٩-١٩٠١، ج ١٥، چاپ افست تهران ١٩٦٤-١٩٦٥.

طبري، جامع = محمد بن جرير طبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصر ١٣٧٣/١٩٥٤، ج ٣٠ جزء در ١٢ مجلد.

طوسي = محمد بن حسن طوسي، التبيان في تفسير القرآن، چاپ احمد حبيب قصير عاملي، بيروت [بى تا.]. ج ١٠.
عقيلي علوي شيرازي = محمد حسين بن محمد مادي عقيلي علوي شيرازي، مخزن الادويه، کلکته ١٨٤٤، چاپ افست تهران ١٣٧١ ش.

عوفي = محمد بن محمد عوفي، لباب الالباب، چاپ ادوارد براون و محمد قزويني، ليدن ١٣٢١-١٣٢٤/١٩٠٣-١٩٠٦، ج ٢.

قلقشندي = احمد بن علي قلقشندي، صبح الاعشى في صناعة الانشاء، قاهره ١٣٣١-١٣٣٨/١٩١٣-١٩٢٠، چاپ افست ١٣٨٣/١٩٦٣، ج ١٤.

كليني = محمد بن يعقوب كليني، الكافي، چاپ علي اكبر غفاري، بيروت ١٤٠١، ج ٨.

مجلسي = محمد باقر بن محمدتقي مجلسي، بحار الانوار، بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣، ج ١١٠.

مسعودي، تنبيه = علي بن حسين مسعودي، كتاب التنبيه والاشراف، چاپ دخويه، ليدن ١٨٩٤، چاپ افست ١٩٦٧.

- مسعودی، مروج (بیروت) = علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، چاپ شارل پلّا، بیروت ۱۹۶۵-۱۹۷۹، ج ۷.
- مسعودی، مروج (پاریس) = علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، چاپ باریه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس ۱۸۶۱-۱۸۷۷، ج ۹، چاپ افست تهران ۱۹۷۰.
- مسکویه = احمد بن محمد مسکویه، کتاب تجارب الامم، چاپ آمدروز، مصر ۱۳۳۲-۱۳۳۳/۱۹۱۴-۱۹۱۵، ج ۲، چاپ افست بغداد [بی تا].
- مقدسی = محمد بن احمد مقدسی، کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۷۷، چاپ افست ۱۹۶۷.
- منزوی = احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی فلوسی، تهران ۱۳۴۸-۱۳۵۳ ش، ج ۶.
- میرخواند = محمد بن خاوندشاه میرخواند، تاریخ روضة الصفا، تهران ۱۳۳۸-۱۳۳۹ ش، ج ۱۰.
- هروی = موفق بن علی هروی، الابنية عن حقایق الادوية، تصحیح احمد بهمنیار، چاپ حسین مجیبی اردکانی، تهران ۱۳۴۶ ش، ۱۳۷۱ ش.
- یاقوت حموی = یاقوت حموی، کتاب معجم البلدان، چاپ فردیناند ووستفلد، لایپزیگ ۱۸۶۶-۱۸۷۳، ج ۶، چاپ افست تهران ۱۹۶۵.
- یعقوبی، البلدان = احمد بن اسحاق یعقوبی، کتاب البلدان، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۹۲، چاپ افست ۱۹۶۷.
- یعقوبی، تاریخ = احمد بن اسحاق یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دارصادر، [بی تا]، ج ۲، چاپ افست قم [بی تا].

ب) منابع به خط لاتینی

- EJ*¹ *E.J. Brill's first encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, Leiden: Brill, 1913-1938, repr. 1987.
- EJ*² *The Encyclopaedia of Islam, new ed.*, Leiden: Brill, 1960-2002.
- Elr.* *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London: Routledge & Kegan Paul, 1985- .
- İA* *İslâm ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965-1988.
- TA* *Türk ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1968-1988.
- TDVİA* *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988- .

این کتاب بهره برده‌اند و به‌نوشته کولبرگ^۱ (ص ۳۵۸) ابن طاروس (ص ۲۰۲-۲۰۳) این کتاب را دیده و از آن نقل کرده است. حمّاد بن هبة الله در ۱۲ ذیحجه ۵۹۸ در حرّان درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۲۰؛ ابن مفلح حبلی؛ علمی حبلی، همانجا).

منابع: ابن دینی، ذیل تاریخ بغداد، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن رجب، کتاب الدلیل علی طبقات الحنابلة، ج ۱، در ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، ج ۳، بیروت ۱۹۵۲/۱۳۷۲؛ ابن طاروس، فرج المهرموم فی تاریخ علماء النجرم، نجف ۱۳۶۸، چاپ الفست قم ۱۳۶۳؛ ابن عدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، چاپ سبیل زکار، بیروت [۱۴۰۸/۱۹۸۸]؛ ابن قزطی، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الاقناب، ج ۴، قم ۱۳۶۳؛ ابن مفلح حبلی، المصلد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد، چاپ عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، ریاض ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ حاجی خلیفه؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۳؛ همو، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱-۱۴۰۹/۱۹۸۸-۱۹۸۱؛ سبط ابن جوزی، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، ج ۸، قم ۱۴۵۲/۱۳۷۱؛ محمد بن عبدالرحمان سخاوی، الأعلان بالتاریخ لمن ذمّ الشّاریخ، چاپ فرانتس روزنتال، بغداد ۱۹۶۳/۱۳۸۲؛ صفدی؛ مجیرالدین عبدالرحمان بن محمد علمی حبلی، المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد، ج ۴، چاپ ریاض مبدلحمید مراد، بیروت ۱۹۹۷؛ مغلطای بن قلیچ، اکمال تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ عادل بن محمد و اسامه بن ابراهیم، قاهره ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ احمد بن علی مقریزی، کتاب المقفی الکبیر، چاپ محمد یعلاری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری، التکملة لوفیات النخبة، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tāwils and his library*, Leiden 1992.

/ قاسم محسنی مزی /

حرّانی، سنان بن فتح — سنان بن فتح حرّانی

حرّانی، عبدالقادر بن هبة الله الفاهر، ملقب به ناصح الدین، فقیه و محدث حبلی سده ششم و هفتم. وی در سال ۵۶۴ در شهر حرّان* به دنیا آمد (منذری، ج ۳، ص ۲۲۷؛ ابن رجب، ج ۲، ص ۲۰۲؛ طریقی، ج ۳، ص ۱۲۷؛ قس ذهبی، حوادث و وفیات ۶۳۱-۶۴۰ هـ، ص ۲۰۰، که سال تولد او را ۵۶۳ ضبط کرده است). تحصیلات خود را در حرّان، نزد عمر بن محمد بن طبرزد و نصرالله بن عبدالعزیز بن عبّوس، آغاز کرد، سپس در دمشق از

حرّانی، حمّاد بن هبة الله بن حمّاد فضیلی، محدث و مورخ قرن ششم، کنیه اش ابوالثنا. وی در ۵۱۱ در حرّان* به دنیا آمد (ابن دینی، ص ۵۱؛ ابن رجب، ج ۱، ص ۴۳۴؛ علمی حبلی، ج ۴، ص ۴۳). حرّانی بازرگان بود و به همین سبب به شهرهای بسیاری سفر کرد، تا آنجا که به «صّار» شهره گشت. وی در این سفرها از محدثان شهرهای مختلفی چون شام، بغداد، خراسان، هرات و مصر کتب علم و حدیث کرد (ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۲۱، ص ۳۸۶؛ علمی حبلی، همانجا).

حرّانی حبلی مذهب بود (منذری، ج ۱، ص ۴۳۸). مشایخ حدیث وی بسیاریند که برجسته‌ترین آنها اسماعیل سمرقندی، از محدثان بغداد است (به ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱؛ ابن رجب، همانجا). علاوه بر سمرقندی، حرّانی در هرات از ابوالمحاسن مسعود بن محمد بن غانم، در مصر از عبدالله بن ابی رفاعه، و در دمشق از علی بن حسن شافعی حدیث شنید (ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۶-۲۹۱۷؛ ابن رجب، همانجا). همچنین در حرّان، بغداد و مصر به نقل حدیث پرداخت (ابن رجب، همانجا). برخی راویان حدیث وی عبارت‌اند از: عمرو بن محمد علمی، عبدالقادر زهاوی، علی بن مفضل مقدسی، احمد بن سلافة حرّانی (ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۷؛ ذهبی، ۱۴۲۴، ج ۱۲، ص ۱۱۴۱). تراجم‌نویسان، حرّانی را در نقل حدیث به صداقت و وثاقت ستوده‌اند (برای نمونه به ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۹؛ صفدی، ج ۱۳، ص ۱۵۴). حرّانی کتابهای بسیاری استنساخ کرد (ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۷؛ ذهبی، ۱۴۲۴، همانجا). وی علاوه بر این، دارای ذوق و قریحه ادبی بوده و شعر نیکو می‌سروده که برخی از آنها در کتابها ذکر شده است (به سبط ابن جوزی، ج ۸، قم ۲، ص ۱۵۱۱؛ ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۸؛ صفدی، همانجا؛ ابن کثیر، ج ۱۳، ص ۳۴۰۳).

حرّانی دو اثر نوشته است: فهرستی از راویانی که نام آنها حمّاد است (منذری؛ ابن رجب؛ علمی حبلی، همانجا)؛ کتابی در تاریخ حرّان (مقریزی، ج ۳، ص ۶۹۵؛ ابن مفلح حبلی، ج ۱، ص ۳۶۵)، که در آن به ذکر شاعران، عالمان و فاضلان آن دیار پرداخته است (ابن عدیم، ج ۶، ص ۲۹۱۷). این کتاب بر پایه احادیثی است که حرّانی غالباً آنها را از مشایخ خود شنیده است (ابن قزطی، ج ۴، قسم ۴، ص ۷۸۲-۷۸۱). ذهبی (۱۴۲۴)، همانجا) از اتمام کتاب او سخن گفته اما سخاوی (ص ۲۵۹) گفته است که ابوالمحاسن بن سلامه بن خلیفه حرّانی آن را به اتمام رسانده است (قس حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۲۹۱ که تألیف ابوالمحاسن را ذیلی بر کتاب حرّانی میاد کرده است). ابن عدیم (ج ۳، ص ۱۵۳۳) و مغلطای بن قلیچ (ج ۱، ص ۲۷) از

فقها و محدثانی چون محمد بن علی بن صدقه، یحیی بن محمود نفقی، عبدالرحمان بن علی خیرقی و برکات بن ابراهیم خُشوعی علم اموخت و برای ادامه تحصیل به بغداد رفت و از استادانی چون یحیی بن یوش، عبدالرحمان بن علی ابن جوزی، عبدالقادر رُهاوی (محدث، فقیه و ریاضی دان، متوفی ۶۱۲) و فقیه مشهور، موفق الدین ابن قدامه* (متوفی ۶۲۰)، بهره علمی برد (ابن منبری، همانجا؛ ابن رجب، ج ۲، ص ۲۰۳؛ ابن مفلح حنبلی، ج ۲، ص ۱۶۰؛ عَلیمی حنبلی، ج ۴، ص ۲۱۹؛ ابن عماد، ج ۵، ص ۱۶۷). وی از دو محدث عصر خویش، عبید اللہ بن عبد الله ملقب به ابن شاتیل و نصر اللہ بن عبدالرحمان قَزاز، اجازه نقل حدیث دریافت کرد (ابن رجب، همانجا).

حَرَانی پس از بازگشت به زادگاهش، سالها به تدریس پرداخت. نجم الدین احمد بن حمدان مهم ترین شاگرد او در فقه بود. حَرَانی به برخی، از جمله ابونصر محمد بن محمد شیرازی مَزَی (مزی)، اجازه نقل حدیث داد (ذهبی، حوادث و وفیات ۶۳۰-۶۴۰، ص ۲۰۱؛ ابن رجب، همانجا). حَرَانی فقهی دانا و در کسب علم کوشا بود و در شهر حَرَان به مفتی فقه حنبلی و فقیه شهر شهرت داشت. وی برخی کتابهای فقهی، از جمله الروضة ابن قدامه و الهدایة برهان الدین بخاری مرغینانی* (متوفی ۵۹۳)، را از برداشت برخی مباحثات فقهی او با مجدالدین ابن تیمیه (متوفی ۶۵۲، جد ابن تیمیه مشهور؛ ابن تیمیه*، مجدالدین) و ابن قدامه حنبلی، در منابع تاریخی مذکور است (ابن رجب؛ علیمی حنبلی، همانجاها). ذهبی (همانجا) نوشته که تقی الدین ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸؛ ابن تیمیه*، تقی الدین) از شخصیت حَرَانی به عظمت یاد می کرده است. گفته اند که عبدالقادر به اوصافی مانند تدین، سعه صدر، شرافت نفس، و پرهیز از سخنان بیهوده و امور شبههناک شهره بود، ازدواج نکرد و منصب قضاوت شهر حَرَان را نیز نپذیرفت (ابن رجب؛ ابن مفلح حنبلی، همانجاها؛ علیمی حنبلی، ج ۴، ص ۲۲۰).

در سال ۶۲۳ که مغولان به شهر حَرَان هجوم بردند، حَرَانی چون ودیعه ای را که نزد او بود به آنان تحویل نداد، در مسجدی که اقامه نماز می کرد مجازات شد. وی اندکی پس از این واقعه، در ۶۳۴ وفات یافت (منذری، همانجا؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۳۰-۶۴۰، ص ۱۵۰-۱۴؛ ابن رجب، ج ۲، ص ۲۰۳). از او دو کتاب مُتَسَک و المَذْهَبُ الْمُتَضَعِی مذهب احمد برجائده که بخشی از اثر دوم در سفر وی به مکه مفقود شده است (ابن رجب؛ ابن مفلح حنبلی؛ علیمی حنبلی، همانجاها).

منابع: ابن رجب، کتاب اللذیل علی طبقات الحنابلة، ج ۲، در ابن ابری، طبقات الحنابلة، ج ۴، بیروت ۱۳۷۲/۱۹۵۲؛ ابن عماد؛ ابن مفلح حنبلی، المقصد الارشد فی ذکر اصحاب الامام احمد، چاپ

عبدالرحمان بن سلیمان عثیمین، ریاض ۱۴۱۰/۱۹۹۰، محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۳۶-۶۴۰ هـ، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ عبدالله طریقی، معجم مصنفات الحنابلة، ریاض ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ مجیر الدین عبدالرحمان بن محمد علیمی حنبلی، المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد، ج ۴، چاپ ریاض عبدالحمید سراد، بیروت ۱۹۹۷؛ عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری، التکملة لوفیات النقلة، چاپ بنار عواد معروف، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

/ مسمود نیکنخواه /

حَرَانیان ← صابئین

حرب (۱). قبیله ای بزرگ و مقتدر در عربستان سعودی. سرزمین این قبیله از مرطهران در نزدیکی مکه تا ماورای قُصیم، به شکل زاویه ای که رأس آن در وادی حَمَفُش در مغرب مدینه است، امتداد دارد. طول این منطقه ۱۱۰۰ کیلومتر و عرض آن بین صد تا سیصد کیلومتر است (بلادی، ص ۱۹۸). این قلمرو بخشهایی از نجد و حجاز را در بردارد. جمعیت آن حدود چهارصد هزار تن است (سرحانی، ص ۵۴).

نیای این خاندان سعد بن سعد بن خولان، و حرب یکی از پنج فرزند او بود. حرب نیز چهار فرزند داشت. با افزایش و گسترش نسلها، قبیله حرب نیز گسترده تر و قوی تر شد (ابن حانک، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳؛ برای آگاهی از ساختار خویشاوندی و قبیله ای آن به فؤاد حمزه، ص ۴۸-۱۴۹، ۱۵۰-۱۵۱؛ کخاله، ج ۲، ص ۲۹۶، ۸۱۱-۸۲۸، ج ۳، ص ۱۰۹۰؛ بلادی، ص ۴۶-۴۵، ۵۶-۵۸، ۸۴-۱۰۶؛ محمد سلیمان طیب، ج ۴، ص ۸۱۵، ۸۱۸-۸۲۳، ۸۲۸-۸۲۹، ۸۳۹-۸۴۳، ۸۵۲-۸۵۳؛ عزاری، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰).

پیشینه. سرزمین اصلی این قبیله نخست در اطراف صَفْه در یمن بود (بلادی، ص ۳۳). جنگهای خونین خانوادگی بین سعد بن سعد و ربیع بن سعد، بنی حرب را به سوی حجاز راند و آنها در عَرَج و قَرْغ و اطراف آن مستقر شدند (همان، ص ۱۱۸). محدوده آنها به تدریج گسترش یافت. عده ای از آنان در وادی رُمّه و وادی لیث ساکن شدند و در منطقه میان خیبر و مدینه با قبایل بَلْی* و جَهَنَیْ* هم جوار بودند (ابن حانک، ۱۴۰۳، ص ۲۴۴؛ بلادی، ص ۴۲، ۷۸، ۸۴، ۲۱۵). بخشی از آنان نیز به عراق رفتند و اکنون برخی از رؤسای این قبیله در عراق و برخی در حجاز هستند (سرحانی، ص ۵۵). چشمه های فراوان بین مرطهران و مدینه سکه هر یک می توانست آب حدود چهارصد تن را تأمین کند. و چاههای متعدد موجود در منطقه، نیز امکان صید ماهی از دریای سرخ و مهم تر از همه کثرت حاجاتی که بین مکه و

منابع: ابن حانک، صفة جزيرة العرب، چاپ محمد بن علی آکوع، صناعه ۱۹۸۳/۱۲۰۳؛ همو، کتاب الأکلیل، ج ۱، چاپ محمد بن علی آکوع، بغداد ۱۹۷۷/۱۲۹۷؛ عاتق بلادی، نسب حرب، مکه ۱۹۷۹/۱۲۹۹؛ احمد سباعی، تاریخ مکه: دراسات فی السياسة و العلم و الاجتماع و العمران، مکه ۱۹۹۹/۱۲۲۰؛ سلطان طریقم سرحانی، جامع انساب قبائل العرب، دوحه دارالشفاقة، [بی تا]؛ ایوب صبری پاشا، مرآة جزيرة العرب، ترجمة و تطبیق احمد فزاد متولی و صفصافی احمد مرسی، قاهره ۱۹۹۹/۱۲۱۹؛ عثمان بن عبدالله، عنوان المجد فی تاریخ النجد، ریاض: مکتبة الرياض للحلینة، [بی تا]؛ عباس عزیزی، عشائر العراق، بغداد ۱۹۲۷-۱۹۵۶، چاپ الست قم ۱۳۷۰ ش؛ عبدالملک بن حسین عصامی مکی، سمط النجوم العوالی فی انباء الازائل و التوالی، قاهره ۱۳۸۰؛ فزاد حمزه، قلب جزيرة العرب، ریاض ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ عمر رضا کخله، معجم قبائل العرب القديمة و الحديثة، بیروت ۱۹۸۲/۱۲۰۲؛ محمد سلیمان طیب، موسوعة القبائل العربیة، قاهره ۲۰۰۱/۱۲۲۱ / بهزاد لاهوتی /

حرب (۲) - جنگ

حرباء، از جانوران خزنده متعلق به جنس *Chamaeleo* تیره *Chamaeleontidae*، طول بدن این جانوران در انواع بالغ تا سی سانتیمتر هم می‌رسد و قم، نصف طول بدن آنها را تشکیل می‌دهد. ماده از نر بزرگتر است. از خصوصیات مهم این جانوران آن است که می‌توانند زبان خود را گاه تا دو برابر طول بدن و به سرعت بیرون ببرند و شکار را بگیرند. دارای حرکت کند، پاهای چفت‌انگشتی، دم پیچان شاخه‌گیر و چشمهایی با حرکات مستقل از هم‌اند. همچنین بر اثر برخی عوامل محیطی، از قبیل احساس ترس از دشمن، به رنگ چیزی که بر آن قرار گرفته‌اند دومی‌آیند. این جانوران بر شاخه درختان یا چیزهای مشابه می‌نشینند و با حرکت آفتاب نخیر جهت می‌دهند، چنان‌که همیشه رو به آفتاب‌اند. گونه‌هایی از این جنس در سوریه، نواحی مدیترانه، عربستان سعودی، یمن، و شمال و منطقه مرکزی - غربی آفریقا وجود دارد (آرنولد^۱، ص ۴۱۷؛ زکریا، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ غالب، ذیل واژه؛ شکر، ج ۱، ص ۲۹۱؛ هرل^۲ و همکاران، ص ۲۶۲۱؛ آکانی^۳ و همکاران، ص ۳). به عقیده برخی (جوالیقی، ص ۱۶۶؛ نخله، ص ۲۲۴؛ معلوف، ص ۵۹)، واژه حرباء، معرب حربا / خربای فارسی (به معنای خورشیدبان) است و این واژگان هم از واژه آگدی Harbabili گرفته شده‌اند (سلوم، ص ۱۹، ۱۲۱). در آثاری که ایرانیان به زبان عربی (مثلاً ابن سینا، ج ۱، کتاب ۲، ص ۵۳۱) یا فارسی (به دُنسری، ص ۱۳۲) تا قرن هفتم نوشته‌اند، از واژه

مدینه رفت و آمد می‌کردند و احتیاج به وسیله نقلیه‌ای چون شتر داشتند؛ سبب شد که این منطقه، قبیله حرب را، که پرورش دهندگان شتر بودند، به خود جذب کند (بلادی، ص ۲۲۷-۲۲۹). به‌رغم سرکشیها و شورشهای این قبیله و نا امن کردن منطقه، که موجب درگیریهای مستمر شریفهای مکه با آنها می‌شد (محمد سلیمان طیب، ج ۴، ص ۸۸۶-۸۸۹، ۸۹۴، ۸۹۷؛ سباعی، ج ۲، ص ۳۶۹-۳۷۰، ۳۹۳-۳۹۴، ۴۴۱-۴۴۲)، مسئولیت حراست و امنیت و حمل و نقل حاجیان نیز برعهده این قبیله گذاشته شد. هریک از شیوخ این قبیله از پنج تا شصت شتر داشتند و برای حمل هر مسافر از جده تا مکه چهار لیره طلا و از مکه تا مدینه هفت لیره طلا می‌گرفتند. آنان با درآمد کلانی که داشته‌اند، بیش از نه قرن در این ناحیه زندگی کرده و به آبادانی آن پرداخته و برای تعلیم قرآن و نشر اسلام، مساجدی در عُسفان، عُران، خلیص، خوار، قُدَید، وادی فُرُج و وادی الضفره ساخته‌اند (بلادی، همانجا) و برای دفاع از سرزمین، قلعه‌های بدر، خمر، خیف و بنر عباس را بنا کرده‌اند (سباعی، ج ۲، ص ۵۳۱-۵۳۲). در ۱۰۸۹، سبلی مهیب در اطراف مدینه، که محل سکونت قبایل حرب بود، خسارات جانی و مالی فراوانی به بار آورد (عصامی مکی، ج ۴، ص ۵۲۹-۵۳۰). در ۱۲۲۶ که محمدعلی پاشا، والی مصر، با لشکری به فرماندهی فرزندش یشیع را اشغال کرد، سعود بن عبدالعزیز، حاکم نجد، به یاری افراد قبیله حرب، سپاهیان محمدعلی پاشا را شکست داد (همان، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷). قبیله حرب افراد جنگجویی بودند و در انقلاب اعراب برضد عثمانیان نقش مهمی ایفا کردند (بلادی، ص ۱۴۶).

پس از جنگ جهانی دوم، اوضاع اقتصادی - اجتماعی در عربستان دگرگون شد که بر روی افراد قبیله حرب نیز تأثیر مستقیم گذاشت. برخی از دلایل این دگرگونی عبارت بودند از: خشکسالی که کشاورزی این منطقه را بسیار تضعیف کرد؛ استفاده از وسایل نقلیه موتوری به جای شتر، که خسارات مالی بسیاری به شترداران وارد کرد؛ روی آوردن اهالی منطقه به تعمیر خودرو به جای کشاورزی و دامداری؛ تورم و گرانی سبب شد برخی مواد غذایی یافت نشود و گاه اوضاع به قدری وخیم می‌شد که دولت تازه تأسیس عربستان سعودی مواد غذایی و پوشاک به روستاها می‌فرستاد. اما نهضت سوادآموزی و کشاورزی از ۱۳۳۳ش فعالیتش را آغاز کرد و اکنون در میان قبیله حرب، تعداد زیادی پزشک، افسر، آموزگار و اهل قلم از خود اهالی وجود دارد (محمد سلیمان طیب، ج ۴، ص ۹۷۵-۹۷۶؛ بلادی، ص ۲۳۰-۲۳۱).



نقاشی حرباء، اثر استاد منصور، قرن پانزدهم، کتابخانه سلطنتی وین

حرباء استفاده کرده‌اند، اما از قرن هفتم به بعد، استفاده از واژه‌های آفتاب‌پرست و آفتاب‌گردک معمول شده است (۳). قزوینی، ص ۲۴۹؛ انصاری شیرازی، ص ۱۲۲؛ قوام فاروقی، ج ۱، ص ۳۴؛ حکیم مؤمن، ص ۸۸؛ اوجدی بلیانی، ص ۶، ۱۴). عاشق در فرهنگ لسان‌الشعراء (تألیف در عهد فیروزشاه تغلق: ۷۵۲-۷۹۰؛ ص ۶۳) و بدرالدین ابراهیم (سده هشتم و نهم؛ ص ۲۷۹) واژه آفتاب‌پرست را برای گل نیلوفر و بوقلمون نیز به کار برده‌اند (نیز ۳ بوقلمون^۴).

دیوسکوریدس در الحشائش (ص ۹۸، ۱۶۶) از این جانور با نام خمالاون یا خامیلاون نام برده است که معرب واژه یونانی χαμαιλαών (شیر زمینی) است (۳ لیدل^۱ و اسکات^۲، ذیل همین واژه). در عربی کنیه‌های گوناگونی برای این جانور آمده است (۳ شکر، همانجا) که برخی از آنها به سبب خصوصیات ظاهری و رفتاری آن، از قبیل قیافه سوسک مانند، ترس و احتیاط فوق‌العاده، آفتابگردی و قدرت تغییر رنگش می‌باشد. این خصوصیات باعث شده است که به امثال و اشعار و حکایات فارسی و عربی فراوانی راه یابد (۳ جاحظ، ج ۶، ص ۳۶۲-۳۶۸؛ مسعود سعد سلمان، ص ۵، ۲۰۴؛ سهروردی، ج ۳، لغت موران، ص ۳۰۲-۳۰۱؛ خاقانی، ص ۵۹؛ سعدی، ص ۳۱۱؛ دمیری، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ شکر، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۵).

شاید مفصل‌ترین توصیف حرباء در کتابهای قدیم، از آن ارسطو^۳ باشد. او ظاهر این جانور (از نظر اندازه جثه، وضع پاها، مهره‌های پشت، شکلی سر و دم، وضع خاص چشمها و دیگر اندامها) و نیز برخی رفتارها و ویژگیهای آن (از قبیل تغییر رنگ) را به تفصیل شرح داده است (۳ ۵۰۳ الف ۱۵-۵۰۳، ۱۹۹۵، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ ۲۸، ۱۹۶۲ الف ۲۰-۲۴؛ همو، ۱۹۷۷، ص ۷۱-۷۳؛ همو، ۱۹۷۸،

ص ۲۲۳). این توضیحات کمابیش در آثار حکمای دوره اسلامی نیز آمده است (۳ جاحظ، ج ۶، ص ۳۶۲-۳۶۴؛ دمیری، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹). قزوینی (همانجا) از این جانور با عنوان حمجه یاد کرده است. به عقیده او، رنگ پوست این جانور بسته به میزان تابش نور خورشید و ساعات روز، کبود، قرمز و زرد می‌شود. همچنین اگر کسی قفسش کند خود را متورم می‌کند (نیز ۳ ابن‌فضل‌الله عمری، سفر ۲۰، ص ۵۶).

در منابع طب سنتی، خواص دارویی مختصری برای این جانور ذکر شده است. دیوسکوریدس (پزشک و گیاه‌دارشناس یونانی سده اول میلادی، ص ۱۶۶-۱۶۷) خون آن را برای جلوگیری از رویدن مجده موهای زائد چشم مفید می‌داند (نیز ۳ رازی، ج ۲۰، ص ۳۳۱؛ ابن‌سینا، همانجا). گوشت این جانور بسیار سخی است و برخی اندامهایش شخص را مسموم می‌کند و سریعاً می‌گشند (دنیسری؛ انصاری شیرازی، همانجاها). آب مطبوخ این جانور، بدن را تا چند روز به رنگ سبز درمی‌آورد (حکیم مؤمن، همانجا؛ انطاکس، ج ۱، ص ۱۴۰). طبخ نیز گرم و خشک است (همانجاها؛ برای توضیحات بیشتر ۳ عقیلی علوی شیرازی، ص ۳۴۸).

منابع: ابن‌سینا؛ ابن‌فضل‌الله عمری، مسالک الألبان فی مسالک الأمصار، سفر ۲۰، چاپ عکسی از نسخه خطی کتابخانه طوقانی سرای استنبول، مجموعه روان کوشکی، ش ۱۶۶۸، چاپ فؤاد سرگین، فرونگلورت ۱۹۸۹/۱۲۰۹؛ ارسطو، أجزاء الحیوان، ترجمه [من الیونانیة الی العربیة] یوحنا بن بطریق، چاپ عبدالرحمان بدوی، کویت ۱۹۷۸؛ همو، طباع الحیوان، ترجمه یوحنا بن بطریق، چاپ عبدالرحمان بدوی، کویت ۱۹۷۷؛ علی بن حسین انصاری شیرازی، اختیارات بدیمی (قسمت مفردات)، چاپ محمدتقی میر، تهران ۱۳۷۱؛ ش؛ دارودین عمر انطاکس، تذکره اولی الألباب [و] الجامع للمعجب السحاب، [قاهره] ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ تقی‌الدین محمد بن محمد فوحیدی بلیانی، سرمد سلیمانی، چاپ محمود مدبری، تهران ۱۳۶۴؛ ش؛ بدرالدین ابراهیم، فرهنگنامه زلفان‌گویا و جهان پویا = فرهنگ لغات فرس (پنج بخش)، چاپ حبیب‌الله طالبی، تهران ۱۳۸۱؛ ش؛ عمرو بن بحر جاحظ، کتاب الحیوان، چاپ عبدالسلام محمد هارون، مصر [?] ۱۳۸۵-۱۳۸۹/۱۹۶۵-۱۹۶۹، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ موهوب بن احمد جوالیقی، المعرب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم، چاپ احمد محمد شاکر، [قاهره] ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ حکیم مؤمن؛ بیلین علی خاقانی، دیوان، چاپ ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۷۸؛ ش؛ محمد بن موسی دمیری، حیاة الحیوان الکبری، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۰، چاپ الفست قم ۱۳۶۴؛ ش؛ محمد بن ایوب ذنیسری، نوادر التبادر لتحفة البهادر، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه و بیرج افشار، تهران [?] ۱۳۵۰؛ ش؛ دیوسکوریدس، هیولی الطب فی الحشائش و السموم، ترجمه یحیی بن بیل و اصلاح منین بن اسحاق، چاپ سوار

حارث بن یزید و ابن عماد، ج ۱، ص ۶۷ حارث بن یزید ذکر کرده‌اند که صحیح نیست) و از این رو، وی را ریاحی، یربوعی، خنظلی و تمیمی خوانده‌اند. (سه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۸۹؛ دینوری، ص ۲۴۹؛ طبری، ج ۵، ص ۴۲۲). خاندان حرّ در زمان جاهلیت و در دوره اسلام از بزرگان بودند (سه سماوی، ص ۲۰۲). تاریخ تولد حرّ معلوم نیست؛ اگر گزارشهای حاکی از حضور پسران وی در واقعه کربلا (سه ادامه مقاله) صحت داشته باشد، وی احتمالاً در سالهای نخست هجری به دنیا آمده است. درباره زندگی حرّ اطلاعات اندکی وجود دارد. وی در سال ۶۰، یکی از شناخته‌شده‌ترین جنگاوران کوفه بود (سه طبری، ج ۵، ص ۳۹۲، ۴۲۷؛ ابن کثیر، ج ۸، ص ۱۹۵). در برخی منابع، به اشتباه، از وی با عنوان صاحب شرطه عیدالله بن زیاد، حاکم کوفه، یاد شده است (سه ابن جوزی، ج ۵، ص ۳۳۵؛ ابن وردی، ج ۱، ص ۲۳۱). با این حال، انتصاب وی به فرماندهی بخشی از سپاه اعزامی عیدالله بن زیاد (که از قبایل تمیم و همدان بودند) برای مواجهه با امام حسین علیه السلام (طبری، ج ۵، ص ۴۲۲) و نیز انضباط نظامی و پایبندی‌اش به اجرای دقیق فرمانهای حکومتی (سه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲؛ دینوری، ص ۲۵۲؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۳-۴۰۲)، حضور او را به عنوان صاحب منصبی نظامی (نه لزوماً صاحب شرطه) در دستگاه حکومتی ابن زیاد تأیید می‌کند. این ظن به‌ویژه از آنرو تقویت می‌شود که وی ظاهراً با سیاست میانه‌ای نداشته و در هیچ منبری از عقیده حرّ یا موضع‌گیری سیاسی‌اش در اوضاع پرتنش کوفه در سال ۶۰ سخنی به میان نیامده، فقط بلعمی، در روایتی قابل تردید، او را از شیعیانی دانسته است که تشیع خود را مخفی می‌کردند (ج ۴، ص ۷۰۴).

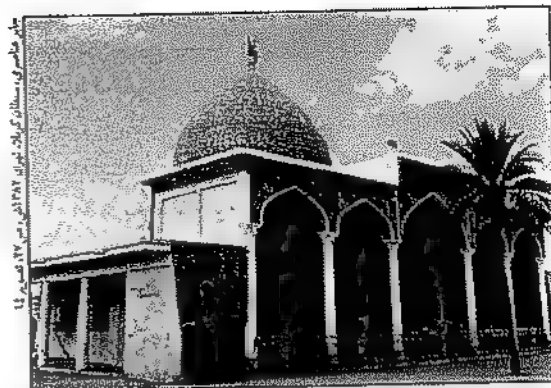
چون عیدالله بن زیاد از حرکت امام حسین به سوی عراق خبر یافت، حُصَین بن تمیم، صاحب شرطه کوفه، را به قادیسه فرستاد. حصین نیز حرّ را با هزار سپاهی، به منزله مقدمه سپاه، از قادیسه روانه کرد. امام حسین در ذی حُثم با حرّ و سپاهش رویه‌رو شد (بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۰؛ قس مفید، ج ۲، ص ۶۹، ۱۷۸؛ الخطب خوارزم، ج ۱، ص ۳۲۷، ۳۳۰). تصریح منابع بر آن است که حرّ نه برای جنگ بلکه صرفاً برای انتقال امام نزد ابن زیاد اعزام شده بود و از این رو با سپاهانش رو در روی توقفگاه کاروان امام صف‌آرایی کرد (سه بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲؛ دینوری، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ مفید، ج ۲، ص ۸۰؛ الخطب خوارزم، ج ۱، ص ۳۳۲). به‌رغم این صف‌آرایی خصمانه، واکنش امام صلح‌آمیز بود، چنان‌که به یارانش دستور داد سپاهیان حرّ و اسبانشان را سیراب کنند. چون حرّ ابراز تمایل کرد که با یارانش در نماز به امام اقتدا کند، امام پذیرفت و متعاقباً، با یادآوری مکاتبات و درخواستهای مکرر کوفیان مبنی

۱. دیویر و فلیاس تیرس، تطوان ۱۹۵۲؛ محمد بن زکریا رازی، کتاب الحماوی فی الطب، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۴-۱۳۹۳/۱۹۵۵-۱۹۷۳؛ احمد وصفی زکریا، حیوانات و طیور بلاد الشام فی سوريا و فلسطين و الأردن و لبنان، ضبط و تقدیم احمد غسان سبانو، دمشق ۱۹۸۳/۱۴۰۲؛ مصلح بن عبدالله سعدی، کلیات سعدی، چاپ محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۶۳؛ محمدلوف سلوم، معجم الکلمات الأکدیه فی اللغات الشرقیة القديمة و الإغریقیة و اللاتینیة، بیروت ۲۰۰۳؛ یحیی بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، چاپ حسین نصر، تهران ۱۳۷۳؛ شاکر هادی شکر، الحیران فی الادب العربی، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ عاشق، فرهنگ لسان الشعراء، چاپ نذیر احمد، دهلنو ۱۲۷۴؛ عقیلی علوی شیرازی؛ ادوار شالب، الموسوعة فی علوم الطبیعة، بیروت ۱۹۸۸؛ زکریا بن محمد قزوینی، صحایب المخلوقات و غرائب الموجودات (تحریر فارسی)، چاپ نصرالله سبرخی، [تهران] ۱۳۶۱؛ ابراهیم قوام فاروقی، شرقنامه منیری، یاهو! فرهنگ ابراهیمی، ج ۱، چاپ حکیمه دیرلان، تهران ۱۳۸۵؛ شمس‌الدین سعد سلمان، دیوان، چاپ غلامرضا رشیدپاشا، تهران ۱۳۶۲؛ شمس‌الدین نسف، مسطور، معجم الحیران، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ رفائیل نطله، غرائب اللغة العربیة، بیروت ۱۹۶۰

G. C. Akani, O. K. Ogbalu, and L. Luiselli, "Life-history and ecological distribution of chameleons (Reptilia, Chamaeleonidae) from the rain forests of Nigeria: conservation implications", *Animal biodiversity and conservation*, vol. 24, no.2 (2001); Aristoteles, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N. J. 1995; E. N. Arnold, "A key and annotated check list to the lizards and amphisbaenians of Arabia", in *Fauna of Saudi Arabia*, vol.8, ed. W. Bülthiker and F. Krupp, Basle, Switzerland: Pro Entomologia c/o Natural History Museum, 1986; Anthony Herrel, Juy J. Meyers, and Peter Aerts, "Functional implications of supercontracting muscle in the chameleon tongue retractors", *The Journal of experimental biology*, vol.204 (2001); Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1977.

/ شماره محمدی فر /

حُربین یزید ریاحی، فرمانده بخشی از سپاه عیدالله بن زیاد در واقعه کربلا، که به سبب ندامت از اقدام خود و پیوستن به امام حسین علیه السلام، نزد شیعیان حرمتی خاص دارد. حربین یزید بن ناجیه بن قُتَیب بن عتاب بن حارث بن عمرو بن هَمام بن بنو ریاح بن یربوع بن خنظله، از تیره‌های قبیله تمیم ۱۰، متب است (ابن کلی، ج ۱، ص ۲۱۳، ۲۱۶؛ دواداری، ج ۴، ص ۸۷، ۸۹ نام وی را جریر بن یزید، یافعی، ج ۱، ص ۱۰۸



بقعه منسوب به حزین یزید ریاحی، واقع در نزدیکی کربلا (عکس از ویدئو)

بر عزیمت امام به کوفه و در درست گرفتن زمام امور، تصریح کرد که چنانچه کوفیان از خواست خود پشیمان شده‌اند، باز می‌گردد. حرّ از وجود چنین مکاتباتی اظهار بی‌اطلاعی کرد و گفت که او و همراهانش در زمره نویسندگان نامه‌ها نبوده‌اند و وی مأموریت دارد امام را به کوفه نزد ابن‌زیاد ببرد. چون امام با یاران خویش عزم بازگشت به مدینه نمود، حرّ سماعت کرد و پیشنهاد نمود که امام راهی غیر از راه کوفه و مدینه در پیش گیرد تا وی بتواند از ابن‌زیاد کسب تکلیف کند. آنگاه امام حسین و یارانش در مسیر عذیب و قادسیه حرکت کردند و حرّ نیز همراه آنان بود (بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۲-۴۷۳؛ دینوری، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ مفید، ج ۲، ص ۷۸-۸۰).

حرّ اگرچه مأمور جنگ نبود، از همان ابتدا احتمال وقوع درگیری با امام حسین آزارش می‌داد و حتی گفته‌اند به امام هشدار داد که اگر بجنگ حتماً کشته خواهد شد، اما امام پاسخ داد که از مرگ و شهادت در راه خدا ترسی ندارد. در عذیب چهار تن از یاران امام از کوفه نزد حضرت رسیدند. حرّ قصد دستگیر کردن یا بازگرداندن آنان را داشت، اما امام مانع شد. آنان از وخاست اوضاع کوفه، کشته شدن قیس بن مسهر صیداوی (فرستاده امام به کوفه) و آماده شدن سپاهی بزرگ برای جنگ با امام خبر دادند (بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۳-۴۷۴؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ الخطیب خوارزم، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲). از سوی دیگر، توافق حرّ با امام، در روز دوم محرم (قس دینوری، ص ۲۵۳؛ اول محرم) پایان یافت؛ دو گروه به روستای نینوا رسیده بودند که نامه ابن‌زیاد به دست حرّ رسید مبنی بر آنکه بر امام و یارانش سخت بگیرد و آنان را در زمینی بی‌آب و علف و بی‌حصار متوقف کند (دینوری، ص ۲۵۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ مفید، ج ۲، ص ۸۱-۸۲؛ قس الخطیب خوارزم، ج ۱، ص ۳۳۲). حرّ، که در تنگنا قرار گرفته و پیک ابن‌زیاد به مراقبت و جاسوسی او گماشته شده بود، به‌ناچار کاروان امام را متوقف

کرد و درخواست امام و یارانش را مبنی بر اردو زدن در روستای نینوا (یا غاضریه یا شقیه / شقیه) در همان حوالی نپذیرفت. امام ناگزیر در کربلا (بنابر پاره‌ای روایات، نزدیک روستای عفر)، در نزدیکی رود فرات، اردو زد (دینوری، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ طبری، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۸۲؛ الخطیب خوارزم، همانجا).

حرّ اگرچه اقدامی سخت‌گیرانه کرد، اما رفتارش با امام محترمانه بود (حتی یک بار با اشاره به حرمت خاص فاطمه زهرا سلام‌الله علیها از پاسخگویی به امام احتراز کرد - بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۳؛ طبری، ج ۵، ص ۴۰۲). وی، که همچنان به برقراری صلح امید داشت، با رسیدن لشکر چند هزار نفری عمر بن سعد به کربلا و عزم کوفیان برای جنگ با امام حسین، شگفت‌زده شد (برای اطلاع از گفتگوی حرّ با عمر بن سعد و پاسخ عمر بن سعد مبنی بر برپایی جنگی هولناک - مفید، ج ۲، ص ۹۹؛ الخطیب خوارزم، ج ۲، ص ۱۲). برای حرّ، که از شنیدن سخنان امام حسین سخت متأثر و مقلب شده بود (بخطیب خوارزم، همانجا)، مشاهده عهدشکنی و جنگ‌طلبی کوفیان، بی‌توجهی آنان به خطابه‌های مکرر امام (از اول تا دهم محرم) و معانعتشان از دسترسی امام و یارانش به آب، تردیدی باقی نگذاشت که دسیسه‌ای ناگوار در حال شکل‌گیری است. ازاین‌رو، در تغییر جبهی آشکار، در روز دهم محرم لشکرش را رها کرد و به امام حسین پیوست. گفته‌اند که وی با حالی پریشان با امام مواجه شد و با اذعان به اینکه هرگز گمان نمی‌کرده است که کوفیان کار را به جنگ بکشانند، طلب بخشش کرد. امام برایش استغفار نمود و فرمود که تو در دنیا و آخرت آزادمرد هستی (بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۵-۴۷۶، ۲۷۹؛ طبری، ج ۵، ص ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۲۷-۴۲۸؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ الخطیب خوارزم، ج ۲، ص ۱۲-۱۳؛ قس ص ۱۴، که جمله امام درباره حرّ را پس از کارزار وی می‌داند).

تغییر موضع این فرمانده او شد سیاه ابن‌زیاد چنان شگفت‌آور بود که برخی در تبیین علت آن، به عواملی چون بشارت سروش غیبی به حرّ یا رؤیای صادقه او متوسل شده‌اند (باین بابویه، ص ۲۱۸؛ ابن‌نما، ص ۵۹؛ حائری خراسانی، ص ۹۶)، که البته چنین وجهی، صرف‌نظر از صحت و سقم آن، از ارزش انتخاب حاس و دشوار حرّ نمی‌کاهد (نیز - بیضون، ج ۱، ص ۶۷۸-۶۷۹، که تربیت صحیح حرّ را مؤثرترین عامل در تصمیم‌گیری او دانسته است). برخی سخنان وی، در استانه پیوستن به امام، نیز بر انتخابی بودن کار او صحه می‌گذارد، از جمله اینکه گفته بود خود را میان بهشت و جهنم مخیر می‌بینم و به خدا اگر پاره پاره‌ام کنند و بسوزانند، چیزی را بر بهشت نمی‌گزینم (برای اطلاع بیشتر - بلاذری، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۹۹؛ الخطیب خوارزم، ج ۲، ص ۱۲). زمان توبه حرّ تا شهادت وی چندان به

عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۲۱۲: ابن طاووس، مقتل الحسين عليه السلام، المسمى باللعوف فی قتلى الطفوف، قم [۱۳۱۷]: ابن عماد، ابن کثیر، البداية و النهایة، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ابن کلی، جمهرة النسب، ج ۱، چاپ ناجی حسن، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷: ابن عماد، مشیر الاحزان، قم ۱۴۰۶: ابن وردی، تاریخ ابن الوردی، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹: موفی بن احمد، خطب خوارزم، مقتل الحسين عليه السلام للخوارزمی، چاپ محمد سماری، [قسم] ۱۳۸۱ ش: عبدالعلی ادیب الملک، سفرنامه ادیب الملک به عتبات (دلیل الزائرین)، چاپ مسعود گلزاری، تهران ۱۳۶۴ ش: امین: احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، چاپ محمود فردوس المظفر، دمشق ۱۹۹۶-۲۰۰۰: محمد بن محمد بلعی، تاریخنامه طبری، چاپ محمد روشن، تهران ۱۳۸۰ ش: لیب یضون، موسوعة کربلاء، بیروت ۲۰۰۶/۱۴۲۷: نعمت الله بن عبدالله جزیری، الانوار الثمانيّة، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴: هادی حائری خراسانی، القول السدید بشأن الحرّ الشهید، چاپ محمدتقی حسینی جلالی، نجف ۱۳۹۲/۱۹۷۴: محمدحسین حسینی جلالی، خاک پا کتان: تاریخ آوازه‌های خاندان پیامبر علیهم السلام و صحابه خاص آن، ترجمه قریبعلی اسماعیلی، مشهد ۱۳۸۰ ش: حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده: ابوبکر بن عبدالله دواذری، کنزالدور و جامع الفروع، ج ۴، چاپ کونیهل کراف و اریکا گلاس، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۵: احمد بن داوود دینوری، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمنعم عامر، مصر [۱۹۵۹/۱۳۷۹]، چاپ الکتاب بغداد [بی تا]: محمد سماری، ابصارالعین فی انصارالحسین علیه السلام، چاپ محمدجعفر طبعی، [قسم] ۱۳۷۷ ش: محمد مهدی شمس الدین، انصارالحسین: دراسة عن شهداء ثورة الحسين، الرجال و اللذلات، [بیروت] ۱۹۸۱/۱۴۰۱: طبری، تاریخ (بیروت): حسین بن علی کاشفی، روضة الشهداء، چاپ محمد رمضان، [تهران] ۱۳۴۱ ش: مکیه: محمد بن محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم ۱۳۱۳: حسین بن محمدتقی نوری، لؤلؤ و مرجان: در آداب اهل منبر، تهران ۱۳۷۹ ش: عبدالله بن اسد یلمی، مرآة الجنان و عبرة القیطان، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۷.

/ سیده رقیه میرابوالقاسمی /

حربی - دار الاسلام (۱): کفر

حربی، ابواسحاق ابوالهیم بن اسحاق، عالم و محدث حنبلی خراسانی الاصل ساکن بغداد، در قرن سوم، به نوشته خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۲۳)، حربی در ۱۹۸ به دنیا آمده است. عموم شرح حال نگاران بعدی نیز بخش عمده مطالب خود را درباره حربی به نقل از او آورده‌اند (برای نمونه س: ابن ابی یعلی، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۵؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۸؛ قطعی، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۸)، اصل حربی از مرو بود، ولی در بغداد سکونت داشت (خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۲۳-۵۲۴). به نوشته خطیب بغدادی (همانجا)، مادر حربی از قبیله تغلبیه بود. سبب شهرت او به حربی، طبق گفته خود او اقامتش

طول نینجامید. بنابر روایتی، حرّ از امام تقاضا کرد که چون نخستین کسی بوده که بر امام خروج کرده، امام اجازه دهد که نخستین مبارز و شهید باشد (س: ابن اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۰۱؛ الخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۳). وی بلافاصله پس از پیوستن به امام، راهی میدان نبرد شد و پس از گفتگوی دوباره و بی نتیجه با عمر بن سعد و ذکر سخنانی در تقیّح رفتار زشت کوفیان، رجزگویان با آنان جنگید و سرانجام، پس از چندین نوبت نبرد، به شهادت رسید (س: بلاذری، ج ۲، ص ۴۷۶، ۴۸۹، ۴۹۴، ۵۱۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۲۹-۴۳۴، ۴۳۵-۴۳۷، ۴۴۰-۴۴۱؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ نیز س: کربلاء، واقعه).

بنابر برخی منابع متأخر، پسران و برادر و غلام حرّ نیز هم‌زمان با حرّ به امام حسین پیوستند و در واقعه کربلاء به شهادت رسیدند (س: الخطب خوارزم، ج ۲، ص ۱۳؛ کاشفی، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ حائری خراسانی، ص ۱۲۰-۱۲۷؛ قس شمس الدین، ص ۸۴-۸۵)، اما ابن مطلب، به سبب اشاره نشدن به آنها در منابع مقدم، چندان دودخور اعتماد نمی‌نماید. درباره اعقاب حرّ نیز اشاراتی در دست است. حمدالله مستوفی (ص ۸۱۱-۸۱۲) بر آن است که خاندان مستوفیان قزوین، که وی به آن تعلق دارد، از اعقاب حرّ بن یزید ریاحی‌اند (درباره نسبت خاندان حرّ عاملی به حرّ بن یزید س: حرّ عاملی*). به گفته امین (ج ۱، ص ۶۱۳)، گروهی از قبیله حرّ، پس از واقعه کربلاء، جسد وی را در مکانی دورتر از سایر شهدا به خاک سپردند. در قرن دهم، مزار حرّ شناخته شده بود و گفته شده است که شاه اسماعیل اول صفوی بقعه‌ای بر آن بنا نهاد (س: جزایری، ج ۳، ص ۲۶۵-۲۶۶). در دوره قاجار، سادر آقاخان محلاتی اقدام به تعمیر بقعه نمود و نیز صحنی قلعه‌مانند برای آن بنا نهاد تا، در مقابل خطر راهزنان، مأمنی برای زائران باشد (ادیب الملک، ص ۲۱۳). در ۱۳۲۵ حسین خان شجاع السلطنه مرقد حرّ را بازسازی کرد و در ۱۳۳۰ سید عبدالحسین کلیددار، ایوان آرامگاه او را مرمت کرد (حسینی جلالی، ص ۹۷). امروزه این مزار، در چند کیلومتری بارگاه امام حسین (از سمت مغرب)، قرار دارد که بر آن قبه و بارگاهی برپاست (امین، ج ۴، ص ۶۱۴؛ شمس الدین، ص ۱۴۲)، اما درباره صحت انتساب این مزار به حرّ تردید وجود دارد. برخی، ضمن رد این انتساب، برآن‌اند که وی در کنار دیگر شهدای کربلاء و در نزدیکی امام حسین مدفون است (س: مفید، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۲۶؛ نوری، ص ۱۰۶)، لیکن به نظر سید محسن امین (ج ۱، ص ۶۱۳) شهرت این مزار و تقدیر مردم به زیارت آن، غیر مستند نیست.

منابع: ابن اعثم کوفی، کتاب الفتن، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱: ابن بابویه، الامالی، قم ۱۴۱۷: ابن جوزی، المستظلم فی تاریخ الملوك و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر

در محله حریه، در بخش غربی بغداد، بوده است (سمعی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۷؛ برای وجه نام‌گذاری این محله به یاقوت حموی، ذیل «حریه»). دربارهٔ مراحل اولیهٔ زندگی حریری اطلاعاتی در دست نیست. به نوشتهٔ خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۲۴)، حریری اموال فراوانی را که به ارث برده بود، صرف یادگیری حدیث کرد.

از مقایسهٔ سال ولادت حریری با تاریخ وفات استادش حسن بن موسی بغدادی در ۲۱۰، در می‌یابیم که حریری از حدود ده سالگی به فراگیری دانش حدیث پرداخته است (حریری، ۱۴۰۱، مقدمهٔ حمد جاسر، ص ۱۷، ۵۰). برخی مشایخ حریری، ابونعیم فضل بن دکین^۱، علی بن جعد جوهری^۲، احمد بن حنبل^۳، و محمد بن مقاتل مروزی بودند (خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۲۲؛ برای فهرست کاملی مشایخ وی به حریری، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۳۸-۸۳). حریری همانند دیگر حنبلیان بغداد (برای نمونه به ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۷۸، ۸۱، ۹۵)، مسوعات خود از احمد بن حنبل را به‌نام المسائل نقل کرده که ابوالحسن محمد بن ابی‌یعلی فراء نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته (به همان، ج ۱، ص ۲۱۹) و برخی مطالب آن را نقل کرده است (به همان، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳). از حریری کسان بسیاری حدیث نقل کرده‌اند، از جمله محمد بن علی بن خلون مقرئ، ابوبکر بن مالک قطیعی، عبیدالله بن احمد بن یحیی و برخی عالمان نحوی چون ابوبکر محمد بن قاسم انباری، و ابوعمر زاهد مشهور به غلام ثعلب (خطیب بغدادی، همانجا؛ قطیعی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ برای فهرست راویان حریری به حریری، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۴۰-۲۵۳). در منابع رجالی، حریری را محدثی ثقه، صادق و خبره وصف کرده و زهد و تقوای او را ستوده‌اند (به خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۲۷؛ ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۲۶، ۲۳۱-۲۳۲). وی در ۲۱ ذیحجه ۲۸۵ در بغداد درگذشت و در خانه‌اش به خاک سپرده شد (خطیب بغدادی، همانجا؛ سمعی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۸).

برخی تألیفات منسوب به حریری که نسخه‌ای از آنها باقی نمانده عبارت‌اند از: کتاب الادب، کتاب المقازی، کتاب التیمم (ابن ندیم، ص ۲۸۷)، دلائل النبوة، کتاب الحمام، ذم الغيبة، سجود القرآن (ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۱۹)، کتاب السروی (خطیب بغدادی، ج ۶، ص ۵۳۲؛ حریری، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۲۴-۲۲۶؛ به حریری، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۲۱-۲۳۹). ذهبی در تذکره الحفاظ (ج ۲، ص ۵۸۵) به در اختیار داشتن برخی آثار حریری اشاره کرده است. همچنین برخی آثار او در اختیار ابن حجر عسقلانی بوده است (به ج ۱، ص ۲۸۸، ج ۲، ص ۳۵۵، ۳۷۵، ۳۹۹).

حمد جاسر (حریری، ۱۴۰۱، مقدمه، ص ۲۶۲-۲۷۰)

نسخه‌ای، که آغاز آن افتاده بوده است، به‌نام کتاب المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزيرة را یا ذکر دلایلی کتاب المناسک حریری دانسته و متن تصحیح شدهٔ آن را نیز مستتر کرده است (ریاض ۱۳۸۹/۱۹۶۹). عاید در مقدمهٔ خود بر غریبه‌الحدیث حریری (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۸-۴۷)، دلایلی بر عدم قطعیت انتساب متن چاپ شدهٔ مذکور به حریری آورده است (برای تداول روایت المناسک به سمعی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۲).

از دیگر آثار حریری، اکرام الفیف (۱۳۱۹ و ۱۴۰۱) در قاهره چاپ غیرانتقادی شده است. از این کتاب نسخه‌ای در کتابخانهٔ عاشر افسندی شهر سلیمانیه به شمارهٔ ۶۶۷ و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ استانبول (مجموعهٔ ۲۳۷، گ ۱۰۱-۷۹) موجود است (حریری، ۱۴۰۱، مقدمهٔ حمد جاسر، ص ۲۲۲). از اثر دیگر حریری، یعنی انتفاع الاسماء باهداء التلاوات و الصلوات و سائر الکریات، نسخه‌ای در کتابخانهٔ رشیدافندی (مجموعه ۱۵۹، رسالهٔ ۲، گ ۱۵۹ الف - ۱۸۵ الف) موجود است (ششن، ص ۳۸۲).

مهم‌ترین و معروف‌ترین کتاب حریری، غریبه‌الحدیث است (به ابن‌ندیم؛ قطعی، همانجا) و خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۲۳) از آن یاد کرده است. شیوهٔ متداول در غریب الحدیث‌نگاری پیش از حریری، خاصه روش ابوعبید قاسم بن سلام هروی، بر اساس اصل مستندویسی (گرفاوری احادیث حاوی واژه‌های غریب از هر یک از اصحاب و شرح آن) بود اما حریری، با تلفیق این شیوه و روش الفبایی لغویان، طریقی جدید در غریب‌الحدیث‌نگاری پدید آورد (مسعودی، ص ۹۴-۹۸). وی، همچنین ضمن بهره‌گیری از آثار پیش از خود، اثری جامع‌تر در غریب‌الحدیث تألیف کرد کتاب وی در پنج مجلد تألیف شده و مشتمل بر تمام احادیثی بوده که لفظی غریب در آنها وجود داشته است. براساس وصف ابن‌خیر اشبیلی (ص ۱۹۴) از کتاب حریری، می‌توان دریافت که حریری از اتمام این تألیف قراغت نیافته است (حریری، ۱۴۰۵، ج ۱، همان مقدمه، ص ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۴۰۱، همان مقدمه، ص ۲۲۸). به‌نوشتهٔ عاید (حریری، ۱۴۰۵، ج ۱، مقدمه، ص ۵۵)، این گفتهٔ اشبیلی به‌سبب رواج نسخه‌ای ناقص از کتاب حریری در اندلس بوده است. ابن‌ندیم (همانجا) کتاب غریبه‌الحدیث را وصف کرده است. حریری، به دلیل اعتقاد به باورهای اهل حدیث دربارهٔ افضلیت خلفا، کتاب خود را نیز به همین‌گونه آغاز کرده است (به همانجا). وی ابتدا متن حدیث را با سلسله سند کامل نقل کرده، سپس به بیان معنای کلمهٔ غریب پرداخته و آنچه در توضیح آن از صحابه و تابعین نقل شده آورده و در مواردی از قرآن و اشعار عرب شواهدی ذکر کرده است. عاید (حریری، ۱۴۰۵، ج ۱، مقدمه، ص ۹۲-۱۵۲) به تفصیل از

۱۲۲۲؛ عبدالقادی مسعودی، «سیر تدوین غریب الحدیث»، فصلنامه علمی - تخصصی حدیث، سال ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸)؛ یاقوت حموی، / ملیحه خودکار /

حریری بغدادی، عبدالغنی بن زهریر بن زهریر بن حلوی، کنیه اش ابوالعز، حافظ و محدث قرن ششم. او در حدود سال ۵۰۰ در محله حریریة بغداد (یا قوت حموی، ذیل «الحریریة»؛ ابن نجار، ج ۱۶، ص ۴)، متولد شد. از قاضی ابوالحسن نزاری معروف به ابن ابی یعلی* صاحب طبقات الحنابلة (ابن رجب، ج ۱، ص ۱۷۷)، فقه فراگرفت و در حدیث از محضر استادانی چون ابوغالب احمد بن حسن البنا، صاحب مشیخه در حدیث، ابومصور عبدالرحمان بن محمد قزاز معروف به ابن زریق و ابوالبرکات عبدالوهاب بن مبارک انماطی بهره برد (ابن عساکر، ج ۳۷، ص ۱۳۴؛ ابن نقطه، ص ۳۸۸-۳۸۹).

اهتمام او به حدیث چنان بود که به جز مشایخ، از هم طرازان خود نیز روایاتی شنید (علیمی حنبلی، ج ۳، ص ۲۹۲) و بر اثر این کوششهای علمی بود که یکی از بزرگان حنبلی در شام به شمار آمد. به گفته ابن عماد (ج ۴، ص ۲۷۵)، وی در ۳۸ سالگی مجلس حدیثی در آنجا دایر کرد. چون وی از مشایخ حدیث بود، به عده ای اجازه روایت حدیث داد، از جمله به عبدالغنی جماعلی* (ابن رجب، ج ۱، ص ۳۵۵). وی در ۱۳ محرم ۵۸۳ در زادگاهش درگذشت و جنازه اش را در کنار قبر احمد بن حنبل دفن کردند (ابن نقطه، ص ۳۸۹).

به گفته ذهبی (۱۹۸۴، ج ۴، ص ۲۹۴)، گرچه وی در حدیث موثق بوده، اما به دلیل بیضاعت اندک علمی، اشتباهاتی کرده است. ابن جوزی (۱۳۹۸، ص ۵۱) دانش حریری را در حدیث ناچیز و وی را در فهم حدیث صحیح از غیر صحیح ناتوان دانسته و روش او را در حدیث عوامانه و متعصبانه تلقی کرده است (نیز سه همو، ۱۴۰۳، ص ۷۱). در عین حال، او را فردی صالح، راست کردار و امین وصف کرده اند (سه ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۲۱، ص ۱۶۰؛ ابن رجب، همانجا). ابن حنبلی، واعظ و مفسر و فقیه حنبلی در شام، به زهد و ورع وی اشاره کرده و گفته است وقتی او را دیدم، احمد بن حنبل در ذهنم مجسم شد (سه ابن رجب، همانجا).

حریری، به پیروی از استاد خود ابن بناء، کتابی تألیف کرد که براساس آن لعن یزید بن معاویه جایز نیست و در ملاقات با خلیفه عباسی، ناصر لدین الله، نیز از این نظریه دفاع کرد (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۵۶۲؛ ابن کثیر، ج ۱۲، ص ۳۲۸؛ ابن رجب، ج ۱، ص ۳۵۶). به همین دلیل، بین او و ابن جوزی نزاع سختی درگرفت و ابن جوزی کتاب الرد علی المتعصب العنید را در پاسخ

ویژگیهای این کتاب، با ذکر شواهد گوناگون، بحث نموده است. مفصل بودن کتاب و مباحث آن، سبب دشواریابی احادیث و مهجور ماندن کتاب شده، اما اثر او همچنان مورد استفاده محدثان بوده و کسانی چون ابویکر محمد بن قاسم انباری، ابومصور محمد بن احمد ازهری و ابوعبید بکری از آن مطالبی نقل کرده اند (سه همان مقدمه، ص ۷۹-۵۸). همچنین عاید (همان، ص ۹۱-۸۰) نمونه هایی از تأثیر کتاب حریری را در تألیف کتابهای غریب الحدیث پس از او نقل کرده است. ابن اثیر در النهاية فی غریب الحدیث و الاثر (ج ۱، ص ۱۰)، ضمن ستودن غریب الحدیث حریری، مفصل بودن کتاب را علت مهجور ماندن آن ذکر کرده، اما به کامل و جامع بودن آن اشاره کرده و خود در تألیف کتابش از آن بهره برده است. بنابر تحقیق سلیمان بن ابراهیم عاید (حریری، ۱۴۰۵، ج ۱، مقدمه، ص ۱۵۳)، تنها نسخه موجود از غریب الحدیث، نسخه ای ناقص از بخش پنجم کتاب در کتابخانه ظاهریة دمشق (موجود در «مکتبة الاسلام») است و خود وی متن انتقادی آن را منتشر کرده است (مکه ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵). دُخسَیل بن صالح لحیدان در مقاله ای (ص ۶۹-۲۱۸) به بررسی و تخریج برخی احادیث صریح غریب الحدیث حریری پرداخته است. حریری شعر نیز می سروده و خطیب بغدادی (ج ۶، ص ۵۳۵-۵۳۷) نمونه هایی از اشعار وی را نقل کرده است.

منابع: ابن ابی یعلی، طبقات الحنابلة، چاپ عبدالرحمان بن سلیمان عثیم، ریاض ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ صلاح بن محمد بن عوفیه، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن حجر عسقلانی، المجموع المؤسس للمعجم المفهرس، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشی، بیروت ۱۴۱۲-۱۴۱۵/۱۹۹۲-۱۹۹۴؛ ابن ندیم (تهران)؛ محمد بن خیر اشبیلی، فهرسة مارواه عن شیوخه من اللوایین المصنفة فی شروبه العلم و انواع المعارف، چاپ فرانسیسکو کودا و روبرتا تاراگو، ساوگوسا ۱۸۹۳، چاپ آلت بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ ابراهیم بن اسحاق حریری، غریب الحدیث، چاپ سلیمان بن ابراهیم عاید، مکه ۱۴۰۵/۱۹۸۵ همو، کتاب المناسک و اماکن طرق الحج و معالم الجزيرة، چاپ حمد جاسر، ریاض ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ خطیب بغدادی؛ محمد بن احمد ذهبی، کتاب تذکرة الحفاظ، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۸-۱۳۹۰/۱۹۶۸-۱۹۷۰؛ عبدالکریم بن محمد سمعانی، الانساب، چاپ عبدالله عمر یسارودی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸ همو، التححیر فی المعجم الکبیر، چاپ منیر ناجی سالم، بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ رمضان شبن، مختارات من المخطوطات العربیة النادرة فی مکتبات ترکیا، استانبول ۱۹۹۷؛ علی بن یوسف قطی، انباء الرواة علی انباء النحاة، چاپ محمد اسو الفصیل ابراهیم، ج ۱، قاهره ۱۳۶۹/۱۹۵۰؛ دخیل لحیدان، «الاحادیث المرفوعة فی کتاب غریب الحدیث للامام الحریری (۱۹۸۵ هـ) من باب «رواه» الی نوبة باب «شفت» دراسة و تخریجاً، مجلة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ش ۲۴ (ربیع الآخر

او نوشت و در آن ادعاهای حربی را، از جمله قبول ولایت عامه یزید، وجوب اطاعت از امام ظالم و طرفداری بی دلیل و ناموجه از یزید، مردود شمرده (ص ۱۲، ۶۷، ۷۱). به عقیده ذهبی (۱۴۰۹-۱۴۰۱، همانجا)، این کتاب حربی، عجیب است و از کم اطلاعی نویسنده آن حکایت دارد.

عبدالمغیث حربی، به پیروی از ابوعلی بزدانی، در اثبات اقتدای پیامبر اکرم در نماز به ابوبکر دو کتاب نوشت (ابن رجب، ج ۱، ص ۳۵۷). در این زمینه هم ابن جوزی با نگارش کتاب آفة اصحاب الحديث در ردّ عبدالمغیث حربی، از آن انتقاد کرد و بر احادیث مورد استناد حربی، از لحاظ سند و مضمون، خدشه وارد ساخت (ص ۷۴، ۷۶، ۱۰۸، ۱۱۰-۱۱۱). ابن جوزی در این اثر (ص ۱۰۶) بر آن بود که بین درک حربی از مذهب حنبلی با حقیقت آن تفاوت بسیاری وجود دارد.

الانتصار لمسند الامام احمد کتاب دیگری از حربی است. چنانکه از نام آن پیداست، حربی عقیده داشت تمام احادیث مسند امام احمد بن حنبل صحیح اند. ابن جوزی در این مورد هم، با او و افراد دیگری که قائل به این نظر بودند مخالفت کرده است (ابن رجب، همانجا).

گفته شده حربی کتابی در تحریم غنا و آلات لهو به نام الدلیل الواضح لی النهی عن ارتکاب الهوی الفاضح داشته که در آن به تحریم دف در هر حال، تصریح کرده است (علیمی حنبلی، ج ۳، ص ۲۹۴؛ نیز به ابن رجب، همانجا). کتاب دیگری به نام حیاة النضر از او گزارش شده که در پنج جزء بوده است (ابن رجب، همانجا). از هیچ یک از کتابهای وی اثری در دست نیست.

منابع: ابن اثیر، ابن جوزی، آفة اصحاب الحديث، چاپ علی حسینی میلانی، تهران [۱۳۹۸؟]؛ همو، کتاب الرد علی المتعصب الیه، چاپ محمد کاظم محمودی، [بی جا] ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن رجب، کتاب الدلیل علی طبقات الحنابلة، ج ۱، در این اثر، علی، طبقات الحنابلة، ج ۳، بیروت ۱۹۵۲/۱۳۷۲؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵/۱۴۲۱؛ ابن عساکر، البدایة و النهایة، بیروت ۱۹۹۵/۲۰۰۱؛ ابن حجر، الذیل تاریخ بغداد، در احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، او، مدینة السلام، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ ابن نقطه، التقیید لمعرفة روافد السنن و المسانید، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱/۱۴۰۹؛ همو، المعرف فی خبر من غیر، ج ۴، چاپ صلاح الدین منجد، کویت ۱۹۸۴؛ مجیر الدین عبدالرحمان بن محمد غلیبی حنبلی، المسیح الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد، ج ۳، چاپ محیی الدین عجیب، بیروت ۱۹۶۷؛ یاقوت حموی.

/ قاسم محسنی مزی /

حریه، از فرقه‌های کیسانیه و پیروان عبدالله بن عمرو بن حرب کندی. این فرقه یکی از فرقه‌های غالیان (به غلو*) نیز شناخته شده است. اینان پس از مرگ ابوهاشم، فرزند محمد بن حنفیه*، عبدالله بن عمرو بن حرب را به وصیت ابوهاشم جانشین او می‌دانستند (به علی بن اسماعیل اشعری، ص ۲۲؛ سامرائی، ص ۹۵؛ قس قاضی، ص ۲۴۸). نام این فرقه، بر حسب نام مؤسسی که برای آن معرفی کرده‌اند، در منابع به صورتهای خرییه، خریه و حارثیه نیز آمده است (به سعد بن عبدالله اشعری، ص ۲۶؛ علی بن اسماعیل اشعری، ص ۶، ۲۲؛ قاضی نعمان، ص ۲۳۲-۲۳۴؛ خوارزمی، ص ۱۳۰؛ ابوالمعالی، ص ۳۵؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «کیسانیه»؛ قس اقبال آشتیانی، ص ۲۵۴). نام جدّ مؤسس این فرقه را، به اختلاف، حرب و خریب و حارث و انتساب او را کوفی یا مدائنی یا شامی ذکر کرده‌اند (به مسائل الامامة، ص ۳۰؛ سعد بن عبدالله اشعری، ص ۳۵؛ علی بن اسماعیل اشعری، ص ۲۲؛ بغدادی، ص ۲۴۳). احتمالاً این اختلاف ناشی از خلط چند تن با یکدیگر است. گاهی نیز، به اشتباه، فرقه حریه با فرقه جناحیه، پیروان عبدالله بن معاویه*، یکی دانسته شده است (برای نمونه به مسائل الامامة، همانجا؛ لوئیس^۱، ص ۲۸). این اشتباه به سبب آن است که وقتی یاران عبدالله بن عمرو به دروغ بودن ادعای او مبنی بر داشتن علم غیب پی بردند، از وی روگردان شدند. آنگاه در پی یافتن امامی برای خود به مدینه رفتند و در آنجا، پس از ملاقات با عبدالله بن معاویه دعوت او را پذیرفتند و به وی پیوستند (سعد بن عبدالله اشعری، ص ۴۰-۴۱؛ علی بن اسماعیل اشعری، همانجا؛ نشان بن سعید حمیری، ص ۱۶۰؛ اقبال آشتیانی، همانجا)؛ از این رو، گله آرای این دو فرقه با یکدیگر آمیخته شده و تمایز نهادن میان آنها را تا حدی مشکل کرده است.

آنچه مسلم است اینکه یاران عبدالله بن عمرو بن حرب، پیش از روگردانی از او، ادعایش را مبنی بر الوهیت و داشتن علم غیب پذیرفته بودند (به سعد بن عبدالله اشعری، همانجا؛ بغدادی، ص ۴۱؛ اسفراینی، ص ۳۰؛ سامرائی، همانجا). آنان همچنین معتقد به حلول (به حلول و اتحاد*) و تناسخ* بودند. بنا به گزارشها، آنان همچون دیگر فرقه‌های کیسانیه* قائل بودند که روح الهی در انبیا علیهم السلام، یکی پس از دیگری، حلول یافت تا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم رسید و پس از وی به ترتیب به امام علی، امام حسن و حسین علیهم السلام، محمد بن حنفیه، و ابوهاشم منتقل شد. به اعتقاد این فرقه این روح الهی به عبدالله بن عمرو عطا شد و تا ظهور دوباره محمد بن حنفیه، که از نظر آنها همان مهدی منتظر است، در کالبد

عبدالحمد، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا]: محمد بن احمد خوارزمی، کتاب مفاتیح العلوم، چاپ فان فلوتن، لیدن ۱۸۹۵، چاپ اگست ۱۹۶۸؛ عبدالله سلوم سامرائی، الفلو و الفرق الغالبی فی الحضارة الاسلامیة، [واسط، عراق]: دارواسط، [بی تا]؛ و داد قاضی، الکیانیة فی التاريخ و الأدب، بیروت ۱۹۷۴؛ نعمان بن محمد قاضی نعمان، الأرجوزة المختارة، چاپ اسماعیل قریان حسین پوتولوا، مونترآل ۱۹۷۰؛ مسائل الامامة و هو الکتاب الاول من کتاب فی اصول النحل التي اختلف فیها الصلاة، [منسوب به] تاشن اکبر، چاپ یوزف فان اس، بیروت: دارالنشر فرانسیس شتاینر، ۱۹۷۱؛ نشران بن سعید حمیری، الحضور المین، چاپ کمال مصطفی، چاپ اگست تهران ۱۹۷۲؛

EF², s.v. "Kaysāniyya" (by W. Madelung); Bernard Lewis, *The origins of Ismā'ilism*, Cambridge 1940.

/ مریم کیانی فرید /

حَرْج ← عَسْر و حَرْج: لَحَرْج، قاعده

حِرْز، پاره‌ای از آیات، اذکار، اوراد و ادعیه ماثوری که برای حفظ جان و مال از آسیبها می‌خوانند یا به صورت مکتوب با خود حمل می‌کرده‌اند. حِرْز (جمع آن اَحْزَار) در لغت به جایی می‌گویند که چنان محصور و محکم باشد که اگر کسی بدان وارد شود از گزندها و خطرها مصون بماند (خلیل بن احمد؛ جوهری؛ این منظور؛ زبیدی، ذیل واژه) و در اصطلاح، مشابه با تعویذ و قُوذَه (جوهری؛ این منظور؛ زبیدی، همانجا) یا قسمی از آن است که با آداب شرع موافق باشد. بنابه گفته زمخشری (ذیل واژه)، کاربرد حِرْز در معنای اصطلاحی از باب مجاز است (نیز به زبیدی، همانجا).

در باره تفاوت حِرْز و تعویذ* و دعا* باید گفت اینها مفاهیمی متداخل‌اند و مرز آنها با یکدیگر چندان مشخص نیست. در برخی از کتابهای حدیث حرزها و تعویذها در یک باب و یک ردیف جمع شده‌اند (برای نمونه به کلینی، ج ۲، ص ۵۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۴۰۶-۱۹۳). شماری از حرزها نیز ذیل عنوان «عوذات الائمة علیهم السلام للحفظ» (تعویذهای امامان برای حفظ خود از آسیبها) فراهم آمده‌اند (برای نمونه به مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۲). ابن طاووس دعای منسوب به امام جواد علیه السلام را که گویند برای مصون ماندن از آسیبها برای مأمون نوشت، در مَنَیج الدعوات (ص ۵۹۵۲) «حرز» و در الامان (ص ۷۴) «عوذ» نامیده است. از مقایسه متون حرزها و تعویذها نیز به تفاوتی نمی‌توان دست یافت. به همین سبب، در ادبیات محدثان و اهل دعا، حِرْز و تعویذ و تحرز و تعوذ غالباً در یک سیاق و به یک معنا به کار رفته‌اند (برای نمونه به برقی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ ابن طاووس.

عبدالله بن عمرو باقی خواهد ماند (به سعد بن عبدالله اشعری، ص ۲۶؛ بغدادی، ص ۴۱، ۲۴۳).

از دیگر عقاید آنان اعتقاد به وجود چهار سیط برای پیامبر بود که عبارت‌اند از حضرت علی و سه فرزند ایشان: امام حسن و امام حسین و محمد بن حنفیه. آنان معتقد بودند محمد بن حنفیه زنده است و در غیبت به سر می‌برد و نظام اسباب و سلسله علتها در دست اوست (به سعد بن عبدالله اشعری، ص ۲۸). پیروان عبدالله بن عمرو آیات اول تا سوم سوره تین را تأویل می‌کردند به اینکه تین علی، زیتون حسن، طووسین حسین و بلد امین کنایه از محمد بن حنفیه است که از سرزمین امن خارج خواهد شد و با یارانش سه که به عدد اصحاب بدر، ۳۱۳ تن هستند به مبارزه با متمگران بر خواهد خاست (به همان، ص ۳۰، ۳۱).

گفته شده است که عبدالله بن عمرو بن حرب در شبانه روز پانزده نماز، که هر کدام هفده رکعت بود، بر پیروانش واجب کرده بود؛ اما، هیچ یک از آنان نماز نمی‌خواندند (همان، ص ۲۷؛ قس ابن حزم، ج ۵، ص ۵۰، که گفته است حریبه در شبانه روز نوزده نوبت نماز پانزده رکعتی داشته‌اند)، زیرا همچون بسیاری از فرقه‌های غالی معتقد بودند که معرفت امام در سعادت فرد کافی است و کسی که به درجه بالایی از معرفت رسیده باشد، انجام دادن واجبات و ترک محرمات از گردن وی ساقط می‌شود (به سعد بن عبدالله اشعری، ص ۳۹؛ قاضی، ص ۲۵۵). از همین رو، آنان بسیاری از محرمات را برای خود مباح می‌دانستند (به قاضی نعمان، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ قاضی، ص ۲۵۴-۲۵۵).

نقل شده است که ابن حرب، پس از مناظره با یکی از متکلمان خوارج صُفَرِیّه*، از عقاید سابق خود توبه کرد و به عقیده صُفَرِیّه درآمد و بر همان مذهب از دنیا رفت. برخی این امر را عامل اصلی روگردانی پیروانش دانسته‌اند (برای نمونه به ابن حزم، همانجا؛ قاضی، ص ۲۵۷)؛ اما بنابر سایر منابع، چنان‌که گذشت، عامل جدایی اصحاب ابن حرب از وی، آشکار شدن دروغین بودن ادعایش بوده است.

منابع: ابن حزم، الفصل فی الملک و الأمراء و النحل، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان همیره، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ محمد بن عبدالله ابوالمعالی، کتاب بیان الادیان، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [؟ ۱۳۱۲ ش]؛ شهنور بن طاهر اسفرینی، التبصیر فی الدین و تمیز العرقة الناجیه عن الفرق الباطنیه، چاپ محمد زاهد کوری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ سعد بن عبدالله اشعری، کتاب المغالات و الفرق، چاپ محمد جواد مشکور، تهران ۱۳۶۱ ش؛ علی بن اسماعیل اشعری، کتاب مغالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، چاپ هلموت ریتز، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ عباس اقبال آشتیانی، خاندان نویختی، تهران ۱۳۱۱ ش؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محسن الین

۱۴۱۴-۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۷۵). شاید بتوان گفت تعویذ تنها خواندنیها و نوشتنیها (از قبیل اسم اعظم یا اذکار و ادعیه) است، اما حرز افزون بر اینها شامل اشیا هم می‌گردد.

واژه حرز و مشتقات آن در قرآن کریم نیامده، اما در احادیث شیعه و سنی و ادعیه مأثور این واژه فراوان به کار رفته است (برای نمونه - کلینی، ج ۱، ص ۲۸۱، ج ۲، ص ۲۲۱، ۵۱۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۸-۱۳۸۲، ج ۳، ص ۹۷؛ همو، ۱۳۱۱، ص ۱۵۱؛ ۵۷۲؛ ابن حنبل، ج ۴، ص ۶۰؛ ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۷۲). شماری از این حدیثها، از جمله حدیث انس بن مالک (- متقی، ج ۲، ص ۶۶۶-۶۶۷) و حدیث منقول از علی بن ابی طالب (سیوطی، ذیل اسراء: ۴۵؛ متقی، ج ۲، ص ۶۶۶)، حاکی از کاربرد حرز، به معنای مصطلح، در صدر اسلام است به این معنا که پیامبر، امامان و برخی از صحابه و تابعان و اتباع ایشان برای حفظ خود یا دیگران از گزندها و آسیبها حرز به کار می‌برده و نتیجه مطلوب را نیز به دست می‌آورده‌اند.

استعمال حرز برای مصونیت از آزار شیاطین و جّیان و نوشتن یا املا کردن حرز برای شفای بیماران، نزد صوفیان نیز متداول بوده است، چنان‌که ابوسعید ابوالخیر یک ریاضی سروده و بر آن شرحهایی به نام «حورائیه» نوشته شده است (محمّد بن منّور، بخش ۱، مقدمه شفیع کدکنی، ص صدونوزده). این ریاضی حرزی بوده که ابوسعید برای شفای استاد خود، که در بستر افتاده بوده، املا کرده است (- محمد بن منّور، بخش ۱، ص ۲۷۴). ابن عربی (ص ۲۶۴) نیز حرزی را به سلیمان بن داود نبی نسبت داده است. با این حال حرز در فرهنگ شیعی از فرهنگ سایر مسلمانان متداول‌تر بوده است. وجود اقتبوهی از حرزها و عوذه‌ها و دعاها، حفظ، که در کتب ادعیه و حدیث امامیه ثبت شده، شاهد این مدعا است (برای نمونه - ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۴-۶۴، ۱۳۷-۱۵۳، ۲۰۶-۲۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۰۸-۴۰۶، ج ۹۲، ص ۲۰۹-۲۷۹). از واژه حرز در شعر فارسی هم استفاده شده است (برای نمونه - انوری، ج ۱، ص ۲۳۵؛ خاقانی، ص ۱۷).

حرزها از نظر کوتاهی و بلندی، باهم تفاوت دارند. برخی، مانند حرزی به نام «حرز خدیجه»، از چند کلمه تجاوز نمی‌کنند (- ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۱، ص ۲۱۰، ۲۲۴)، اما برخی مرکب از چند سطر و بعضی نیز چون حرز منسوب به امام سجاد علیه‌السلام (- ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۸-۲۳) و حرز منسوب به امام صادق علیه‌السلام (- هسنان، ص ۳۴-۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۷۳-۲۷۹) مفصل و طولانی‌اند.

درون مایه حرزها نیز باهم متفاوت‌اند. برخی حرزها آیاتی از

قرآن‌اند، مانند آیه‌الکرسی و آیه «وَإِنْ يَكَادُ» این آیات را «آیات الحرز» خوانده‌اند (- ابن نجار، ج ۱۸، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ نیز - الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه‌السلام، ص ۴۰۰؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹، ص ۱۲۵)، زیرا از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم منقول است که هر کس ۲۳ آیه از قرآن را در شب بخواند، در آن شب دزد یا درنده‌ای به وی آسیب نمی‌رساند و خود و خانواده‌اش و اموالش تا صبح در امان و عاقبت خواهند بود (- سیوطی، ذیل بقره: ۳). امام جعفر صادق نیز آیاتی از قرآن را حرز فرزندش موسی علیه‌السلام قرار داده بود و آن حضرت نیز آنها را می‌خواند و خود را بدان تعویذ می‌کرد (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۴۵-۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۳۹). شماری از حرزها نیز اذکار متداول در میان مسلمانان‌اند، از قبیل تهلیل و تسبیح و تحمید (برای نمونه - برقی، ج ۱، ص ۳۱؛ ترمذی، ج ۵، ص ۱۷۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۵۱۹). حرزهایی هم که مستقیماً از قرآن اقتباس نشده‌اند، غالباً دارای مدلولی روشن و همسوا با قرآن و حاوی مضامین بلند توحیدی و مشتمل بر توکل بر خدا و تکیه بر قدرت لایزال الهی و پرهیز از پناه جستن به شیاطین و جّیان و ارواح‌اند. شطر اندکی از حرزها مشتمل بر حروف و کلمات و عبارات مرموز و نامأنوس‌اند و در نتیجه مدلول آنها ناشناخته است (برای نمونه - ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۳، ۲۲۸). افزون بر آنچه گفته شد، در احادیث کارهایی نیز حرز معرفی شده است، از جمله همراه داشتن تربت امام حسین علیه‌السلام به‌ویژه در سفر (ابن قولویه، ص ۴۷۳-۴۷۴؛ طوسی، ۱۳۷۸-۱۳۸۲، ج ۶، ص ۷۴-۱۷۵؛ حرّعاملی، ج ۱۱، ص ۴۲۷-۴۲۸)، تدهین با روغن درختان (ابن بسطام، ص ۹۴)، همراه داشتن عصایی از درخت بادام تلخ در سفر (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۰)، حک کردن برخی اذکار بر نگین انگشتری (همو، ۱۳۶۸، ص ۱۸۰)، در دست کردن خاتم عقیق (کلینی، ج ۶، ص ۴۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۱، ج ۱۹۹) و به همراه داشتن انگشتری با نگین عقیق زرد (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ص ۴۸).

کثرت حرزها نیز چشمگیر است. به پیامبر و همسرش خدیجه و دخترش فاطمه زهرا و هریک از امامان معصوم حرزهایی منسوب است (برای نمونه - ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۴-۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۰۸-۳۷۱). نامدارترین حرزها عبارت‌اند از: حرز ابی‌دجانه نصاری برای دفع جن و سحر. این حرز که راویان اهل سنت آن را نقل کرده‌اند (برای نمونه - ابن جوزی، ج ۳، ص ۱۶۸؛ فتنی، ص ۲۱۱) در سده‌های اخیر به مجموعه‌های حدیثی شیعه نیز راه یافته است (- مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۲۲۰-۲۲۴)، اما حدیث‌شناسان اهل سنت متفقاً این حدیث را بر ساخته ارزیابی کرده و موسی

نصاری، راوی حدیث مزبور، را صحابی ساختگی معرفی کرده‌اند (ابن جوزی، همانجا؛ ذبی، ج ۴، ص ۴۲۹؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۶، ص ۳۰۵).

حرز یمانی، مشهور به دعای مسیقی، یکی از حرزهای منسوب به علی بن ابی طالب علیه السلام است. این حرز، که از آن با عنوان «دعای یمانی» هم یاد شده (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۱۳۷)، با اسانید و متون متفاوت روایت شده است (همان، ص ۱۳۷-۱۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۲۴۰-۲۵۹). بر این حرز، که نام آن همواره بر زبان ایرانیان به ویژه شاعران فارسی گو جاری بوده است (برای نمونه به حافظ، ص ۵۹)، شرحهایی هم نگاشته‌اند. در این شرحها شارحان درباره مقدمات و آداب به کار بستن دعای مزبور و سند و متن آن سخن گفته‌اند (آقابزرگ طهرانی، ج ۶، ص ۱۹۰، ج ۱۲، ص ۲۳۵، ج ۱۶، ص ۳۰۳).

«رُتْسَعَةُ الْجَيْبِ» نیز حرزی منسوب به امام علی بن موسی الرضا علیه السلام است، که چون کنیزک حُفَیْلَیْن قحطیه به هنگام شستن جامه امام آن را در جیب وی یافته، به این نام خواننده شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۳۸؛ ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۴۹). حرز دیگری هم با همین عنوان به امام رضا علیه السلام منسوب است (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۱۹۴). به همراه داشتن حرز جواد، منسوب به امام محمد تقی علیه السلام، نیز در میان شیعیان و ایرانیان چندان متداول بوده که «حرز جواد کسی بودن» و «حرز جواد خود کردن»، به معنای «پیوسته با او بودن» و «همیشه کسی را همراه خود کردن»، مُثَل شده است (به دهخدا، ذیل «حرز جواد»). در کتب ادعیه و حدیث درباره این حرز، که گویند نخستین بار امام علیه السلام آن را برای مأمون عباسی نوشته، حکایت شگفت‌انگیزی نقل شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۵۲-۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۵۴-۳۶۱). محمد بن حسنعلی شوشتری، یکی از عالمان سده دوازدهم و نواده عبداللّٰه بن حسین تستری، نیز رساله‌ای به نام آداب حرز الجواد برای شاه سلطان حسین صفوی نوشته است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۱۷).

دوری درباره حرزها و دوستی و نادوستی انتساب آنها به معصومان علیهم السلام، به بررسی دقیق حدیث‌شناختی یک‌یک آنها از حیث اتصال و انقطاع اسانید و وثاقت و عدم وثاقت راویان نیاز دارد. از پاره‌ای از احادیث متضمن حرزها، از نظر سند، انتقاد شده است (برای نمونه به مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۲، ص ۴۳۶-۴۴۳؛ همو، ۱۴۰۶-۱۴۰۷، ج ۹، ص ۱۱۷).

گفتنی است که گاهی یک حرز و سبب ورود آن، به دو امام نسبت داده شده است. مثلاً، حرزی از امام موسی بن جعفر

علیه السلام نقل شده و گفته شده است که امام وقتی آن را خواند که او را در کودالی پیش درندگان انداخته بودند (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۲۷-۳۳۱)، اما همان حرز و سبب ورود آن، به امام علی بن موسی الرضا علیه السلام هم نسبت داده شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۴۹-۳۵۴). ولی نسبت این روایت به امام رضا علیه السلام با واقعیات تاریخی تطبیق نمی‌کند زیرا موسی بن جعفر علیه السلام در حبس هارون بوده است نه فرزندش علی بن موسی (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۹۹).

حرزهایی هم وجود دارد که نه تنها فاقد اسنادند، بلکه به هیچ‌یک از پیشوایان معصوم علیهم السلام منسوب نیستند. این قبیل حرزها صرفاً به خط یکی از عالمان دینی‌اند و در بخش ادعیه جوامع حلیمی چون بحارالانوار (برای نمونه به ج ۹۱، ص ۳۶۶-۳۷۱) و احياناً در دیگر کتابهای ادعیه به ثبت رسیده‌اند؛ بنابراین، اعتماد بر اغلب این حرزها از باب عمل به قاعده «تسامح در ادله سنن» و عمل به مضمون «اخبار من بلغ» خواهد بود (در این باره به تسامح در ادله سنن^{۱۵} نیز مجلسی، ۱۳۶۳ ش، ج ۸، ص ۱۱۲-۱۱۹).

درباره جواز و عدم جواز آویختن حرز، از روایات منقول از پیشوایان معصوم مستفاد می‌شود که آویختن چیزهایی که در آن قرآن یا ذکر خدا باشد و از آنها بوی شرک به مشام نرسد مباح است (حمیری، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۴-۱۶؛ قس جوهری، ذیل «تمم»؛ بنابراین، اینکه سنت آویختن حرز از رسوم جاهلیت و در نتیجه حرام دانسته شده (به مبارکفوری، ج ۹، ص ۳۵۶)، قاعداً ناظر به رفتارهایی شبیه به آویختن تمیمه و امثال آن است (به تعویذ^{۱۶}).

به‌جز حرزها، آیات و ادعیه و اذکاری نیز در کتابهای حدیث و ادعیه آمده است که آنها را «حُجُب» (جمع حجاب) یا «ادعیه حُجُب» یا «أحجبه» و «احتجابات» خوانده‌اند (برای نمونه به ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۳۵۴-۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۷۲-۴۰۶). این عناوین از آیات ۴۵ و ۴۶ سوره اسراء و نیز از متون برخی از همین ادعیه گرفته شده‌اند. این حجابها دقیقاً کارکرد حرز را دارند و از این‌رو، به خواندن آنها، هنگامی که بیم خطری برود، سفارش شده است (برای نمونه به ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۶۱، ۳۵۴-۳۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱، ص ۳۷۲-۴۰۶).

منابع: آقابزرگ طهرانی، این بابیه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم ۱۳۴۸ ش؛ همو، عبون الاحیاء الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۴۳ ش؛ همو، کتاب التخصال، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۴۲ ش؛ همو، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ ابن‌سبطام (حسین بن سبطام) و ابن‌سبطام (عبدالله بن سبطام)، طب الائمة

حرز (در فقه) - سرق

حرزالدین، آل، از خاندانهای علمی نجف در قرن دوازدهم تا چهاردهم. این خاندان به قبیله بنو سلیم (از قبایل قرات) منسوب اند که نسب آن به شرقالدوله مسلم بن قریش عقیلی (از امرای موصل، متوفی ۴۷۸) می‌رسد؛ از این رو، به مسلمی نیز شهرت دارند (به آل محبوبه، ج ۲، ص ۱۶۴؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۲، ج ۱۸، ص ۲۶، ج ۲۰، ص ۳۳۰). سرسلسله این خاندان و جد اعلای آنان، محمود سلق به حرزالدین بود که برای تحصیل علوم دینی به نجف رفت و در آنجا اقامت گزید. نوه او، عبدالله بن حمدالله، نیز از عالمان دینی بود. شیخ عبدالله سه فرزند به نامهای هیکل، علی و محمد داشت (آل محبوبه، همانجا؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۴).

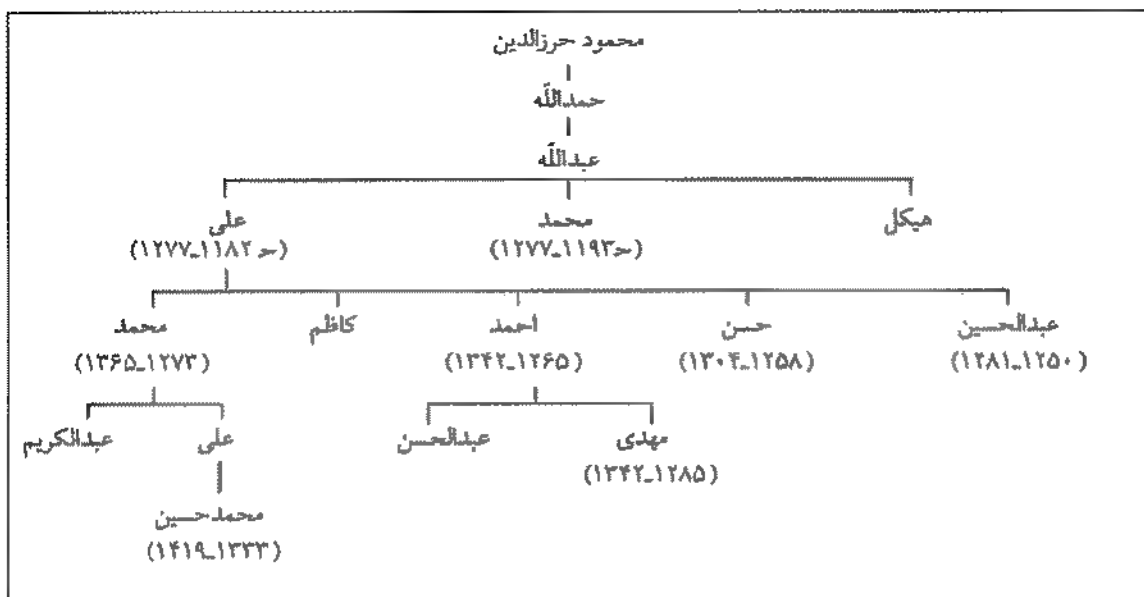
۱) **هیکل، وی** در منطقه صقلاویه، در اطراف بغداد، دارای نوعی ریاست محلی و صاحب املاک کشاورزی بود و سرپرستی امور مالی برادرش، شیخ علی، را نیز برعهده داشت. وی را شخصی از خاندان آل بُذیر، که از کارکنان او بود، به قتل رساند (حرزالدین، ج ۲، ص ۹۷-۹۸، پانویس ۲؛ آل محبوبه، همانجا).
 ۲) **علی، وی** در حدود ۱۱۸۲ در نجف به دنیا آمد. فقه و اصول را نزد موسی کاشف الغطاء، علی کاشف الغطاء و صاحب جواهر فراگرفت. او از نزدیکان و خاصان علی کاشف الغطاء به شمار می‌رفت (حرزالدین، ج ۲، ص ۹۶-۹۸). علی حرزالدین دوبار پیاده به حج رفت و در آنجا از محضر عالمان دیگر بلاد، از جمله علمای افریقا و مغرب عربی، و نیز از کتابخانه‌های مکه بهره برد. وی در طب یونانی، نجوم، هیئت و طلسمات بسیار تبحر داشت. او در ۱۲۷۷ وفات کرد و در مقبره آل حرزالدین، در وادی السلام نجف، به خاک سپرده شد (همان، ج ۲، ص ۹۷، ۱۰۰).

برخی از آثار و تألیفات او عبارت‌اند از: **قواعد الطب** (کتاب الطب) که فرزندش، محمد، بخشی از آن را شرح کرده است؛ **کتاب الشمسین**، در علوم طبیعی، که نگارش آن را در مکه به پایان برده است؛ **کتاب الخاتمة**، شامل سه رساله در علم طب؛ **انیس الزائرین**، در ادعیه و زیارات؛ رساله‌هایی در نجوم، هیئت، طلسمات و ادعیه و کتابهایی در فقه و اصول که تحریر تقریرات استادانش بوده است (همان، ج ۲، ص ۹۸-۹۹؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۲، ج ۱۷، ص ۲۷۷). به گفته فرزندش محمد (ج ۲، ص ۹۹)، وی چند ماه قبل از وفات، نوشته‌های خود درباره علوم غریبه را، به سبب نگرانی از سوء استفاده دیگران از آنها، در رودخانه انداخت. فرزندان او، عبدالحسین، حسن، احمد، کاظم و محمد بودند (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

الف) **عبدالحسین**، بزرگ‌ترین فرزند شیخ علی، در ۱۲۵۰ در

علیه السلام، نجف [۱۲۸۵]، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ ابن جوزی، کتاب الموضوعات، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، مطبعه ۱۳۸۶-۱۳۸۸/۱۹۴۶-۱۹۶۸؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمييز الصحابة، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت ۱۳۱۵/۱۹۹۵؛ ابن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت دار صادر، [بی‌تا]؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۴-۱۴۱۶؛ سمو، الامان من اخطار الاسفار و الازمان، قم ۱۳۰۹؛ سمو، مہج اللہوات و مہج المعادات، قلمه و علق علیہ حسین اعلمی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ ابن عربی، العبادلة، ویلیه ساعة الخیر، چاپ عاصم ابراهیم کتانی، بیروت ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۳۱۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمد لؤاد عبدالباقی، قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۲، چاپ الفت [بیروت، بی‌تا]؛ ابن منظور، ابن نجار، ذیل تاریخ بغداد، در احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، او، مدینة السلام، چاپ مصطفی عبدالقادر عطاء، ج ۱۶-۲۰، بیروت ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ محمد بن محمد (علی) لتوری، دیوان، چاپ محمدتقی مدرس و ضوی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ احمد بن محمد بروی، کتاب المحاسن، چاپ جلال الدین محدث ارموی، قم [۱۳۳۱ ش]؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۵، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا]، چاپ الفت تهران ۱۳۶۸ ش؛ شمس الدین محمد حافظ، دیوان، چاپ محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حرز عاملی، عبدالله بن جعفر حسیری، قرب الاسناد، قم ۱۴۱۳؛ بدیل بن علی خاقانی، دیوان، چاپ ضیاء الدین سجادی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ خلیل بن احمد، کتاب المعین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ دهخدا؛ محمد بن احمد ذهبی، میزان الاعتدال فی تقدیر رجال، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره ۱۹۶۳-۱۹۶۴، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیری، بیروت ۱۳۱۴/۱۹۹۴؛ محمود بن عمر زمخشری، اساس اللیلة، بیروت ۱۳۸۵/۱۹۶۵؛ سیوطی؛ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خراسانی، نجف ۱۳۷۸-۱۳۸۲؛ سمو، مصباح المتعجل، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ محمد طاهر بن علی فتی، تذکرة الموضوعات، [قاهره ۱۳۲۳/۱۹۲۴]؛ الفقه المنسوب للامام الرضا علیه السلام، و المستنصر به فقه الرضا، مشهد، مؤسسة آل البیت، ۱۴۰۶؛ کلینی؛ محمد عبدالرحمان مبارک‌توری، تحفة الاحوفی بشرح جامع الترمذی، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ علی بن حسام الدین متقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیاتی و صفوة سقا، بیروت ۱۳۰۹/۱۹۸۹؛ محمد باقر بن محمدتقی مجلسی، بحار الانوار، بیروت ۱۳۰۲/۱۹۸۲؛ سمو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۸، چاپ هاشم رسولی، ج ۱۲، چاپ جعفر حسینی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ سمو، ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الاختیار، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۶-۱۴۰۷؛ محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، چاپ محمد رضا شعبی کلکسی، تهران ۱۳۶۶ ش.

/ سید کاظم طباطبائی /



سپهنامه آلحرزالدین

حنس درس خواند. وی در ادبیات و تاریخ تبحر داشت و خطه‌اش در نجف محفل ادیبان و شاعران بزرگ بود. او در نجف دارای مقبولیت عام و همواره طرف مشورت بزرگان و رؤسای محلی آن شهر بود. وی در ۱۳۴۲ وفات کرد و در صحن حرم امام علی علیه‌السلام به خاک سپرده شد (همان، ج ۱، ص ۸۳-۸۴).

فرزندش مهدی در ۱۲۸۵ در نجف به دنیا آمد. وی نوه دختری شیخ علی خاقتانی (س خاقتانی^{۳۰}، آل) بود. فقه و اصول را نزد عمویش محمد و دیگر عالمان آن زمان فراگرفت و در علم نحو و منطق و عروض صاحب نظر شد. او شعر نیز می‌سرود. وی به علت ابتلا به وبا در ۱۳۴۲ در نجف درگذشت. از مهدی حرزالدین کتابها و رساله‌هایی در فقه، اصول، حدیث، رجال و ادعیه برجای مانده است (حرزالدین، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۵۶):

فرزند دیگر احمد، عبدالحسن حرزالدین بود. پس از آنکه انگلیسها در ۱۳۳۳ بصره را تصرف کردند، وی برای شرکت در جهاد به بصره رفت و شهید شد. محمدسعید ختیبی^{۳۱} بر جنازه او نماز خواند. وی را در مقبره شهدای بصره به خاک سپردند (همان، ج ۱، ص ۸۴).

د) کاظم، فرزند دیگر شیخ علی حرزالدین، ادیب بود. وی که سخت مورد علاقه پدرش بود، در جوانی و پیش از وفات پدرش درگذشت (همان، ج ۲، ص ۱۰۰).

ه) محمد، مشهورترین فرد خاندان حرزالدین، در ۱۲۷۳ در نجف متولد شد. در چهار سالگی پدرش را از دست داد و تحت

نجف به دنیا آمد. مقدمات را از عمویش محمد و سطوح عالی فقه و اصول را از پدرش، شیخ مهدی کاشف‌الغطاء و ملاعلی تهرانی^{۳۲} فراگرفت (همان، ج ۲، ص ۳۱-۳۲؛ تمیمی، ج ۳، ص ۱۰۴). وی در ادبیات و تاریخ و شعر تبحر داشت. دارای خود را صرف فقرا و طلاب نیازمند می‌کرد و از مقبولیت بسیار، به‌ویژه نزد علما و بزرگان نجف، برخوردار بود. او در ۱۲۸۱ در نجف وفات کرد (حرزالدین، همانجا). آثارش عبارتند از: کتاب‌الأمالی در سه جلد: جلد اول در تاریخ، جلد دوم در امامت و جنگهای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و جلد سوم در ادعیه و طلسمات؛ کتابی در علم نحو و رساله‌هایی در فقه، اصول، منطق، عروض و بدیع (همان، ج ۲، ص ۳۲؛ آل‌مجبویه، ج ۲، ص ۱۶۵).

ب) حسن در ۱۲۵۸ در نجف متولد شد. مدت کوتاهی از درس شیخ مرتضی انصاری بهره برد و سپس در مجلس درس محمدحسین کاظمی حاضر شد. وی علاوه بر فقه و اصول، در علم حدیث، به ویژه فهم احادیث منقول، تبحر داشت. او باتقوا و سخاوت‌مند بود و دارای خود را صرف فقرا و نیازمندان کرد. وی در ۱۳۰۴ در نجف وفات یافت (حرزالدین، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ انصاری، ص ۳۸۰). الجامع در علم حدیث، چندین کتاب فقهی استدلالی، کتابی در اصول عملیه و رساله‌هایی در علم اصول، کلام، منطق و عروض از آثار اوست (حرزالدین، ج ۱، ص ۲۳۲).

ج) احمد در ۱۲۶۵ در نجف به دنیا آمد و نزد پدر و برادرش

سرپرستی و تربیت برادرانش، عبدالحسین و حسن، قرار گرفت. وی تحصیل علوم دینی را از نوجوانی آغاز کرد و به کمک هوش زیاد و حافظه قوی و پشتکار خود در مدتی کوتاه دروس مقدّماتی را به پایان رساند (همان، ج ۱، ص ۲۳۲؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۵).

وی نزد استادان متعدّدی فقه و اصول و کلام و دیگر علوم را فراگرفت و از عالمان بسیاری اجازه روایت و گواهی اجتهاد دریافت کرد، که از آن جمله اند: محمدحسین کاظمی، فاضل ایروانی، ابراهیم بن محمد عزّاوی، میرزا حبیب الله رشتی، حسن بن عیسی قرطوسی، حاج آقا رضا همدانی، سیدحسین مهدی قزوینی، میرزا حسین خلیلی تهرانی*، محمدطه نجف، آخوند خراسانی، سید محمدکاظم طباطبایی یزدی و عبد الله مامقانی (به بحر العلوم، ج ۱، ص ۱۴۲؛ حرزالدین، ج ۱، ص ۱۲۸، ۲۴۳، ۲۵۵-۲۵۶، ۲۷۴، مقدّمه محمدحسین حرزالدین، ص ۸۶، ج ۲، ص ۲۰-۲۱، ۲۲۲، ۳۲۸، ۳۶۱-۳۶۴؛ آل مجوبه، ج ۲، ص ۱۶۷؛ خاقانی، همانجا). به گفته مرعشی نجفی (ص ۱۳۴) وی صحاح بیته را نیز از طریق سیدشکری آلوسی بغدادی روایت می کرد.

شیخ محمد حرزالدین در بسیاری از علوم، از جمله فقه، اصول، حدیث، رجال و تراجم، ادبیات، تاریخ و سیره، قرائت خط کوفی، طب، هیئت و علوم غریبه، تبحر داشت و شعر نیز می سرود (آل مجوبه، ج ۲، ص ۱۶۶؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۶-۵۰۷؛ برای نمونه اشعار او به خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۹-۵۱۳). او حلقه درس مهمی داشت و شاگردان متعدّدی نزد او تربیت شدند یا از وی اجازه روایت گرفتند، که شماری از آنها عبارت اند از: محمدبن جعفرزاهد، جعفر بن حسین استرآبادی، میرزاصادق خلیلی، محمدتقی و محمد فرزندان استادش میرزا حسین خلیلی تهرانی، سیدرضا هندی، سید ابوتراب نهاوندی، سیدمهدی بن علی غریفی و سید شهاب الدین مرعشی نجفی* (به حرزالدین، ج ۱، ص ۲۸۳، ۳۳۹-۳۴۰، ۳۷۲، مقدّمه محمدحسین حرزالدین، ص ۸-۹، ج ۲، ص ۲۶۹، پانویس ۱، ج ۳، ص ۲۳۵؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۶؛ مرعشی نجفی، ص ۱۳۳).

صراحت لهجه، بیان شیوا و جذاب، حسن خلق، تواضع، احسان به فقرا و نیازمندان، ساده زیستی و زهد و تقوا را از جمله ویژگیهای او در سلوک علمی و اخلاقی اش بر شمرده اند (به خاقانی، همانجا؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدّمه، ص ۴-۵). محمد حرزالدین در ۱۳۶۵ وفات کرد و در کنار خاتمه اش و مسجدی که در آن اقامه جماعت می کرد، در محله عمارة نجف به خاک سپرده شد (آل مجوبه، ج ۲، ص ۱۶۸؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۷).

شیخ محمد آثار و تألیفات بسیاری در علوم گوناگون داشت

که به گفته نوه اش، محمدحسین حرزالدین (به حرزالدین، ج ۱، مقدّمه، ص ۹)، بالغ بر هفتاد اثر است. برخی از آنها عبارت اند از: کتاب المسائل که دوره کامل فقه استدلالی است، در سه جلد؛ الطهارة و انواعها، دو در جلد؛ کتاب الصلاة و الصوم و الزکاة و الخمس؛ احکام التوتی؛ مفتاح النجاة؛ مفتاح النجاح و مختصر المفتاح، که رساله عملیه مختصر اوست و در ۱۳۴۳ در نجف به چاپ رسید؛ القواعد الفقهية و قواعد الاحکام (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۳۵۴؛ عواد، ج ۳، ص ۱۳۲؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدّمه، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ قس آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۰، ص ۳۳۰، که برخی از این آثار را جزئی از کتاب المسائل دانسته است).

آثار اصولی مصادراصول؛ جامع الاصول و حاشیه بر برخی کتابهای اصولی، از جمله معالم الاصول حسن بن زین الدین، الفوائد میرزای قمی و الرسائل شیخ مرتضی انصاری (به آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۹۶؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۸-۵۰۹؛ حرزالدین، همانجا).

آثار کلامی الاحتجاج، الاحتجاج علی الکتابیین (با علی الیهود و النصارى)، الاسلام و الايمان، الامامة، الغيبة که در آن به اثبات زنده بودن امام دوازدهم شیعه عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته است و چند تن از علما بر آن تقریظ نگاشته اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۱۷۵، ج ۲۶، ص ۳۰، ۴۶؛ آل مجوبه، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدّمه، ص ۱۰).

همچنین حرزالدین درباره طب و هیئت و ریاضی قدیم و نیز علوم غریبه کتابها و رساله های نگاشته است، از جمله: الطب و اساس العلاج؛ کتاب الفوائد در طب یونانی، به فارسی؛ ایضاح التحرير، در هندسه، که شرح کتاب تحریر اصول اقلیدس* خواجه نصیرالدین طوسی است؛ نجاة الداعین و وسیلة النخاطین، در ادعیه و طلسمات؛ مفاتیح الفوائد؛ شرح الدائرة الهندية؛ و الاسرار النجفية (به آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۶۶، ۱۲۴، ج ۲۱، ص ۳۰۶، ۳۷۷، ج ۲۴، ص ۵۸؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۸-۵۰۹؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدّمه، ص ۱۱-۱۲).

وی در ادبیات نیز آثار متعدّدی دارد، از جمله المصادر الصرفية، قواعد اللغات، و وثی البرود که دیوان شعر اوست (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۹، قسم ۳، ص ۹۸۶، ج ۲۵، ص ۹۳؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۹؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدّمه، ص ۱۱). همچنین درباره علم رجال و تراجم چندی اثر مهم نگاشته است: الفوائد الرجالية؛ قواعد الرجال و فوائد المقال؛ مرآة المعارف، که تحقیقی است درباره مقابر سادات و علما، که ابتدا در ۱۳۹۱ در نجف و سپس در ۱۴۱۲ در قم چاپ

زویجی از وی اجازة اجتہاد داشت (همان، ج ۱، ص ۲۸، ۲۷-۳۸، ج ۲، ص ۳۲، ۳۳، ۳۴۶).

شیخ محمد حرزالدین برای زیارت مزار امام رضا علیه السلام به ایران آمد. در بازگشت، به اصفهان رفت و در آنجا مورد تکریم و احترام دوستش، سید اسماعیل اصفهانی (فقیه، متوفی ۱۲۹۰، فرزند حجت الاسلام محمدباقر شفتی)، قرار گرفت، ولی تقاضای وی را برای اقامت و تدریس در آن شهر نپذیرفت. او در مسیر بازگشت به عراق، بیمار شد و در ۱۲۷۷ بر اثر همان بیماری در نجف درگذشت و در مقبرة آل حرزالدین به خاک سپرده شد (همان، ج ۲، ص ۳۴۱، ۳۴۳). از او آثار متعددی برجای مانده است که از آن جمله‌اند: کتاب الحج، که اثری مبسوط و استدلالی است؛ کتابهایی در حدیث؛ المصباح، درباره اعمال مساجد چهارگانه و ادعیه و اوراد؛ حاشیه بر شرح الشمیة، در منطق؛ و آثاری در مراثی، از جمله در مقتل امام حسین علیه السلام (همان، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳؛ نیز برای نمونه اشعار او - خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۱۵-۵۲۱).

منابع: محمدحسن آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، چاپ علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳ هـ، مصلی المقال فی مصنفی علم الرجال، چاپ احمد منزوی، تهران ۱۳۳۷ ش؛ جعفرین باقر آل محبویه، ماضی النجف و حاضرها، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ثابت بن فینار ابو حمزة نسائی، تفسیر القرآن الکریم، چاپ عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم ۱۳۷۸ ش؛ محمدهادی امینی، معجم المطبوعات النجفیة: منذ دخول الطباعة الی النجف حتی الآن، نجف ۱۳۸۵/۱۹۶۶ هـ، معجم رجال الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام، [نجف] ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ مرتضی انصاری، زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس سره، قم ۱۳۷۳ ش؛ محمد مهدی بن مرتضی بحر العلوم، رجال السید بحر العلوم، المعروف بالفوائد الرجالية، چاپ محمدصالح بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدعلی جعفر تیمی، مشهد الامام، او، مدینة النجف، نجف ۱۳۷۳/۱۹۵۵؛ محمد حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، قم ۱۴۰۵؛ علی خاقانی، شعراء القری، او، النجفیات، نجف ۱۳۷۳/۱۹۵۴، چاپ هست قم ۱۴۰۸؛ کورکیس عواد، معجم المؤلفین العراقيين فی القرنين التاسع عشر و العشرين، بغداد ۱۹۶۹؛ شهاب الدین مرغی نجفی، الاجازة الکبیرة، او، الطریق و المسحجة لثمره المسحجة، اعلاد و تنظیم محمد سمامی، حائری، قم ۱۴۱۴.

/ علیرضا سعید /

حَرَسْ ← نگهبان

حَرَشِی، سعید بن عمرو بن آنسود، از سرداران مشهور اموی. سعید معروف به حَرَشِی (ابن کلبی، ج ۱، ص ۳۵۷، ۳۵۵)، به قبیلة بنی حَرِش بن کعب بن ربیعہ متنسب است. بیشتر افراد این

شد؛ و از همه مشهورتر، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء (آقابزرگ طهرانی، ۱۲۰۳، ج ۱۰، ص ۱۴۶، ج ۱۶، ص ۳۳۹، ج ۲۰، ص ۳۰۱، ج ۲۱، ص ۱۹۲؛ خاقانی، همانجا؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۰).

حرزالدین در معارف الرجال زندگی و شرح حال عالمان معاصر خود را، به ترتیب الفبایی، ذکر کرده است. نواده او، محمدحسین، کتاب را مرتب و منقح کرد و حواشی مفیدی همراه با مقدمه بر آن افزود، که در ۱۳۸۳ در نجف در سه جلد چاپ شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۳۷ ش، ستون ۴۵۰؛ امینی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲۶؛ عواد، ج ۳، ص ۱۵۰؛ چاپ دیگر آن: قم ۱۴۰۵). معارف الرجال از آثار مهم در موضوع تراجم به شمار می رود و در آثار نگاشته شده درباره شرح حال عالمان معاصر حرزالدین بسیار بدان استناد می شود (برای آثار دیگر محمد حرزالدین - آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۶۶، ج ۱۸، ص ۲۷۲۶، ج ۲۴، ص ۳۴۰؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۸-۵۰۹؛ آل محبویه، ج ۲، ص ۱۶۸؛ حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۰-۱۲). فرزندان محمد حرزالدین، عبدالکریم و علی بودند.

عبدالکریم را ادیب دانسته اند (به آل محبویه، همانجا؛ تیمی، ج ۳، ص ۱۰۷). شیخ علی از عالمان دینی و فردی فاضل و نیکو سیرت وصف شده است. وی که از پدرش اجازه روایت داشت، در ۱۳۷۲ یا ۱۳۷۳ درگذشت (حرزالدین، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۸؛ خاقانی، ج ۱۰، ص ۵۰۵؛ تیمی، همانجا). محمدحسین حرزالدین، فرزند علی، نیز عالم دینی بود. وی در ۱۳۳۳ متولد شد. علاوه بر پدرش و سید محمدباقر احسائی، نزد سید محسن حکیم* و سید ابوالقاسم خویی* درس خواند (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۳۷ ش؛ عواد، همانجا؛ حرزالدین، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲، پانویس ۱؛ قس امینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۰۷ که او را متولد ۱۳۴۹ دانسته است). وی در ۱۴۱۹ در نجف وفات کرد (ابو حمزه نسائی، مقدمه عبدالرزاق حرزالدین، ص ۳). النجف فی التاریخ اثر اوست. از وی همچنین تقریرات درسهای فقه و اصول استادانش و تحقیق و حاشیه نویسی بر معارف الرجال جد خود محمد حرزالدین به جامانده است (عواد؛ امینی، همانجا).

۳) محمد، کوچکترین فرزند عبدالله حرزالدین، در حدود ۱۱۹۳ در نجف به دنیا آمد. فقه و اصول را نزد علی کاشف الغطاء، صاحب جواهر، سید مهدی قزوینی و محمدحسین کاظمی فراگرفت. وی در فقه، منطق، ادبیات و عروض تبحر داشت (حرزالدین، ج ۲، ص ۳۴۰، ۳۴۲). ابراهیم بن محمد غزّازی، ابراهیم بن عبدالحسین سودانی و برادرزاده اش عبدالحسین حرزالدین از شاگردان او بودند و محمد بن طعمه

قبیله در بصره ساکن بودند و سپس در شهرهای دیگر پراکنده شدند (سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۲).

تاریخ تولد حرشی معلوم نیست. او اهل شام بود و گفته شده است که نخست بر در خانه‌ها گدایی می‌کرد، سپس به سقایی پرداخت و بعد در زمره سپاه اموی درآمد (ابن عساکر، ج ۲۱، ص ۲۴۵). سعید حرشی در سال ۸۲، همراه حجاج بن یوسف ثقفی*، در جنگ دیر الحجاجم* برضد عبدالرحمان بن اشعث شرکت کرد (طبری، ج ۶، ص ۳۶۱-۳۶۲). در سال ۱۰۱، شورش شَوَظِب خارجی* را سرکوب کرد (همان، ج ۶، ص ۵۷۷). حرشی در جنگ حَقَر (سال ۱۰۲) شَلَمَتَبَن عبدالملک والی عراق را در نبرد با یزید بن مهلب و سرکوب وی یاری نمود (همان، ج ۶، ص ۵۹۰-۵۹۱؛ مسعودی، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ ابن اثیر، ج ۵، ص ۱۰۳۰). چون یزید بن عبدالملک در سال ۱۰۳، عمر بن هُبَیْرَه را والی عراق کرد، ابن هبیره نیز حرشی را به حکومت بصره گمارد (خلیفه بن خیاط، ص ۲۱۴). در همین سال یزید بن عبدالملک به ابن هبیره دستور داد که حرشی را به حکومت خراسان منصوب کند (همان، ص ۲۶۰؛ طبری، ج ۶، ص ۶۱۹-۶۲۱؛ قس گردیزی، ص ۲۵۵؛ بلاذری، ص ۲۲۷ و یعقوبی، البلدان، ص ۳۰۱).

سعید حرشی در ابتدای ورود به خراسان، سپاه ملماتان را سازماندهی کرده و در سال ۱۰۴ به جنگ با سفدیان رفت، زیرا آنان ترکان را برضد مسلمانان یاری کرده بودند. حرشی شهر خجند را محاصره کرد. چون سفدیان ۱۵۰ اسیر مسلمان را کشتند، حرشی دستور داد سفدیانی بی دفاع را قتل عام و اموال آنان را تصاحب و زنان و کودکانشان را اسیر کنند. تعداد کشته‌شدگان سفدی را سه تا هفت هزار نفر نوشته‌اند (طبری، ج ۶، ص ۶۲۰-۶۲۱؛ ج ۷، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ قس ابن اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۳۳). حرشی دژهای ناحیه سفد را گشود (بلاذری، ص ۴۲۷) و شهر گش را بدون جنگ فتح کرد (طبری، ج ۷، ص ۱۱). وی، برخلاف اخلاق و قوانین جنگی اسلامی، شُبَیْری / سُبَیْری، شاه خُزَار (ناحیه‌ای در ماوراءالنهر، نزدیک نَسَف) را که تسلیم حرشی شد و از وی امان‌نامه گرفت، در مرو به دار آویخت (همان، ج ۷، ص ۱۱-۱۲؛ قس ابن اثیر، ج ۵، ص ۱۰۹-۱۱۰).

در سال ۱۰۴، ابن هبیره او را از حکومت خراسان عزل کرد زیرا وی بعد از غلبه بر سفدیان، خبر پیروزی خود را مستقیماً به یزید بن عبدالملک نوشت و به ابن هبیره اعتنایی نکرد. به علاوه، حرشی برای ابن هبیره احترام قائل نبود و به جای عنوان امیر، او را با کنیه‌اش، ابوالمثنی، یاد می‌کرد. ابن هبیره پس از عزل حرشی، وی را زندانی و شکنجه کرد و حتی تصمیم گرفت او را به قتل برساند، ولی بعد متصرف شد (طبری، ج ۷، ص ۱۰).

۱۵-۱۶؛ ابن اثیر، ج ۵، ص ۱۰۹، ۱۱۵-۱۱۶؛ قس ابن اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۳۴، که نوشته است یزید بن عبدالملک، حرشی را از امارت خراسان عزل کرد). چون خالد بن عبدالله قسری در ۱۰۵ والی خراسان شد، حرشی را از زندان آزاد کرد و حرشی به شام نزد هشام بن عبدالملک، خلیفه وقت، رفت (ابن عساکر، ج ۲۱، ص ۲۴۵؛ صفدی، ج ۱۵، ص ۲۴۸).

به نوشته یعقوبی (تاریخ، ج ۲، ص ۳۱۷)، در سال ۱۰۷ هشام بن عبدالملک حرشی را به عنوان مقدمه سپاه مسلمة بن عبدالملک به نبرد با خزرها فرستاد و حرشی بعد از چندین بار پیروزی بر خزرها*، بدون مشورت با مسلمة، سر پسر پادشاه خزرها را برای هشام فرستاد. به همین دلیل، مسلمة بر او خشم گرفت و او را عزل و زندانی کرد، اما بعداً حرشی به دستور هشام آزاد و روانه دمشق شد (قس بلاذری، ص ۲۰۶-۲۰۷).

در سال ۱۱۲، هشام بن عبدالملک، سعید حرشی را که در شام اقامت داشت، والی ارمنستان کرد و در رأس سپاهی به جنگ خزرها فرستاد که بر آذربایجان غلبه یافته و تا نزدیک موصل پیش رفته بودند (خلیفه بن خیاط، ص ۲۲۱، ۲۳۴؛ صفدی، همانجا؛ قس ابن اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۴۲-۲۴۳). حرشی به شهر اُوزُن رفت و سپس شهر خیلاط و دیگر شهرها را یکی پس از دیگری گشود تا به بَزْدَجَه* رسید. آنگاه شهر وُزْثان را از محاصره خزرها آزاد ساخت و سپس به دنبال خزرها به سوی اردبیل حرکت کرد. خزرها آنجا را ترک کردند و حرشی در باجروان* مستقر شد و در چند مرحله و با شیوه‌های مختلف آنها را شکست داد و اسرای مسلمان را آزاد کرد. سخت‌ترین جنگ حرشی با خزرها در سرزمین بَزْزَنْدَه* بود که به شکست آنان انجامید. نبرد بعدی در کنار رود تَبَلْقان در ارمنیه اتفاق افتاد که بار دیگر خزرها شکست خوردند (طبری، ج ۷، ص ۱۷۰؛ ابن اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۲۵-۲۵۲؛ ابن اثیر، ج ۵، ص ۱۵۹-۱۶۲).

حرشی در ۱۱۳ از حکومت ارمنستان برکنار شد (خلیفه بن خیاط، ص ۲۳۴؛ قس بلاذری، ص ۲۰۷، که حکومت حرشی را در ارمنستان پس از مسلمة و به مدت دو سال نوشته است)، اما برخی فرزندان او در ارمنستان اقامت گزیدند (همان، ج ۱، ص ۳۵۸). هشام به حرشی خلعت و پاداش و به وی و خاندانش اقطاع داد (ابن اعثم کوفی، ج ۸، ص ۲۵۴).

گزارشهایی در دست است که حرشی در روزگار عباسیان نیز عهده‌دار برخی مشاغل حکومتی و لشکری بوده و در ۱۸۹ هنوز می‌زیسته است (یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۳۹۹؛ همو، البلدان، ص ۳۰۴؛ طبری، ج ۸، ص ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۶۷، ۳۱۶؛ نسفی، ص ۱۸۶-۱۸۷)، اما به نظر می‌رسد گزارشهای دوره عباسیان راجع به سعید حرشی دیگری است، زیرا بعید است که وی تا این زمان در قید حیات بوده باشد.

(حرص بر خیر) و گریز از شر به کار برد؛ بنابراین، لحن توبیخ آمیز آیات ۱۹ تا ۲۱ سوره معارج متوجه سوء تدبیر برخی انسانها در استفاده از این صفت است و ناظر به اصل صفت، که آفرینش خداوندی است، نیست (برای آگاهی بیشتر به آیات ۲۲-۲۳ معارج، که مصلّین را مستثنا می‌سازد؛ طوسی؛ زمخشری؛ فخررازی؛ طباطبائی، ذیل معارج: ۱۹).

(۲) در احادیث، مصداقهای حرص معمولاً در احادیث ذکر گردیده است و به حسب مورد، حرص بار معنایی مثبت یا منفی دارد. نمونه قسم نخست، احادیثی است که در آنها به حرص بر انجام دادن کارهای خیر سفارش شده (به ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۶۶) یا حرص بر فهم دین (فقه) و جهاد در راه خدا از نشانه‌های مؤمنان دانسته شده است (به کلینی، ج ۲، ص ۲۳۱). در مقابل، حرص بر دنیا، مال و قدرت نکوهش شده است (به ابن حنبل، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ج ۳، ص ۱۹۲).

بر اساس احادیث، حرص مذموم تلاش بیهوده‌ای است که انسان برای کسب آنچه بیش از نیاز اوست انجام می‌دهد (به کلینی، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱) و این درواقع نشانه خرسند نبودن او به رزقی است که خداوند برایش مقدر کرده است (به مصباح الشریعة، ص ۱۱۷؛ برقی، ج ۱، ص ۱۷؛ ابن بابویه، ج ۴، ص ۳۹۳)؛ از این رو ترک حرص موجب فروزی رزق انسان دانسته شده است (به ابن بابویه، ج ۲، ص ۱۳۶۲؛ ج ۲، ص ۵۰۵).

ریشه حرص دنیادوستی و نیز سوءظن به خداست (به نهج البلاغة، نامه ۴۹، ۵۳؛ مصباح الشریعة، ص ۱۳۹؛ طبرانی، ج ۱۰، ص ۱۶۳) که با ایمان به خدا قابل جمع نیست (به ابن بابویه، ج ۱۳۶۲، ص ۱، ج ۱، ص ۸۳؛ منفی، ج ۱، ص ۵۰). در احادیث، به ماهیت حرص و خصوصیات حرص نیز اشاره شده، از جمله اینکه حرص امری غیر عقلانی (به ابن شعبه، ص ۲۹) و اسارت‌آور است که تا دم مرگ انسان حرص را رها نمی‌سازد (به ابن حنبل، همانجا؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۲۴). امام سجاد علیه السلام حرص را اولین گناهی دانسته است که انسان (آدم و حوا) مرتکب آن شد و آنچه را که بدان نیاز نداشت خواست (کلینی، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱). حضرت علی علیه السلام نیز حرص بر دنیا را پست‌ترین پستیها خوانده است (ابن بابویه، ج ۴، ص ۱۴۰۴؛ ج ۴، ص ۳۸۲).

از طرفی، وجود عوامل درونی و بیرونی برای سوق دادن انسانها به حرص ورزیدن، موجب شده است که معصومین علیهم السلام پیروان خود را با تأکیدات مختلف از آزمندی نهی کنند (برای نمونه به مصباح الشریعة، ص ۱۱۷؛ ابن حنبل، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ابن بابویه، ج ۱۳۶۲، ص ۱، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ سیوطی، ج ۱، ص ۴۵۱). آنها در ادعیه خود نیز از خداوند درخواست کرده‌اند که ایشان را از این رذیلة اخلاقی حفظ فرماید (به

منابع: ابن اثیر؛ ابن اعثم کوفی، کتاب الفتح، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵/۱۴۲۱-۱۹۹۵؛ ابن کلی، جمهرة النسب، ج ۱، چاپ ناجی حسن، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ بلاذری (لیدن)؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، چاپ مصطفی نجیب قوّاز و حکمت کشی قوّاز، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ معانی؛ صفدی؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ عبدالحی بن فضال؛ گریزی، تاریخ گریزی، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، تنبیه عیون محمد نسفی، القند فی ذکر علماء سمرقند، چاپ یوسف الهادی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ یعقوبی، البلدان، همو، تاریخ.

/ محترم وکیل سحر /

حرص، از رذایل اخلاقی، حرص مصدری عربی است و یکی از دو معنای اصلی آن خواستن و تحایل بسیار زیاد به چیزی است. در فارسی در برابر آن از و زیادت‌جویی را به کار برده‌اند (به ابن فارس؛ ابن منظور؛ دهخدا، ذیل واژه). واژه حرص در احادیث و متون اخلاقی بار معنایی منفی یافته، اما در قرآن بیشتر در همان معنای لغوی به کار رفته است (به ادامه مقاله).

(۱) در قرآن و تفاسیر، در قرآن واژه حرص پنج بار به کار رفته است. در آیه ۹۶ سوره بقره، از میل شدید قوم یهود به زندگی طولانی در دنیا با تعبیر توبیخ آمیز «أَحْرَصَ النَّاسُ عَلَى حَیَوةٍ» (حرص ترین مردم بر زندگی) یاد شده است. منشأ این حرص یهود آن است که می‌دانستند به علت کفر، در آخرت سرنوشتی جز عذاب و محروم شدن از نعمتهای الهی ندارند (به طبری؛ طوسی، ذیل آیه). در چند آیه نیز این واژه برای بیان خیرخواهی شدید پیامبر اکرم به مردم و عزم ایشان بر هدایت انسانها به کار رفته است (به توبه: ۱۲۸؛ یوسف: ۱۰۳؛ نحل: ۳۷؛ طوسی، ذیل توبه: ۱۲۸، یوسف: ۱۰۳؛ فخررازی، ذیل توبه: ۱۲۸، نحل: ۳۷؛ قرطبی، ذیل یوسف: ۱۰۳، نحل: ۳۷؛ نیز به دامغانی، ج ۱، ص ۲۶۲). آیه ۱۲۹ سوره نساء، هم متضمن معنای لغوی حرص است.

واژه مترادف حرص اصطلاحی در قرآن کریم «مُلَوَّع» است (به معارج: ۱۹). بر اساس این آیه، خداوند انسان را هلوغ آفریده است، مفران این واژه را بسیار حرص و ناشکیبا معنا کرده‌اند (به طبری؛ طوسی؛ قرطبی، ذیل آیه). گویا این معنا مستند به آیات ۲۰ و ۲۱ سوره معارج است که می‌گوید: چون شری به انسان برسد، بسیار جزع و بی‌تابی می‌کند و چون خیری به او رسد، بخل می‌ورزد (برای آگاهی بیشتر به طبری؛ زمخشری؛ طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیات).

به نظر مفسران، این صفت را خداوند در نهاد انسان قرار داده است تا به کمک عقل، آن را برای رسیدن به خیر و حفظ آن

علی بن حسین علیه السلام، دعای ۳). آنان پیروان خود، به ویژه حاکمان، را از مشورت با انسان حرص نیز بازداشته‌اند، چرا که حرص، آزمندی و نیز میل بر متمگری را در نظر انسان نیکو جلوه می‌دهد (نهج البلاغة، نامه ۵۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۰۹). به رغم نکوهش فراوان حرص بر دنیا، در تعلیم معصومین علیهم السلام، کسب مال از راه حلال و بی‌نیازی جستن از دیگران از برترین عبادات است (ابن بابویه، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۸۰-۱۸۱).

در احادیث اخلاقی، قناعت* (به برقی، ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابن شعبه، ص ۲۸۵) و یاد مرگ (به مصباح الشریعة، ص ۱۷۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۳۹) موجب مهار حرص دانسته شده است. براساس احادیث، مفاهیمی چون توکل* (به برقی، همانجا) و زهد* (به کلینی، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۷۹) نیز از مفاهیم مخالف حرص‌اند.

در احادیث به نقش تأثیرگذار حرص و نیز پیامدهای زیان‌بار آن اشاره شده است، از جمله آنکه حرص به همراه کبر و حسد سه ریشه کفرند (به کلینی، ج ۲، ص ۲۸۹) و حرص موجب غفلت از یاد خداوند می‌شود که خود عظیم‌ترین فساد است (مصباح الشریعة، ص ۱۰۷). همچنین ناامیدی از خداوند (ابن شعبه، ص ۸) و ناخوشنندی به رضای او را به دنبال دارد (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۶۹). انسان حرص قیامت را از یاد می‌برد (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، همانجا؛ حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۳۲۴) و به دام گناهان می‌افتد (کلینی، ج ۸، ص ۱۹) که کذب، ظلم، قطع رحم و کسب درآمد از راه حرام از جمله آنهاست (طبرانی، ج ۲۲، ص ۱۷۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۷۶). بنابراین، انسان حرصی خود را در معرض غضب الهی قرار می‌دهد و خود را گرفتار عقاب سخت و بی‌پایانی می‌کند (به مصباح الشریعة، ص ۱۱۸) که نتیجه آن محروم شدن از نعمتهای اخروی است (به کلینی، ج ۲، ص ۱۲۹؛ متقی، همانجا).

از دیگر نتایج حرص، گرفتار شدن به فقر است (به ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۵۰۵). اساساً به بیان حضرت علی علیه السلام فقر همان حرص است (به همو، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۴۴)، زیرا انسان حرص با حرص خود، روزی‌ای را که خداوند برایش تقدیر کرده است از خود سلب می‌کند و این عین فقر است. به علاوه، بنابر حدیثی که ابن بابویه (۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷) روایت کرده، حرص یکی از پنج خصالتی است که موجب گردآمدن اموال نامشروع فراوان می‌شوند.

در دیگر روایات، حرص نشانه پستی (به مصباح الشریعة، ص ۱۲۲) و شقاوت (کلینی، ج ۲، ص ۲۹۰) و نیز جامع عیبهای زشت (همان، ج ۸، ص ۱۹) بیان شده است. بنابه سخن امام

صادق علیه السلام، حرص آسایش زندگی را از فرد سلب می‌کند (به ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۶۹)، زیرا فکر و بدن او به علت نگرانی بی‌فایده از سرنوشتی که سرانجام به سراغش خواهد آمد و نیز به علت حزن بر داراییهایی که هنوز به دست نیاورده، همواره در رنج و کسالت است (به مصباح الشریعة، ص ۱۱۸).

در روایات اخلاقی، گاهی از الفاظ و اصطلاحاتی استفاده شده است که معنایی نزدیک به حرص دارد یا ناظر به لوازم و نتایج آن است، مثل شح، شوه و نهمة (به نهج البلاغة، نامه ۵۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ص ۵۳، ۱۷۶؛ همو، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۴۴) و اصطلاحات «طَلَبُ الدُّنْيَا»، «جَمْعُ الْمَالِ» و «طَوْلُ الْآمَلِ» (به ابن بابویه، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۵۱، ۱۵). با این حال در برخی روایات، اصطلاحات یاد شده در عرض حرص و به عنوان رذیله‌ای مستقل مطرح شده‌اند، از جمله آرزوهای دور و دراز که به همراه حرص از نتایج دنیا دوستی معرفی شده است (به طبرانی، ج ۱۰، ص ۱۶۳؛ نیز به ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷). بعضی روایات نیز، بدون کاربرد لفظ حرص یا تعبیرات مترادف آن، بر مفهوم حرص دلالت می‌کنند (از جمله به ابن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۲).

۳) در اخلاق و عرفان. در کتابهای اخلاقی حرص در برابر قناعت قرار گرفته (به نراقی، ج ۱، ص ۱۱۰۵؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۳۱) و تعریفی نزدیک به تعریف موجود در احادیث برای آن ذکر شده است. به بیان نراقی (متوفی ۱۱۲۰۹ ج ۲، ص ۱۰۲)، حرص حالتی نفسانی است که موجب می‌گردد انسان بدون اینکه به حد معینی اکتفا کند، به جمع‌آوری اموالی بپردازد که نیازی به آنها ندارد. از این رو، به گفته مسکویه (متوفی ۴۲۱ ص ۴۴) ترک حرص در کسب حلال، خود یکی از فضائل اخلاقی است.

راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲؛ ص ۳۷۷)، ریشه حرص را فقر و ترس از آن دانسته است. غزالی (متوفی ۵۰۵) در احیاء علوم الدین (همانجا)، ضمن تأیید این مطلب، به تکمیل آن پرداخته و قناعت نکردن انسان فقیر و نیز دل سپردن انسان به آرزوهای دور و دراز (به همو، منهاج العابدین، ص ۷۰-۷۱) را موجب گرفتار شدن به دام حرص دانسته است. نراقی نیز (ج ۱، ص ۱۰۵، ج ۲، ص ۱۰۲) حرص را یکی از نتایج و لوازم قوه شهوت و نیز قوی‌ترین مظهر دنیا دوستی و مشهورترین گونه آن دانسته است.

علمای اخلاق به بیان آثار حرص نیز پرداخته‌اند. غزالی (احیاء علوم الدین، همانجا) معتقد است کسی که چیزی را ندارد و در عین حال به قناعت روی نمی‌آورد، ممکن است گرفتار

همانجا) از قول برخی صحابه بیان داشته که بدترین مردم کسی است که از دنیا بیش از نیازش اخذ کند (نیز ص ۱۴۰۹، ص ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۶۱). نجم رازی (همانجا) نیز در تعریف «اشتغال»، این عبارت را بیان کرده است: «تفصیح عمر است در جمع و حفظ مال و صرف و خرج آن در تحصیل مرادات دنیوی و مستلذات نفسانی و تمتعات حیوانی»، که می‌توان آن را مطابق با تعریف حرص در منابع اخلاقی دانست.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، *فواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم ۱۳۶۸ ش؛ همو، *عیون اخبار الرضا*، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، *کتاب الخصال*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴ هـ، معانی الاختیار، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ ش؛ ابن‌حنبل، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و سلم*، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌فارس، *ابن منظور*، احمد بن محمد برقی، *کتاب المحاسن*، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، قم [۱۳۳۱ ش]؛ حارث محاسبی، *رسالة المسترشدين*، چاپ عبدالفتاح ابو غنّه، قاهره ۱۹۸۸/۱۲۰۹ هـ، *الرسایا*، چاپ عبدالقادر احمد عطا، [قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۴]؛ محدثین عبدالله حاکم نیشابوری، *المستدرک علی الصحیحین*، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشی، بیروت ۱۴۰۶؛ حسین بن محمد دامغانی، *الوجوه و النظار فی لفاظ کتاب الله العزیز*، چاپ محمد حسن ابوالعزم زبیدی، قاهره ۱۳۱۶-۱۳۹۱/۱۴۹۶-۱۴۰۰ هـ؛ دهخدا؛ حسین بن محمد راجب اصفهانی، *کتاب اللریة الی مکایم الشریعة*، چاپ ابوزید عجمی، قاهره [۱۹۸۷/۱۲۰۷]، چاپ الفست قم ۱۲۷۳ ش؛ زمخشری؛ عبدالرحمان بن ابی‌بکر سیوطی، *الجامع الصغیر فی احادیث الشیخ التلمیذ*، بیروت ۱۴۰۱؛ طباطبائی، سلیمان بن احمد طبرانی، *المعجم الکبیر*، چاپ حمدی عبدالحمید طلی، چاپ الفست بیروت ۱۴۰۴-۱۴۰۷؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ علی بن ابی‌طالب (ع)، *امام اول، نهج البلاغة*، چاپ مصبی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفست قم [بی‌تا]؛ علی بن حسین (ع)، *امام چهارم، الصحیفة السجادیة*، چاپ محمدجواد حسینی جلالی، قم ۱۳۸۰ ش؛ محدثین محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالاندلس الجفینة، [بی‌تا]؛ همو، *منهاج العابدین*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محدثین عمر فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، او، *مفاتیح الغیب*، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محدثین احمد قرطبی، *المجامع لاحکام القرآن*، ج ۵، جزء ۹ و ۱۰، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۹، جزء ۱۸، بیروت ۱۹۶۶، چاپ الفست تهران ۱۳۶۴ ش؛ عبدالکریم بن هوزن قشیری، *الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بطله‌جی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ کلینی؛ علی بن حسان‌الدین مثنی، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حبتانی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ احمد بن محمد مسکویه، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، چاپ حسن نسیم، بیروت [۱۳۹۸/۷]، چاپ الفست قم ۱۴۱۰؛ مصباح الشریعة، [مسوب به]

حرص شود. بروز این حرص، به طمع (چشمداشت به اموال دیگران) یا تلاش برای کسب درآمد زندگی از هر طریق منجر می‌شود. به نظر او (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۲۳۸)، چنین شخصی در صورت اول گرفتار اخلاق زشت خواهد شد و به انواع منکرات دست خواهد زد (برای آگاهی از این منکرات - مسکویه، همانجا).

به باور غزالی (منهاج العابدین، ص ۷۱)، کمترین ضرر حرصی مشغول شدن انسان به اموری است که عمر و وقت او را ضایع می‌سازد.

در منابع اخلاقی، برای درمان حرص مجموعه‌ای از دستورهای عملی و نظری ذکر شده است، مانند میانه‌روی در معیشت و اعتدال در اتفاق، پرهیز از نگرانی بیهوده درباره آینده، اندیشیدن به فضیلت قناعت و زشتی حرص و طمع و غیره - غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ نراقی، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۷.

در کتابهای عرفان و تصوف از الفاظ مختلفی برای بیان مفهوم حرص استفاده شده است. مثلاً حارث محاسبی (متوفی ۲۴۳/۱۳۸۴، ص ۵۷)، ضمن ذکر مطالبی درباره قناعت و تواضع، مفاهیم متضاد آنها را، به ترتیب، مکائنة (افزون طلبی در مال) و کبر بیان کرده است و به گفته او، زیاده‌روی در غذا خوردن موجب «شره و رغبة» می‌شود (ص ۱۴۰۹، ص ۱۱۲). نیز - نویسنده (ص ۲۳۹، ۲۴۸)، *نجم رازی* (متوفی ۶۵۲/۵۰۴) هم با الهام از آیه «... شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَ أَهْلُونَا...» (فتح: ۱۱)، یکی از افات مال و جاه را «اشتغال» به جمع و حفظ و صرف آن در امور و لذات دنیوی ذکر کرده است که می‌توان آن را بر مفهوم حرص منطبق دانست. قشیری (ص ۱۶۱) نیز مراد از کلمه «جحیم» (آتش پرحرارت) را در آیه «وَ إِنَّ الْفُجَارَ لَفِیْ جَحِیمٍ» (انفطار: ۱۴) حرص بر دنیا خوانده است.

به اعتقاد ابن‌عربی (متوفی ۶۳۸/۱۲۴۰، ج ۲، ص ۱۹۸)، حرص در معنای مثبت آن، از مقامات (و نه حالات) عرفانی است و در نتیجه همواره به همراه انسان خواهد بود. وی (ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹)، با استفاده از آیات و روایات، دو طرف محمود و مذموم برای حرص در نظر گرفته و طرف محمود آن را از صفات «عالیم وارث کامل» که رهبر امت است و پیوسته بر صلاح ایشان اهتمام می‌ورزد معرفی کرده است.

در متون عرفانی، غالباً از حرص تعریف صریحی نشده، بلکه عبارات آنها بیشتر ناظر بر نهی از آن است. به علاوه، تطبیق مراد این عبارات بر حرص نیز با داشتن سابقه ذهنی از تعریف آن در متون اخلاقی میسر است. مثلاً حارث محاسبی (۱۳۸۴)،

امام جعفر صادق (ع)، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛
عبدالله بن محمد نجم‌رازی، مرصادالعیاد، چاپ محمدامین ریاحی، تهران
۱۳۶۵ ش؛ محمد مهدی بن ابی ذر نراقی، جامع السعادات، چاپ محمد
کلاشر، نجف ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ فست بیروت [بی‌تا]؛ پل نوید، تفسیر
مراآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران ۱۳۷۳ ش.
/ احمد زونگار و ابوالفضل والا زاده /

حَرطانی (جمع آن: حَرطَین)، نامی که در افریقای
شمال غربی به پاره‌ای عناصر جمعیتی واحدهای ناحیه صحرایی
داده شده است. از نظر نژاد، احتمالاً از گذشته‌های بسیار دور
نتیجه آمیزش مهاجران سفیدپوست و بومیان سیاه‌پوست
بوده‌اند، ولی گونه قومی حَرطَین با گونه قومی سیاه‌پوستان
آشکارا متفاوت است. حَرطَین جنوب مراکش گاهی حالت
مغولی دارند. اینها به خصوص، از نظر دیگر بومیان، نوعی کاست
را تشکیل می‌دهند که افراد آن انسانهای آزادند، ولی با داشتن
موقعیت فروتر، بین افراد آزاد و برده قرار می‌گیرند. کاست بودن
حَرطَین بر تفاوت نژادی آنها می‌چربد.

حَرطَین یکجانشین‌اند و برای زمین‌دارانی که به آنها
«وابسته»‌اند، به کشت و پرورش نخل مشغول‌اند. کوچ‌نشینان
موریتانی آنها را به عنوان چوپان به کار می‌گیرند.

حَرطَین، در صورت امکان، با کمال میل به شهرهای شمال
مهاجرت می‌کنند و در مقصد به عنوان پیادگان، چاه‌کن و
حمل‌کننده آب کار می‌کنند.

سلطان مراکش، مولای اسماعیل، با بخشی از همین
حَرطَین که از موریتانی آمده بودند، جیش قبیله‌بخاری خود را
[که با سرکند خوردن به صحیح بخاری، با سلطان پیمان وفاداری
بسته بودند (س. معلمة المغرب، ج ۴، ص ۱۰۹۱-۱۰۹۲)]
تشکیل داد که در زبان عامیانه به آن بواخر می‌گفتند.

در زبان بربری، ریشه دقیق واژه حَرطانی - همانند واژه
أَحْرَاضان (جمع آن: إَحْرَاضَین) که مشابه آن است - معلوم
نیست. در زبان بربری طوارق، کلمه أَشْرَدَن به معنای «دورگه»
وجود دارد، ولی صفتی مبتنی بر رنگ پوست نیست. در گویش
عربیهای مغربی نیز صفت حَرطانی مخصوص انسان نیست. در
موریتانی این کلمه به اسبی اطلاق می‌شود که نژاد دورگه دارد و
در الجزایر به درخت غیر پیوندی و خودرو گفته می‌شود و در
زعیر مراکش به زمین پا نخورده اطلاق می‌گردد. احتمالاً نوعی
نام‌گذاری تحقیرآمیز است و با نامهای بربری نوعی از بزمجه
رابطه دارد.

شاهزاده موحدون، سیدابوزید پسر سلطان یوسف بن

عبدالمؤمن، صفت الحَرطانی داشته است که مورخان دلیل آن
را ذکر نکرده‌اند (س. ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۲۴).

تمام ریشه‌شناسیهایی که تاکنون بر مبنای واژه‌های عربی
پیشنهاد شده‌اند، خیال‌پردازانه‌اند. اینها عبارت‌اند از:

(۱) حَرّائین، به معنای شخم‌کاران، در حالی که حَرطَین فقط
با کج‌پیل کشت می‌کردند.

(۲) حَرّ ثانی، به معنای انسان آزاده طبقه دوم، یا انسانی که
آزاد شده است.

در برخی نواحی مغرب، کلمه قَبیلی / گَبیلی (جمع آن: قَبالَه /
گَبالَه)، ادبی آن «اهل جنوب [شرقی] یا قبله»، تقریباً معادل
حَرطانی است.

منابع: [ابن خلدون، معلمة المغرب، سلاطین سلا، ۱۹۸۹/۱۲۱۰ -
ذیل «البخاری (عبد)» (از ثریا براده)]

D. Jacques-Meunié, "Hiérarchie sociale au Maroc
présaharien", *Hespéris*, XIV (1958), 252; E. Laoust,
"L'habitation chez les transhumants du Maroc central",
ibid, XVIII (1934), 154; A. Leriche, "Les Harāṭīn
[Mauritanie]", *Bulletin de liaison saharienne*, no. 6 (Oct.
1951); Ph. Marçais, "Note sur le mot harṭānī", ibid, no. 4
(Apr. 1951); R. Mauny, *Tableau géog. de l'Ouest africain
au moyen âge*, Dakar 1961, index; M. Ould Daddah, in
Bulletin du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques
(26/5/1965).

/ گ. س. کولن^۱ (د. / اسلام) /

حَرّ عاملی، محمد بن حسن، محدث و فقیه نامور امامی
قرن یازدهم و از عالمان مهاجر جبل عامل به ایران. وی به
«صاحب وسائل» نیز مشهور است. بیشتر اطلاعات درباره
زندگی او، براساس شرح‌حالی است که خود در کتابش،
امل‌الامل (قسم ۱، ص ۱۴۱-۱۵۴)، آورده و نیز مطالبی که در
شرح حال اقوام خود ذکر کرده (س. همان، قسم ۱، ص ۳۲، ۶۶-
۶۷، ۷۸ و جاهای دیگر) و در دیگر منابع، با تفاوت‌های اندکی،
تکرار شده است (برای نمونه س. محبی، خلاصة‌الانثر، ج ۳،
ص ۴۳۲-۴۳۵؛ افتندی اصفهانی، ج ۵، ص ۶۲-۷۵؛ بحرانی،
لؤلؤة البحرین، ص ۷۶-۸۰؛ خوانساری، ج ۷، ص ۹۶-۱۰۴).
در سلافة‌العصر، که بعد از *امل‌الامل* کهن‌ترین منبع در شرح حال
حَرّ عاملی است، بیشتر به جنبه‌های ادبی زندگی او توجه شده
است (س. مدنی، ص ۳۵۹-۳۶۰). وی در ۸ رجب ۱۰۳۳ در
روستای مشقرئ / مشفرة از مناطق مشهور و کهن در

در رئای او قصیده‌ای طولانی سرود (حزّ عاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۶۶-۶۵؛ امین، ج ۵، ص ۲۱۲). عموی او، محمد بن علی بن محمد، سفرنامه‌ای به نام الرحلة و دیوان شعر بزرگی داشته و شیخ حزّ آثار برخی عالمان عاملی را از طریق او روایت کرده است (حزّ عاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۷۰؛ الفندی اصفهانی، ج ۵، ص ۱۳۶؛ برای توضیح دربارهٔ خاندان حزّ عاملی - مهاجر، ۱۴۱۰، ص ۴۲-۲۹؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۲۲۹-۲۳۱). محمد بن علی بن محمد در جبل عامل سکونت گزید و امروزه خاندان حزّ عاملی ساکن در لبنان از نسل اویند (مهاجر، ۲۰۰۵، ص ۲۳۷-۲۳۸).

شیخ حزّ مقدمات علوم را در مشغره و نزد خویشان خود، که از عالمان مشهور جبل عامل بودند، آموخت. در این مرحله وی نزد پدر، عمو (محمد بن علی حزّ)، جد مادری اش شیخ عبدالسلام، دایی پدرش علی بن محمود عاملی مشغری که خود آثار فقهی چندی نگاشته بود، و کسان دیگر از عالمان شیعی ساکن در مشغره، به تحصیل علوم دینی پرداخت (حزّ عاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۱؛ الفندی اصفهانی، ج ۴، ص ۲۵۵). پس از آن به جیب رفت و در آنجا نزد زین‌الدین بن محمد بن حسن بن زین‌الدین، نواده شهید ثانی و شیخ حسین بن حسن ظهیری و عالمان دیگر به فراگیری فقه و دیگر علوم و متون متداول پرداخت. همچنین برخی کتابهای نحو و فقه و سایر علوم را نزد ظهیری خواند (حزّ عاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۵۹-۵۸، ۹۲، ۱۲۱-۱۲۲). ظهیری نخستین شیخ اجازه حزّ عاملی بود که در ۱۰۵۱ به او اجازه روایت داد (همان، قسم ۱، ص ۷۰؛ مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۴، ۱۰۹). وی تا چهل سالگی، که در جبل عامل سکونت داشت، دو بار به سفر حج رفت (حزّ عاملی، قسم ۱، ص ۱۴۲). حزّ عاملی، علاوه بر ظهیری، از کسان بسیاری اجازه روایت داشته است، از جمله از علی بن محمود عاملی، که طریق اتصال روایی حزّ عاملی به برخی عالمان جبل عامل بوده است (همان، قسم ۱، ص ۱۲۴)؛ و محمدباقر مجلسی، که به یکدیگر اجازه روایت داده‌اند (همو، ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۳۰؛ خاتمه، ص ۱۷۳؛ هر آنچه من آجازلی و آنچه له؛ برای متن اجازه شیخ حزّ به مجلسی - مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۳-۱۰۶). حزّ عاملی در رسائل الشیعة (ج ۳۰، ص ۱۶۷-۱۹۰) فهرست کاملی از استادان و طرق خود در روایت آثار امامیه را ذکر کرده است (نیز - همو، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۱۶، ۱۳۹؛ مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۴-۱۰۵، ۱۰۹-۱۱۱). وی در میان فقها، محدثان و ادیبان عصر خود کاملاً شناخته شده بود و کسانی چون محمد بن علی اردبیلی (ج ۲، ص ۹۰)، سید علی خان مدنی (ص ۳۵۹)، ضیاءالدین یوسف بن یحیی حسینی صنعانی (ج ۳، ص ۹۲-۹۳) و شیخ عبداللّه بن

جبل عامل*، به دنیا آمد (حزّ عاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۴۱؛ الفندی اصفهانی، ج ۵، ص ۶۳؛ دربارهٔ روستای مذکور - معانی، ج ۵، ص ۳۰۵؛ یاقوت حموی، ذیل «مشغره»). به نوشته قمی (۱۳۸۴ ش، ص ۲۴۲)، به نقل از برادر شیخ حزّ عاملی، احمد بن الحسن در الدررالمسکون (نسب خاندان حزّ عاملی به حزّ بن یزید ریاحی* می‌رسد. امین (ج ۲، ص ۴۹۴) گرچه دلیلی بر صحت این نسبت نیافته، به نقل از یکی از افراد خاندان حزّ، که معاصر امین بوده، نسب‌نامه‌ای را آورده، ولی در هیچ‌یک از آثار شیخ حزّ عاملی به چنین مطلبی اشاره نشده است (س- قمی، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۷۵۶؛ امین، ج ۲، ص ۴۹۴؛ مرقه، ص ۹۰). تمیز محقق کرکی در اجازه به نیای اعلای شیخ حزّ عاملی، حسین بن شمس‌الدین محمد (س- سطور بعد) حاکی از آن است که این شمس‌الدین ملقب به حزّ بوده است (الحزّ لقباً).

حزّ عاملی در خانواده‌ای اهل علم و ادب و فقاقت بنالید (خوانساری، ج ۷، ص ۱۰۴؛ صدر، ج ۱، ص ۲۲۲). نخستین فرد شناخته شدهٔ خاندان او، حسین بن شمس‌الدین محمد حزّ بن شمس‌الدین محمد بن مکی است که محقق کرکی در ۹۰۳ در دمشق به او اجازه روایت داد (برای متن اجازه - مجلسی، ج ۱۰۵، ص ۵۴-۵۷). مهاجر (۲۰۰۵، ص ۲۳۲) بر این اساس، از سکونت حسین بن شمس‌الدین و اجداد او در دمشق سخن گفته است. حزّ عاملی از این نیای اعلای خود نامی نبرده و تنها از فرزند او، محمد بن حسین مشغری، یاد کرده است (۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۵۴). احتمالاً محمد بن حسین نخستین فرد از خاندان شیخ حزّ بوده، که به دلیل تغییر اوضاع سیاسی دمشق و منضم شدن شام به قلمرو عثمانی، پس از نبرد مزّج دابق در ۹۲۲، در مشغره سکونت گزیده است (مهاجر، ۲۰۰۵، ص ۲۳۲-۲۳۴). به نوشته مهاجر (۲۰۰۵، ص ۲۳۳)، محمد بن حسین نزد فقیهان جبل عامل تحصیل نکرد و تنها استاد وی پدرش بود. فرزندان او، محمد بن محمد و عبدالسلام و علی، در مشغره و جیب اقامت داشتند (همان، ص ۲۳۵).

جد پدری شیخ حزّ، علی بن شمس‌الدین محمد حزّ عاملی، عالم و ادیب فاضلی بود که شیخ حزّ او را در امل‌الامل (قسم ۱، ص ۱۲۹) ستوده و گفته است که وی در نجف اشرف مسموم و شهید شد. جد مادری شیخ حزّ، عبدالسلام بن شمس‌الدین محمد حزّ عاملی (۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۰۷) در احکام فقهی بسیار متبحر بود. پدر شیخ حزّ، حسن بن علی، عالم و فقیه و ادیب فاضلی بود که در ۱۰۶۲ در مسیر زیارت مشهد رضوی، در بسطام از دنیا رفت و فرزندش، زین‌العابدین، جنازهٔ او را به مشهد برد و در پایین پای امام رضا علیه‌السلام دفن کرد. شیخ حزّ عاملی خبر درگذشت او را در سفر حج دوم خود شنید و

صالح سماه‌جی (ص ۱۰۳) وی را ستوده‌اند.

حرعاملی در ۱۰۷۳ از جبل عامل به عراق رفت و سپس برای زیارت امام رضا علیه‌السلام راهی ایران شد و چون مشهد را برای اقامت مناسب دید، تا آخر عمر در آنجا ماند و به تدریس و تألیف پرداخت (سماه‌جی). او در ۱۰۸۷ (سماه‌جی) ۱۴۰۳، ص ۳۶۲-۳۶۳، که رؤیایی از سفر سوم حج خود نقل کرده است) و ۱۰۸۸ به حج رفت و در حادثه‌ای که به متهم شدن شیعیان و قتل شماری از حجاج ایرانی انجامید، احتمالاً او نیز با مشکلاتی روبه‌رو شد. محبی (خلاصة‌الانسر، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۳) به این واقعه اشاره کرده، اما به اشتباه، مطالب راجع به نذر محمدبن علی حرعاملی را به شیخ حرعاملی نسبت داده هر چند در اینکه چنین حادثه‌ای برای شیخ حررخ داده باشد، تردید است. حسنی صنعانی (ج ۳، ص ۹۰) -که منبع محبی در نقل شرح حال حرعاملی بوده- ماجرای نذر را در شرح حال محمدبن علی حرعاملی آورده است. حرعاملی در مدت اقامتش در ایران، دوبار برای زیارت عتبات به عراق سفر کرد (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱، قسم ۱، ص ۱۴۲). یک بار نیز به اصفهان رفت و در همان سفر علامه مجلسی را ملاقات کرد و از او اجازه روایت گرفت (سماه‌جی). در همین سفر، منصب قاضی‌القضاات و شیخ‌الاسلامی خراسان، از سوی شاه سلیمان صفوی به او رسید، گرچه از پذیرش آن خودداری می‌کرد (سماه‌جی، ص ۱۰۳؛ قمی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۵۶). او به اقامه نماز جماعت نیز می‌پرداخت، اما توان برگزاری نماز جمعه را که قائل به وجوب آن بود نداشت، چرا که امام جمعه منصوب را نامناسب و موظف از سوی جائر می‌دانست و از سوی دیگر به دلیل کهولت سن برایش امکان‌پذیر نبود که خود نماز را در مکانی دیگر یا فاصله یک فرسخ، به جا آورد (سماه‌جی، سماه‌جی). او در ۲۱ رمضان ۱۱۰۴ (قس همان، ص ۱۰۵: ۱۱۰۱) در مشهد درگذشت و در محدوده حرم رضوی (واقع در شمال‌شرقی صحن عتیق) به خاک سپرده شد (سماه‌جی، سماه‌جی؛ قمی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸۵). سماه‌جی، به نقل از الدرالمشکوک، در سالهای اخیر مقبره‌ای برای او ساخته‌اند و یکی از بستهای پیرامون حرم رضوی که در جهت قبر او قرار دارد، «بست شیخ حر» نامیده شده است. شیخ حر چهار پسر به نامهای محمدرضا، حسن، احمد، محمود و دختری داشت که به ام‌سید صالح مشهور بود و همسر شاگرد حرعاملی، سیدمحمدبن ابراهیم شرف‌الدین (نیای مادری سیدحسن صدر)، بود (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱، قسم ۱، ص ۱۵۷؛ همو، اثبات‌الهدایة، ج ۱، مقدمه شهاب‌الدین مرعشی نجفی، ص ۵؛ مرعشی نجفی، ص ۸۳؛ صدر، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳). از محمدرضا، همچون پدرش، به عنوان فقیه و محدثی اخباری یاد شده است. از جمله آثار او

تدوین مجموعه‌ای از اشعار شیخ‌بهای بوده است (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶۲؛ سماه‌جی؛ الفندی اصفهانی، ج ۵، ص ۹۰). وی در ۱۱۱۰ درگذشت و دو کنار پدرش به خاک سپرده شد (صدر، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

برادر کوچک‌تر حر، احمدبن حسن، نیز از عالمان امامی بود و به تاریخ‌نگاری علاقه خاصی داشت. وی کتابی در تفسیر قرآن، دو اثر تاریخی، حاشیه‌ای بر المختصر النافع و چند اثر دیگر تألیف کرده است (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱، قسم ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲). کتاب الدرالمشکوک فی أخبار الأنبياء والأوصیاء والخلفاء والملوک او تاریخ عمومی است که در آن به ذکر حوادث تا سال ۱۸۰۶ پرداخته (برای نسخه‌های کتاب سحسینی اشکوری، ج ۳، ص ۹-۱۱۰، فکرت، ص ۲۴۴) و در پایان، اطلاعاتی درباره خود، مانند سفر به عتبات در ۱۰۷۰، سفر حج در ۱۰۷۱ و مجاورت در مشهد در ۱۰۸۴ ذکر کرده است. وی در این بخش از کتاب خود اشاره کرده که در ۱۰۸۴ که وی در مشهد سکونت گزیده بود، زلزله‌ای رخ داد که به ویرانی گنبد حرم و دو مناره مسجدجامع انجامید و به فرمان شاه‌سلیمان صفوی، بار دیگر بناهای ویران شده، بازسازی شد. وی بعد از درگذشت برادرش، شیخ حر، شیخ‌الاسلام مشهد شد. در ۱۱۱۵ شاه‌سلطان حسین او را به اصفهان فراخواند. در ۱۱۲۰ فرزندش صالح به دنیا آمد. پس از این تاریخ اطلاع دیگری از او در دست نیست (سماه‌جی). آقابزرگ‌طهرانی، ج ۸، ص ۷۱-۷۰، به نقل از الدرالمشکوک، دیگر برادر حرعاملی، شیخ زین‌العابدین، نیز از عالمان امامی بوده و شعر نیز می‌سروده است. شرحی با عنوان المناسک المروية فی شرح الإثنی عشرية الحجية بر رسالة حج شیخ‌بهای و اثری در تاریخ به زبان فارسی نوشته است. وی در هنگام بازگشت از سفر حج، در ۱۰۷۸ در صنعا درگذشت (سماه‌جی، حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱، قسم ۱، ص ۹۸-۱۰۰). دیگر برادر حر، شیخ‌علی، نیز عالمی فاضل بود که نزد پدرش و شیخ حر تحصیل کرد. وی در ۱۰۷۸ درگذشت (همان، ص ۱، قسم ۱، ص ۱۱۸؛ الفندی اصفهانی، ج ۳، ص ۴۱۰).

مجلس درس حرعاملی بسیار پررونق بود. او شاگردان بسیاری، خاصه در دوران اقامت در مشهد، پرورش داد (سماه‌جی، حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱، قسم ۱، ص ۷۹؛ بحرانی، لؤلؤة‌البحرین، ص ۵۱). از جمله شاگردان و کسانی که از حر اجازه روایت داشتند، این اشخاص بودند: دو فرزندش، محمدرضا و حسن؛ سیدمحمدصالح بن محمدباقر رضوی (برای متن اجازه سحرعاملی، ۱۴۲۷، ص ۲۰۴-۲۴۵)؛ محمدفاضل بن محمد مهدی مشهدی (برای متن اجازه سحرعاملی، ج ۱۰۷، ص ۱۰۷-۱۲۱)؛ نورالدین جزایری* (سماه‌جی، جزایری، ص ۶۷)؛ محمودبن عبدالسلام بحرانی؛ محمدصالح قزوینی؛ و محدث پرکار.

۱۲۰؛ فکرت، ص ۱۷۶؛ در این باره حدیث قدسی*.

حرعاملی به مسائل زمانه خود توجه فراوانی داشته و بسیاری از نگاشته‌های او پاسخ به مشکلات فکری و مباحث فقهی متداول عصر وی بوده است. جدی شدن برخورد با صوفیان در روزگار شاه سلیمان اول صفوی و لزوم نوشتن رساله‌هایی در نقد آنان، سبب نگارش رساله‌های متعدد شد (مهاجر، ۱۴۱۰، ص ۲۰۷-۲۱۳؛ طارمی‌زاد، ص ۲۱۸-۲۴۲؛ جعفریان، ج ۲، ص ۵۵۷-۵۸۴؛ قرقلو، ص ۱۰۳-۱۵۳)، از جمله حرعاملی الرسالة الاثنا عشریة فی الرد علی الصوفیة را تألیف کرد (حرعاملی، ۱۳۶۲، ش، قسم ۱، ص ۱۴۴؛ مهاجر، ۱۴۱۰، ص ۱۲۱؛ ابی‌صعب^۲، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ درباره این کتاب به تصوف*، بخش ۱۴؛ نقد تصوف). مطرح شدن بحث غنا توسط محمدباقر سبزواری* (متوفی ۱۰۹۰)، به نگارش رساله‌های متعددی در رد یا تأیید نظر سبزواری انجامید (جعفریان، ج ۲، ص ۷۱۲-۷۱۵، ۷۱۵-۷۲۲) و حرعاملی نیز در این باره رساله فی الفناء را نگاشت (به ساهیجی، ص ۱۰۴) و در آثار دیگر خود نیز به بحث درباره این مسئله پرداخت، از جمله در فایده بیست و هفتم کتاب الفوائد الطوسیه (ص ۸۳-۹۴) و باب دهم الرسالة الاثنا عشریة (به جعفریان، ج ۲، ص ۷۱۲-۷۱۵). وی در رساله فی الفناء، بدون اشاره به نام محقق سبزواری و فیض کاشانی، به رد آرای آن دو پرداخته است. این رساله براساس تنها نسخه خطی شناخته شده آن در کتاب غناء موسیقی (ج ۱، ص ۱۰۱-۱۸۴) منتشر شده است.

پس از آنکه تاجران پرتغالی قوتون را به ایران وارد کردند، بحث از استعمال آن، به عنوان مسئله فقهی مستحذنه، مطرح شد و فقها در این باره رساله‌هایی نوشتند (به جزایری، ص ۱۸۵؛ جعفریان، ج ۳، ص ۱۱۴۱-۱۱۴۶). حرعاملی نیز براساس مبانی اخباریان در شبهات تحریمی، رساله فی حرمة شرب التتن را در جایز نبودن استعمال قوتون نگاشت (ابی‌صعب، ص ۱۳۳-۱۳۴). رساله او در حقیقت تلخیص نگاشته‌ای از شیخ علی نقی کمره‌ای است (متوفی ۱۰۶۰) که شیخ حرّ مطلبی بر آن افزوده است (به السندی‌اصفهانی، ج ۴، ص ۲۷۳-۲۷۶). مهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی (به حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۴-۲۳۰) و جعفریان (ج ۳، ص ۱۱۴۸-۱۱۵۳) متن این رساله را منتشر کرده‌اند.

حرعاملی رساله‌ای نیز درباره نام امام عصر تألیف کرده است با عنوان کشف التعمیه فی حکم التسمیه، در نقد کتاب شرعیة التسمیه از میرداماد، که کسان دیگری نیز بر آن ایراد گرفته‌اند (به حرعاملی، ۱۳۶۲، ش، قسم ۱، ص ۱۴۴؛

مذهب‌الدین احمد بن عبدالرضا بصری (بصری، ص ۳۵۳؛ برای دیگر شاکردان او به جزایری، ص ۹۰-۹۱، ۹۴؛ مرقه، ص ۹۸-۱۰۰؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۲، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ حرعاملی، ۱۴۲۷، مقدمه حسینی جلالی، ص ۱۷۱-۱۷۵).

حرعاملی در تبویب کتابهای خود شیوه‌ای خاص داشته و بیشتر آثارش را در دوازده باب سامان داده است (به حرعاملی، ۱۳۶۲، ش، قسم ۱، ص ۱۴۴؛ ولانی، ج ۵، ص ۳۵۹-۳۵۸). وی در بسط آرای اخباریان سهم مهمی داشته و آثار متعددی در دفاع از این جریان فقهی تألیف کرده است (برای فهرست آثار وی به حرعاملی، ۱۳۶۲، ش، قسم ۱، ص ۱۴۲-۱۴۵؛ مدرسی طباطبائی، ص ۲۵۷-۲۶۰؛ حرّ، ص ۳۲۱-۳۲۹). مهم‌ترین و مشهورترین اثر حرّ، یعنی تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، که از مهم‌ترین کتابهای حدیثی متأخر شیعه و پرمراجعه‌ترین منبع حدیثی فقهی نزد عالمان امامیه است، متأثر از چنین رویکردی نگاشته شده است (به مهاجر، ۱۴۱۰، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ نیز به وسائل الشیعة*). وی بعدها، با حذف اسانید و مکروبات وسائل الشیعة، کتاب هدایة الأمة الی احکام الأئمة را تألیف کرد (حرعاملی، ۱۳۶۲، ش، قسم ۱، ص ۱۴۲؛ برای اطلاع بیشتر درباره این کتاب به مدنی یجستانی، ج ۲، ص ۹۹۲-۹۹۵). از جمله آثار شیخ حرّ در تبیین آرای اخباریان، تحریر وسائل الشیعة و تحریر مسائل الشریعة (تألیف در ۱۰۹۸) است که شرحی ناتمام بر وسائل الشیعة و از آثار متأخر دوران حیات اوست؛ جواب رساله فی الاجتهاد، که در ضمن کتاب الفوائد الطوسیه (ص ۴۱۷-۴۵۸) چاپ شده است و نیز بخشهای پایانی وسائل الشیعة از همین مقوله است. وی در تحریر، از استدلالهای استرآبادی در قواعد المدنیة نیز بهره برده است (به حرعاملی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳). بحرانی (الحدائق الناضرة، ج ۲۳، ص ۱۰۹) اشاره کرده که بحث از عدم جواز همسری همزمان با دو سیده از نسل حضرت فاطمه سلام الله علیها، از زمان شیخ حرّ که روایتی دال بر این موضوع را در یک باب گرد آورده، رواج یافته است (نیز به همان، ج ۲۳، ص ۵۴۸-۵۴۲). موضوعی که بعدها یکی از شاخصهای اخباریگری و از مسائل مورد متنازع میان اخباریان و اصولیان شد (به ولانی، ج ۵، ص ۵۰۲-۵۰۳؛ مدرسی طباطبائی، ص ۲۹۹، ۳۱۴؛ گلیو^۱، ص ۳۸-۶۸). کتاب الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة که به تصریح خود وی نخستین کتاب شیعی در گردآوری احادیث قدسی و اولین کتاب خود او بوده است - دیگر اثر حدیثی اوست که نسخه‌های خطی متعدد آن حکایت از تداول آن دارد (به ولانی، ج ۵، ص ۱۱۸-۱۱۹).

ابن صعب، ص ۱۳۲-۱۳۳). در مسئله نماز جمعه، حرعاملی از قنلان به وجوب تعیینی بوده (سماهیجی، ص ۱۰۴؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۹، ص ۳۹۶) و در رسالة الجمعة، ضمن دفاع از وجوب تعیینی، احتمالاً به ایرادات تند میرحسین کرکی (متوفی ۱۰۰۱) بر فتوای شهید ثانی مبنی بر وجوب تعیینی نماز جمعه، سخن گفته است (سج حرعاملی، همانجا). متن این رساله در ضمن الفوائد الطوسیه که شیخ حر در آن بیشتر به حل مشکلات حدیثی و دشواریهای فهم برخی احادیث پرداخته - آمده اما در چاپ الفوائد الطوسیه، این رساله از قلم افتاده است (مدرسی طباطبائی، ص ۲۶۰؛ برای نسخه‌های الفوائد الطوسیه - آقابزرگ طهرانی، ج ۱۶، ص ۳۲۷؛ فکرت، ص ۴۳۶). همچنین حرعاملی در کتاب الفوائد الطوسیه به مسائل دیگری نیز پرداخته است، از جمله به مسئله تعیین قبله (سج ص ۵۲۲-۵۲۴)، که از زمان محقق کرکی (متوفی ۹۴۰) اختلافاتی پدید آورده بود (سج مدرسی طباطبائی، ص ۱۷۸، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۲۵).

کتاب دیگر او، الفصول المهمة فی اصول الأئمة است. شیخ حر بعد از نگارش کتاب وسائل الشیعه که در آن احادیث فقهی را گردآوری کرده بود، در این کتاب به گردآوری احادیث در مسائل اعتقادی، اصول فقه و مسائل دیگر پرداخته است. وی در این اثر در پنج بخش، نخست بخش اصول اعتقادی در یکصد و بیست باب احادیث وارد در باب عقل، خدا، نبوت، امامت و مسائل دیگر اعتقادی را گردآوری کرده است. در بخش دوم که به بحث اصول فقه اختصاص یافته، در هشتاد و شش باب، روایات ناظر به مباحث اصول فقه چون حجیت خبر و شیوه نقل و اخذ آن، جمع بین روایات و دیگر مباحث اصول تنظیم کرده است. در سه بخش دیگر کتاب، وی فصلی را به ذکر کلیات ابواب فقه، احادیث طبی و آخرین فصل کتاب را با عنوان نوادر به روایات مربوط به مسائل مختلف دیگر اختصاص داده است. این کتاب چندین بار به چاپ رسیده است (سج مدنی بجنستانی، ج ۲، ص ۱۰۰۶-۱۰۰۹).

وی اثری مفصل با عنوان إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات تألیف کرده که در شرح حال و اثبات امامت و بیان معجزات معصومان علیهم السلام، و مشتمل بر بیست هزار حدیث با هفتاد هزار سند است. او در کتاب به منابع فراوانی که از آنها بهره گرفته، اشاره کرده و در مقدمه کتاب، از نبود اثری جامع در بیان نصوص دال بر امامت امامان دوازده گانه و بیان معجزات آنها که خواننده را از مراجعه به کتابهای مختلف و صرف وقت فراوان برای یافتن روایات چنین موضوعاتی بی‌نیاز کند، سخن گفته است؛ وی از همین رو، تصمیم به گردآوری تمام این اخبار در کتاب حاضر گرفته

است. شیخ حر در ادامه خاطرنشان کرده که احادیث متواتر ناظر به موضوع مورد بحث را از کتابهای اهل سنت نیز نقل کرده است (سج اثبات الهداة، ج ۱، ص ۱۱۰۲). پیش از آغاز بحث، شیخ حر، بحث نسبتاً مفصلاً درباره دلایل وجوب نبوت و امامت ارائه کرده (سج ج ۱، ص ۱۷-۵۳) و سپس فهرست کتابهایی را که در تألیف این اثر از آنها بهره جسته آورده است (سج ج ۱، ص ۵۳-۷۴)، سپس در بخشهای دیگر کتاب، مطالب مربوط به هر بخش را با ذکر منبع خود از منابع تألیف کتاب، نقل کرده است (سج حرعاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۱۲۳؛ برای اطلاع بیشتر درباره کتاب سج مدنی بجنستانی، ج ۲، ص ۹۹۶-۹۹۸).

حرعاملی، در الايقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، با آوردن بیش از ۴۶۴ آیه و ۶۰۰ حدیث برای اثبات رجعت، به این موضوع پرداخته است (سج مدنی بجنستانی، ج ۲، ص ۱۰۱۵-۱۰۱۸). شیخ حر این کتاب را در دوازده فصل تنظیم کرده و به تفصیل تمام روایات ناظر به بحث رجعت را از متون مختلف حدیثی امامیه گردآوری کرده است. این کتاب با تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و ترجمه احمد جنتی (تهران ۱۳۶۲ ش) به چاپ رسیده است.

امل الامل فی علماء جبل عامل، کتابی است در شرح حال عالمان شیعه جبل عامل و دیگر سرزمینها. تعلیقات و تکمله‌های متعددی بر این کتاب نوشته شده است (سج جزایری، ص ۱۱۷-۱۱۸ مرقه، ص ۱۲۸-۱۳۲).

وی در الصحیفة السجادية الثانية، دعا‌های دیگری را که از امام سجاد در منابع امامیه نقل شده اما در صحیفة سجادیه ذکر نشده، گردآوری کرده است. این کتاب بارها به چاپ رسیده و نسخه‌های خطی متعددی از آن موجود است (سج جزایری، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ حسینی اشکوری، ج ۳، ص ۲۶۸؛ حکیم، ص ۱۷۴-۱۷۷).

حرعاملی شعر نیز می‌سروده که بیشتر آنها در دیوانش (مشتمل بر بیش از بیست هزار بیت و بیشتر در مدح پیامبر اکرم و امامان علیهم السلام) مضبوط است. نسخه‌ای از دیوان او به خط مؤلف در کتابخانه ملی ملک و نسخه‌ای در کتابخانه آیت الله حکیم در نجف باقی است (سج آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۳۴) که احتمالاً اثری جز تاریخ الأئمة المعصومین علیهم السلام (یا ارجوزة فی تواریخ المعصومین علیهم السلام) است که در چندین نسخه باقی مانده است (سج همان، ج ۱، ص ۴۶۵-۴۶۶، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۳۴؛ فکرت، ص ۹۷). بانوجه به اینکه حرعاملی (۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۹۷) در شرح حال استادش، شیخ زین الدین بن محمد بن حسن، درباره از میان رفتن

موسیقی، به کوشش رضا مختاری و محسن صادقی، ج ۱، قم ۱۳۷۶ ش؛ همو، *الفوائد الطوسية*، چاپ مهدی لاجوردی حسینی و محمد درودی، قم ۱۴۰۳؛ یوسفین یحیی حسینی صنعانی، *تسمّة السّحر* بذكر من تشیع و شعر، چاپ کامل سلمان جیوری، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ احمد حسینی اشکوری، *التراث العربي فی خزّانة مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي*، قم ۱۴۱۴؛ محمدحسین حکیم، نسخه‌های خطی شروح و ترجمه‌های صحیفه سجادیه، قم ۱۳۸۲ ش؛ حامد خفاف، *الشیخ محمدبن الحسن الحرّعاملی: نظرة علی تراثه الهندسی*، در سلسله مؤتمرات هیئة علماء جبل عامل، مؤتمراولن الحرّعاملی (۲۰ صفر ۱۴۱۹ هـ)، بیروت: دارالتفلین، ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ خوانساری؛ عبدالله بن صالح سحابجی، *الاجازة الکبيرة الی الشیخ ناصرالمجربودی القطیفی*، چاپ مهدی عوازم قطیفی، [قم] ۱۴۱۹؛ سمانی؛ حسن صدر: *تکملة امل الامل*، چاپ حسین علی محفوظ، عبدالکریم دباغ، و عدنان دباغ، بیروت ۲۰۰۸/۱۴۲۹؛ حسن طارمی‌زاد، *علامه مجلسی*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمد آصف‌فکر، *فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی*، مشهد ۱۳۶۹ ش؛ کیومرث فرقلو، *وبرداشت‌های صوفیان از قدرت فقه‌ها در ایران اواخر سده ۱۷/۱۱*؛ تصویر ملامحمدطاهر فی دو رساله بدلی صرفیانه، فصلنامه مطالعات تاریخی فنیمة مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۶۰۵ (پاییز - زمستان ۱۳۸۲)؛ عباس قس، *حماسة کریملا*، ترجمه ابوالحسن شعرانی، چاپ حسن اردشیری لاجیمی، قم ۱۳۸۴ ش؛ همو، *الفوائد الرضویة فی احوال علماء المذهب الجعفریة*، چاپ ناصر باقری بیهندی، ج ۲، قم ۱۳۸۵ ش؛ مجلسی؛ محمدامین بن فضل‌الله محبی، *خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر*، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ همو، *نفسه الريحانة و رشحة طلاء الحانة*، چاپ عبدالفتاح محمدحلو، [قاهره] ۱۳۸۷-۱۳۹۱/۱۹۶۷-۱۹۷۱؛ حسین مدرسی طباطبائی، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابت‌ناسی*، ترجمه محمد آصف‌فکر، مشهد ۱۳۶۸ ش؛ علی‌خان‌بن احمد مدنی، *سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، مصر ۱۳۲۴*، چاپ‌الست تهران [بی‌تا]؛ محمود مدنی بجنستانی، *فرهنگ کتب حدیثی شیعه*، تهران ۱۳۸۵ ش؛ شهاب‌الدین مرعشی نجفی، *الاجازة الکبيرة*، اور، *الطریق و المصاحبة لثمره التّهجة*، اعداد و تنظیم محمد سامی حائری، قم ۱۴۱۴؛ علی مرّقه، *التشیع بین جبل عامل و ایران*، لندن ۱۹۸۷؛ موسوعة طبقات الفقهاء، اشرف جعفر سیحانی، قم: مؤسسه الامام‌الصادق، ۱۴۱۸-۱۴۲۲؛ جعفر مهاجر، *جبل عامل بین الشّیعیة*، *الحركة الفکرية فی جبل عامل فی قرنین من اواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للمیلاد حتى اواسط القرن العاشر/ السادس عشر، دمشق ۲۰۰۵*؛ همو، *الهجرة العاملیة الی ایران فی العصر الصفوی*؛ *اسبابها التاریخیة و نتائجها الثقافية و السیاسیة*، بیروت ۱۳۸۹/۱۴۱۰؛ مهدی ولانی، *فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی*، تحقیق و بازنگاری از محمدرضا رضایپور، مشهد ۱۳۷۹ ش؛ یاقوب حموی؛

Rula Jurda Abissab, *Converting Persia: religion and power in the Safavid empire*, London 2004; Robert Gleave,

شعار خود سخن گفته، احتمالاً دیوان وی تنها مشتمل بر اشعار او در هنگام اقامتش در ایران است و مجموعه اشعاری که در جبل عامل سروده، اثر دیگری است. اسعد طیب بخشی از دیوان وی (با نام تخمیس لامیة المعجم) را منتشر کرده است (ع تراثنا، ش ۲۸، رجب - رمضان ۱۴۱۲، ص ۱۷۱-۱۹۲). حرّعاملی چندین منظومه تعلیمی مانند منظومه در اوث، زکات، هندسه (ع حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ درباره منظومه هندسه ع خفاف، ص ۱۹۳-۲۰۲) و تاریخ پیامبر و ائمه علیهم‌السلام (ع حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹) و غنبدیه (ع تراثنا، ش ۲۱، شوال ۱۴۱۰، ص ۳۶۹-۳۸۸) و اشعار فراوانی در رثای برخی معاصران خود سروده است (برای نمونه‌ای از اشعار وی ع حرّعاملی، ۱۳۶۲ ش، قسم ۱، ص ۳۵-۳۴، ۹۷، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۲۶-۱۲۵، ۱۳۳، ۱۴۶-۱۵۴، ۱۶۳؛ محبی، *نفسه الريحانة*، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۴۵؛ النندی اصفهانی، ج ۵، ص ۱۲۹؛ مرّقه، ص ۱۱۱-۱۲۳). وی با برخی معاصران و همدرسان خود مکاتبات منظوم و مثنوی داشته و برخی از مکاتباتش با سیدجمال‌الدین عاملی را در اصل‌الامس (قسم ۱، ص ۴۷-۴۹) نقل کرده است.

هیئت علمای جبل عامل در ۲۰ صفر ۱۴۱۹/۲۶ خرداد ۱۳۷۷ مراسمی، با حضور عده‌ای از محققان، در بزرگداشت شیخ حرّ برگزار کرد که مجموعه مقالات آن با عنوان *الحرّعاملی در ۱۴۲۰/۱۳۷۸ ش* در بیروت منتشر شد.

منابع: آلبزرگ طهرانی؛ محمدبن علی اردبیلی، *جامع الرواة و ازاحة الالتباهات عن الطرق و الاسناد*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عبدالله بن عیسی النندی اصفهانی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، چاپ احمدحسینی، قم ۱۴۰۱-؛ امین؛ یوسفین احمد بصرانی، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش؛ همو، *لؤلؤة البحرین*، چاپ محمدصادق بحرالمعلوم، قم [بی‌تا]؛ احمدبن عبدالرضا بصری، *فائق المقال فی الحدیث و الرجال*، چاپ محمود نظری، تهران ۱۳۸۱ ش؛ عبدالله بن نورالدین جزیری، *الاجازة الکبيرة*، چاپ محمد سامی حائری، قم ۱۴۰۹؛ رسول جعفریان، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم ۱۳۷۹ ش؛ عبدالمجید حرّ، *معالم الادب العاملی: من بداية القرن الرابع الهجری/ العاشر المیلادی حتى نهاية القرن الثانی عشر الهجری/ الثامن عشر المیلادی*، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمدبن حسن حرّعاملی، *اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، چاپ هاشم رسولی محلاتی، ج ۱، با شرح و ترجمه فارسی محمد نصراللهی، تهران [بی‌تا]؛ همو، *اجازة الحرّعاملی*، چاپ فیس عطّار، علوم‌الحديث، ش ۱۹ (محرم - جمادی‌الآخرة ۱۴۲۷)؛ همو، *امس الامل*، چاپ احمدحسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ لغت قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، *تحریر وسائل الشیعة و تحبیر مسائل الشریعة*، [قم] ۱۴۲۲؛ همو، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲؛ همو، *رسالة فی القضاء*، چاپ رضا مختاری، در غنا،

"Marrying Fatimid women: legal theory and substantive law in Shāfi Jurisprudence", *Islamic law and society*, vol.6, no.1 (1999).

/ حسن حکیم‌باشی و محمدکاظم رحمتی /

حرف، به معنای حرف الفبا، واژه، این‌جتنی (ج ۱، ص ۲۵)، در بررسی ریشه و اشتقاق این کلمه، معنای اصلی «حَدّ» را برای آن یافته و در تعریف حروف هجاء نیز گفته است که حرف، حَدّ مُنْقَطِعٌ صوت است (ج ۱، ص ۲۶). این توضیح این‌جتنی مفهوم «مَنْقَطِع» را برای نخستین‌بار به میان می‌آورد که جزئی است از نظامی که مدت مدیدی پس از او ساخته و پرداخته شد، ولی به سبب استعمال واژه «حَدّ» مهم است. لسان‌العرب حاوی مقاله مفصلی درباره حرف است و این منظور (ج ۹، ص ۴۱-۴۲) معنای «طرف و جانب» را در آن به عنوان معنای آغازین حرف ذکر کرده و نام «حرف» را در مورد حروف الفبا از این معنای اولیه مشتق دانسته است. ابن‌هشام (شرح سُدُورُ الدُّعْب، ص ۱۴) فقط «طَرَفُ الشَّيْءِ» را ذکر کرده است. در زبانهای سامی باستان، «حرف» عربی به معنای «طرف، جانب» با واژه‌های سریانی *herpā* و *herpā* به معنای «لبه، بُک (چیزی)» مربوط است (به بین اسمیت^۱، ذیل همین واژه). این ارتباط در عبری دورتر است. کلمه مربوط عبری، *herpā* (h) است به معنای «سخن سخت پرخاش‌آمیز، ناسزاگویی» که می‌توان آن را به معنای «کلمات تند و نیش‌دار» هم تعبیر کرد (به کولر^۲ و باومگارتنر^۳، ذیل واژه).

سیبویه [ج ۱، ص ۱۲] کتاب خود را با تقسیم کلمات به سه بخش کلی اسم، فعل و حرف آغاز کرده، و حرف را کلماتی دانسته است که نه اسم‌اند نه فعل. این تقسیم سه بخشی از منطق ارسطویی به صاحب‌نظران زبان عربی رسیده است. پراتوریوس^۴ (ص ۵۰۵-۵۰۴) حرف را به اصطلاح یونانی *hóros*، که در منطق ارسطویی به کار رفته، ربط داده است. براهمان^۵ (ص ۸-۹) نظر پراتوریوس را پذیرفته و انتقاد وایس^۶ (ص ۳۴۹-۳۸۲) از آن را رد کرده است. *hóros* نیز در اصل به معنای «حَدّ» بوده و سپس معنای دیگری از آن مشتق شده است، از جمله «تحدید معنای یک واژه» که سپس معنای «تعریف» از آن پدید آمده است. در عربی اصطلاح «حَدّ» همین مسیر معنایی را پیموده است؛ اما حرف به معنای مشتق دارد: در سه معنی به کار رفته است: کلمه، حرف الفبا، و آنچه غیر از اسم و فعل باشد. تبیین فرایندهای اشتقاق این معنای دشوار است، زیرا از

سویی، اگر یونانی بر تحول معنای یک اصطلاح عربی (یعنی حرف) تأثیر کرده، که معنای اولیه آن مطابق با معنای اصطلاح یونانی (یعنی *hóros*) بوده؛ از سوی دیگر محیط فکری کاملاً متفاوتی برای امکانات اشتقاق معنایی در جهان عرب وجود داشته است. شاید بتوان تحول مذکور را چنین توضیح داد: از «حرف» به معنای «جانب، طرف» (ابن‌منظور، ج ۹، ص ۴۱) یا «حَدّ» (ابن‌جتنی، ج ۱، ص ۲۵)، ممکن است معنای «کلمه» مشتق شده باشد (به لین^۷، ذیل واژه)، سپس تحلیلی بسیار ساده از سازه‌های آوایی این واژه کافی بوده است که نخستین متخصصان زبان عربی واژه‌ای را آهسته تلفظ کرده آن را به آنچه ما سیلاب می‌گوییم تقسیم کرده و در آنجا «حدودی»، یعنی «حرفی»، یافته باشند. واژه کوتاه (س) مشکلی برای آنان ایجاد نمی‌کرد، زیرا به نظر آنان هیچ استقلال از خود نداشت و فقط نوعی عَرَض برای عنصر ثابت بود. بدین‌سان مفهوم «حرف» حروف هجاء شکل گرفته سرانجام، در آنچه نه اسم بود نه فعل می‌شد به آسانی دریافت که بسیاری از این واحدهای زبانی و برخی از معمول‌ترین آنها حاوی فقط یک حرف است. در اینجا کافی است به حروف عطف بسیار مستعمل تر، فـ، حروف جزّ پ، لـ، و حرف آ پرسشی بیندیشیم یا به «حرفی» که فقط یک «حرف صحیح» دارند، یعنی لا و ما (حروف نفی)، فی (حرف جزّ)، یا (حرف ندا)، یا دو «حرف صحیح» یعنی مین، عَن و غیره. اینها همه «قَبْلِی» (= غیرمُعَرَّب)‌اند. این بود گروه «حرف» (در برابر اسم و فعل).

نحویان زبان عربی کوشیدند تعریف دقیقی برای «حرف» به معنای نوع سوم از تقسیم سه‌گانه کلمات که در الکتاب سیبویه آمده بود، بیابند و دامنه شمول آن را معین کنند. در اثری به قَدَمِ الْجَمَلِ (قَسَمِ النَحْوِ) زجاجی (متوفی ۱۳۴۰ ص ۱) تعریف دیگری یافته می‌شود که بعداً نحویان بزرگ آن را پذیرفتند [از جمله به زمخشری، ص ۱۳۰] و حتی در کتابهای جدید صرف و نحو بدون تغییر اساسی پذیرفته شد (از جمله به اذه، قسم ۱، ص ۱۲۸). آن تعریف این بود که «الحَرْفُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِی غَيْرِهِ» (حرف آن است که دلالت کند بر معنایی در چیزی دیگر). یعنی «حرف» نمی‌تواند از این «غیره» (یعنی اسم، فعل یا ضمیر) بی‌نیاز باشد، و معنایی را به این «غیره» می‌افزاید؛ از این رو، این حروف را «حروف المَعْنائی» هم نامیده‌اند (برای نمونه به زجاجی، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۴؛ راجع به بحث درباره تعریف مذکور به ابن‌عیش، ج ۸، ص ۵۰۲؛ رضی‌الدین استرآبادی، ج ۱، ص ۳۰، ج ۴، ص ۲۵۹).

1. Payne Smith

2. Köhler

3. Baumgartner

4. Prätorius

5. Brawmann

6. Weiss

7. Lane

و جامعه*) و سه تا (شماره‌های ۱ و ۴ و ۵) مربوط به کاتبان است. در شماره ۱ از حروف مُعْجَمَه - مَقْمَلَه (حروف نقطه‌دار - بی‌نقطه)، در شماره ۱۸ از حروف اصلی و زائد که از مباحث علم صرف است، و در شماره ۶ از حروف مَصْرُوت و صامت بحث کرده است. این تقسیم سودمند است، زیرا می‌تواند وسیله بیان مفهوم واکه^۲ و همخوان^۳ در عربی گردد. اصطلاح مَصْرُوت در همان زمان هم سابقه داشته، یعنی المَصْرُوتات در الفهرست ابن ندیم [ص ۱۸]، در ذکر واکه‌های الفبای یونانی آمده است. [به گفته تهنوی (ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۶)]، پس از این هجده تقسیم، حروف در اصطلاح صوفیه می‌آید.

«حرف» معنای قرائت قرآنی هم به خود گرفته است، یعنی واژه‌ای با قرائتهای گوناگون (سه ابن منظور، همانجا)؛ ولی معنای «آخر» در این حدیث چیست: «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَاطِئُ كَافٍ؟» رایج‌ترین توضیح از ابو عبید این است که «حرف» در اینجا مترادف «الفات» (گوشه‌ها، لهجه‌ها) است (سه ازهری، ج ۵، ص ۱۱۴-۱۱۳ نیز سه ابن، همانجا). در این مورد می‌توان به [زرکشی (ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۶)] «آنچه به غیر گویش حجاز در قرآن واقع شده» مراجعه کرد. بنابر سخنی که از ابو عبید منقول است، منظور این حدیث واژه‌هایی نیستند که هفت قرائت داشته باشند، بلکه اشاره آن به «الفات» یعنی واژه‌ها یا تعبیرات گویشی است که در قرآن یافته می‌شود و برخی از آنها از گویش قریش و برخی دیگر از گویش اهل یَمَن یا گویش هَوازَن یا هَذِل و دیگران است (سه ازهری؛ ابن منظور، همانجاها؛ زبیدی، ج ۲۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).

منابع: [ابن جنی، سِرُّ صَنَاعَةِ الْأَعْرَابِ، چاپ احمد فرید احمد، قاهره، بی‌تا؛ ابن منظور، ابن ندیم (تهران)؛ ابن هشام، شرح سُدُورِ الْقَدِّيبِ فِی مَعْرِفَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، بی‌تا؛ همو، مَغْنَى اللَّيْبِ عَنْ كِتَابِ الْأَعْرَابِ، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۶۴؛ ابن یعیش، شرح المِفْصَل، بیروت؛ عالم‌الکتب، بی‌تا؛ جبرائیل اِذْه، کتاب التَّوَاهِدِ الْجَلِیَّةِ فِی عِلْمِ الْعَرَبِیَّةِ، قسم ۱، بیروت ۱۸۹۹؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج ۵، چاپ عبدالله درویش، قاهره [بی‌تا]؛ [محمد اعلی بن علی تهنوی، کتاب کُشَاف اصطلاحات الفنون، چاپ محمد وجیه و دیگران، کلکته ۱۸۶۲، چاپ است تهران ۱۹۶۷؛ محمد بن حسن رضی‌الدین استرآبادی، شرح الرُّضِی علی الکافیة، چاپ یوسف حسن عمر، بی‌جا؛ جامعة قاریونس، ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲۳، چاپ عبدالفتاح حلوه، کویت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ عبدالرحمان بن اسحاق زجاجی، الاِیْضَاحُ فِی عِلَلِ النَّحْوِ، چاپ مازن مياورک، بی‌جا؛ دارالفنسی، بی‌تا، چاپ افست قم ۱۳۴۳؛ همو، کتاب الجمال فی النحو، چاپ علی توفیق‌الحمد، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ محمد بن یهادر زرکشی، البرهان

با چنین تعریفی، «حرف» را [در انگلیسی] معمولاً به «Particle» [ادوات] ترجمه می‌کنند. ولی تاکجا می‌شد این مفهوم «حرف» را گسترش داد؟ البته بسیاری از «ادوات» (جمع ادوات؛ این اصطلاح را فراء (ج ۱، ص ۵۲) به کار برده است) خود به خود مشمول این تعریف می‌شدند، اما برخی موارد دیگر به این آشکاری نبودند. مثلاً ابن سراج، عینی و کُتیب را «حرف» می‌دانست؛ ثَعْلَب در مورد اول با او موافق بود، و ابوعلی فساری در مورد دوم [سه سیوطی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۰]؛ زجاجی (۱۴۰۵، ص ۴۱-۴۲) کَانَ و اخوات [نظایر] آن را جزو حروف می‌شمرد؛ سیوطی (همانجا) این مسئله را بررسی کرد و نظر عمومی را که اینها فعل‌اند تأیید نمود.

زمخشری (ص ۱۳۰-۱۵۸) و ابن یعیش (ج ۸، ص ۱۵۸-۱۵۸، ج ۹، ص ۵۳-۵۳) همه «حروف» مختلف را آورده و، برحسب کاربرد صرفی و نحوی آنها، گروه‌بندی کرده‌اند، مثلاً حروف عطف، حروف نفی [حروف تنبیه، حروف استفهام، حروف شرط]، اِذْه (قسم ۱، ص ۱۲۸-۱۴۳) نیز همین کار را کرده است، ولی مختصرتر. در کتابهای صرف و نحو اروپایی این «حروف» را جزو ادوات می‌آورند (برای نمونه سه رایت^۱، ج ۱، ص ۲۷۸)، ولی بدون تشریح نظام‌مندی که عربها کرده‌اند. ابن هشام کتاب مَغْنَى اللَّيْبِ عَنْ كِتَابِ الْأَعْرَابِ خود را به ترتیب الفبایی مرتب نموده و از «حروف» آغاز کرده است. این طبقه‌بندی «حروف» نیست، بلکه ابن هشام آنها را وسیله‌ای برای بررسی عظیم خود درباره‌ی نحو عربی قرار داده است. مع ذلک ناچار شده است کلماتی مانند «کَلَّ» را که جزو حروف نیستند در اینجا بگنجانند [سه مَغْنَى اللَّيْبِ، ج ۱، ص ۱۹۳-۲۰۳].

سیوطی (۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷-۱۸) همه «حروف» را برشمرده است: یک حرفی، ۱۳ تا؛ دو حرفی، ۲۴ تا؛ ثلاثی، ۱۹ تا؛ رباعی، ۱۳ تا؛ خماسی، یکی؛ در مجموع، ۷۰ تا. کلماتی چون خَلْف و وَرَاء (در پس)، أَمَام و قَدَام (در پیش)، و بَيْن (در میان) را ننگنه‌انده است. این واژه‌ها را، که صرف و نحو نویسندگان اروپایی «حروف اضافه»^۴ می‌شمارند، علمای صرف و نحو عرب جزو [اسماها] و «ظُرُوف» می‌گذاشتند (برای نمونه سه زجاجی، ۱۴۰۵، ص ۳۳، ۶۱، ۶۲). در کتاب سیوطی (۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶-۲۱) همه گروه‌بندیهای صرفی و نحوی از هر دیدگاه ممکن یافته می‌شود [مباحثی از قبیل حروف معجم، حروف معانی، حروف عامل و غیر عامل و...].

تهنوی در کُشَاف اصطلاحات الفنون (ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۴) هجده معنای جداگانه برای حرف ذکر کرده است. دو تا از این معانی (شماره‌های ۲ و ۳) مربوط به اصطلاح اهل جَفَر (سه جفر

فی علم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۳۸۸/۱۴۰۸؛ محمودین عمر زمخشری، کتاب المغفل فی النحو، چاپ ی. پ. بروخ، اسکو ۱۸۷۹؛ عمرو بن عثمان سیوطی، کتاب سیوطی، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۵۷/۱۹۶۶، چاپ الفست بیروت ۱۳۹۱/۱۴۱۱؛ عبدالرحمان بن فی بکر سیوطی، کتاب الأشباه و النظائر فی النحو، چاپ فایز ترمجینی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ همو، کتاب همع الیومع، شرح جمع الجوامع، چاپ محمد بدرفین نماتی، بیروت، بی.تد، چاپ الفست قسم ۱۴۰۵ یحیی بن زباید فزاه، معانی القرآن، ج ۱، چاپ احمدیوسف نجاتی و محمد علی نجار، مصر ۱۹۵۵، چاپ الفست تهران، بی.تا؛

M. Bravmann, *Materialien*; Ludwig Köhler and Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*; [Edward William Lane, *An Arabic - English lexicon*, Edinburgh 1863-1893, repr. Beirut 1980]; Payne Smith, *Thesaurus syriacus*; Franz Prætorius, "Hurfu" = Terminus", *ZDMG*, LXIII (1909); J. Weiss, "Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner", *ibid*, LXIV (1910); W. Wright, *A grammar of the Arabic language*, ed. W. Robertson Smith and M.J. De Goeje, Cambridge 1971.

۱. ه. فلش، (د. اسلام) /

خَرَفُوش (نیز گاهی خَرَفُوش) [عنوان یکی از گروههای فرودست اجتماعی در عصر ممالیک و عثمانی]. این واژه به معنای آدم ولگرد، بیکاره، و غالباً به معنای شخص کردن کلفت، اوباش، و سر راه بگیر به کار می‌رود. جمع آن خرافیش و خرافیشه است [برای آگاهی از ریشه و معنای این واژه در عربی - زبیدی، ذیل واژه]. این اصطلاح در واقعه‌نگاشتهای سده هفتم تا دهم و دیگر آثار مربوط به قلمرو حکومتی ممالیک در مصر و سوریه به چشم می‌خورد. ظاهراً آخرین نگارنده‌ای که بیشتر از همه این اصطلاح را به کار برده، ابن‌ایاس واقعه‌نگار (متوفی ۹۳۰) است [برای نمونه - ج ۱، قسم ۱، ص ۲۹۴، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۷] و آخرین اشاره به این اصطلاح، در زمانی که رواج عمومی خود را از دست داده بود، در خلاصه‌الانثر محبی (قرن یازدهم) دیده می‌شود (- ادامه مقاله).

حرفایش به عنوان فروترین لایه در جامعه ممالیک، گروههایی را در مراکز شهری قاهره و دمشق تشکیل می‌دادند و دست‌کم گاهی به‌طور موقت، در جاهایی چون حص، حماه و حلب نیز دیده می‌شدند [- ابن بطوطه، ج ۲، ص ۶۶۴]. گروه خرافیش، با ترکیبی از گدایان حرفه‌ای علیل یا قوی بنیه و

دلقکهای خیابانی و بیکاران، به نظر می‌رسد به صورت یک سازمان صنفی به سرکردگی شیخی با عنوان «سلطان الحرافیش» شکل گرفته بود [- ابن‌ایاس، ج ۵، ص ۴۳]. حرافیش که غالباً، به علت سخن گفتن غیرمؤدبانه و ژنده‌پوشی و تمایلات دینی سنت‌شکنانه خود، مورد حمله نویسندگان سنت‌اندیش قرار می‌گرفتند، گروهی طرد شده و هراس‌انگیز به‌شمار می‌رفتند که گاه به کارهای آشوب‌طلبانه و غارت‌گرانه دست می‌زدند [- ابن‌کثیر، ج ۱۳، ص ۳۱۴؛ ابن‌تغری بردی، ج ۷، ص ۳۷۹، ۳۷۸؛ جبرتی، ج ۲، ص ۲۵۷]. شخص سلطان و امیران ارشد برای آرام ساختن و مهار کردن این گروه سرکش اما سازمان یافته، به آنها مستمری می‌پرداختند و در زمان قحطی، وظیفه تأمین غذای شماری از خرافیش به امیران دولتمند و تاجران توانگر و دیگر اشخاص غیرحکومتی واگذار می‌شد [- ابن‌ایاس، ج ۱، قسم ۱، ص ۳۱۹].

گسترش سازمان اداری این گروه (که برخی از معاصرانشان آن را «طائفه» خوانده‌اند) هم‌زمان بود با ایجاد منصب «سلطان الحرافیش»، که در اواخر قرن هشتم شکل گرفت و تا پایان حکومت ممالیک ادامه یافت. «سلطان»، به عنوان سرکرده این سازمان صنفی، در برابر دولت، مسئول حفظ انضباط پیروانش بود. ابن‌ایاس [ج ۵، ص ۴۲] به‌حضور سلطان الحرافیش در کنار رؤسای صنایع صنعتگر (چون بنایان و نجاران و آهنگران) اشاره می‌کند که در مراسم همراهی آخرین سلطان ممالیک در هنگام عزیمت به سوریه به قصد نبرد با ترکان عثمانی [در سال ۹۲۲] شرکت کرده بود.

در دوره عثمانی این اصطلاح از رواج افتاد و جای خود را به واژه جُعیدی داد، که به مفهوم کلی ولگرد و گدا به کار می‌رفت [قس ابن‌تغری بردی، ج ۱۵، ص ۹۶-۹۷، در بیان حوادث سال ۸۴۱، یعنی افزون بر هشت دهه پیش از خاتمه‌دادن عثمانیان به سلطنت ممالیک در مصر در ۹۲۲، که خرافیش و جُعیدیه را با دلالت و معنایی واحد به کار برده است؛ جبرتی، همانجا، نیز در قرن سیزدهم جمعیدیه و خرافیش را مترادف یکدیگر به کار برده است]. با این حال، در یک اظهار نظر مربوط به رئیس اصناف صنعتگر در دمشق [سیدمحمد بن محمد سیدشریف عجلائی، متوفی ۱۰۰۴]، با عنوان شیخ‌المشایخ، گفته شده است که صاحب این منصب در گذشته به سلطان الحرافیش معروف بود، اما به نشان احترام و تکریم، شیخ‌المشایخ خوانده شد (محبی، ج ۴، ص ۱۴۴-۱۴۵) [قس ابن‌ایاس، همانجا، که سابقه اطلاق لقب تکریم‌آمیز «شیخ‌المشایخ» را بر «سلطان الحرافیش» دست‌کم به اوایل قرن دهم می‌رساند]. عنوان شیخ‌المشایخ از

الف لیلة و لیلة، چاپ ماکسیمیلیان هایخت، برسلو ۱۸۲۵، چاپ است قاهره ۲۰۰۳/۱۴۲۳؛ محمد بن درویش بیروتی شافعی، أسنی المطالب فی احادیث مختلفة المراتب، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبدالرحمان جبرتی، تاریخ عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، بیروت دارالفارس، بی تا؛ شعیب بن سعد حریفش، کتاب الزوض الفائق فی المواعظ و الزقاتی، دہلی: کتب خانہ اشاعت الاسلام، بی تا؛ عثمان بن محمد شطا دمیاطی، اعانة الطالبین علی حلل الفوائد فتح المعین، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیر، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمد بن عبدالرحمان سخاوی، الفوائد الالامع لاهل القرن التاسع، قاهره دارالکتب الاسلامی، بی تا؛ همو، کتاب التبر المسبوك فی ذیسل السلوک، یسلاقی ۱۸۷۸/۱۲۹۶، چاپ است قاهره، بی تا؛ محمد امین بن فضل الله محبی، خلاصة الآثار فی اعیان القرن الحسادی عشر، بیروت دار صادر، بی تا؛ زین الدین بن عبدالعزیز ممبری ملیباری، فتح المعین، درامش عثمان بن محمد شطا دمیاطی، اعانة الطالبین علی حلل الفاظ فتح المعین، همان؛ برای اطلاع بیشتر ←

W. M. Brinner, "The significance of the Harāfiah and their 'Sultan'", *Journal of the economic and social history of the orient*, 6 (1963), 190-215.

/ و. م. برینر^۱ (د. اسلام) /

حرفوش، آل، خاندان حکومتگر شیعی در بَغْلَبَک.

حکومت این خاندان از اواخر عصر ممالیک (سده دهم) تا نیمه دوم سده سیزدهم ادامه داشت (پستانی، ذیل ماده: امین، ج ۴، ص ۲۷۱، ج ۶، ص ۲۳۰).

اصل این خاندان، به ظن قوی، عراقی است و می دانیم که بیشتر جماعت های شیعی لبنان و سوریه از عراق آمده اند. براساس اطلاعات شفاهی، نیای آنان، حرفوش خیزاعی، به همراه سپاهیان فاتح شام به منطقه آمد و در غوطه دمشق استقرار یافت و هنگامی که ابو عبیده جراح راهی بعلبک شد، او را فرمانده یکی از لشکرهاش کرد. حرفوش در بعلبک اقامت گزید و نسل وی در اینجا گسترش یافت (الوف بعلبکی، ص ۸۶؛ ظاهر، ج ۳، ص ۶). این قول محل تأمل است، با این توضیح: واژه حرفوش (جمع آن حرفیش؛ در زبان عامه: حرافشه) به معنای شخصی از یک طبقه اجتماعی فرودست در عهد ممالیک بوده است (دزی^۲، ذیل «حرفش»). مراد از این فرودستی اجتماعی دقیقاً روشن نیست و ما فقط می دانیم که آنها حداقلی از سازماندهی با رئیسی به نام «سلطان الحرافیش» داشته اند و این رئیس در مناسبات رسمی نیز حضور می یافته است (ابن طولون، ج ۱، ص ۵۱، ۱۱۴، ۲۱۱؛ غزی، ج ۱۷، ص ۳۲۰).

سده دهم تا زمان از رواج افتادن آن در پایان سده سیزدهم، در خانواده دمشقی بنو عجلان پشت در پشت انتقال یافت.

رابطه بین دسته فرودست حرافیش از یک سو و سازمانهای صفی معتبر از سوی دیگر، روشن نیست. همچنین رابطه آن را با تصوف - آن طور که در تجلیات عامیانه این مسلک آمده است - به آسانی نمی توان تفسیر کرد. آشکارترین مظهر پیوند حرافیش با تصوف، [شعیب بن عبدالله مصری معروف به شیخ] عبیدالحرفوش یا الحزبفیش (متوفی ۸۰۱ [۸۱۰ یا ۸۱۱]) است که اثر وی به نام الروض الفائق [حاوی ۵۶ مجلس از مجالس وعظ] نوست که درباره مسائل مذهبی و ادبی ایراد شده است (حریفش، ص ۴۱۵-۴۱۶، فهرست). پیروان عبید به وی - که در عین اشتهار به صلاح و صاحب کرامات بودن، در گفتار و رفتار همانند حرافیش بوده است - اعتقاد فراوان داشتند (سخاوی، الفوائد الالامع، ج ۵، ص ۲۰). بعدها کتاب او نیز مورد استشهاد و استاد و احياناً محل نقد نویسندگان قرار گرفت (حزب معبری ملیباری، ج ۲، ص ۲۶۷؛ بیروتی شافعی، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ده سیاطی، ج ۲، ص ۲۷۴). در شعری که سخاوی (کتاب التبر المسبوك، ص ۲۴۹) آن را نقل کرده، عید نوشته است که حرافیش اگرچه فقیرند و با لباسهای ژنده در مسجدی متروک [زندگی می کنند] و به لقمه ای فناخت می کنند، اما چون دروغگو و ریاکار نیستند، گناهانشان بخشوده می شود.

بدون شک حرافیش عنوان یکی از گروه های شهری در جهان اسلام است که در ادوار مختلف با نامهای گوناگونی خوانده می شدند و از پیشه وران [ورسکسته] و دهقانان فقرزده و بی خانمان، و گدایان حرفه ای تشکیل شده بودند، که از راه دزدی، غارتگری و نیز گدایی گذران می کردند و در دوره های مختلف با شخصیت های گوناگون حکومتی - گاهی با سلطان و زمانی دیگر با امیران - دمساز می شدند [به ابن بطوطه، ج ۱، ص ۶۲]. این گروه را، از نظر تفاوتهای و شباهتها، می توان با دسته های قدیمی تر عیاران (به عیار / عیاران^۳) و أحداث^۴ و همچنین با دسته متأخرتری به نام زُعار مقایسه کرد.

تنها اشاره به این گروه در آثار ادبی، در کتاب الف لیلة و لیلة (ج ۴، ص ۱۳۸-۱۴۰) در داستان «حرفوش و طبابخ» دیده می شود.

منابع: [ابن یاسی، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، چاپ محمد مصطفی، قاهره ۱۴۰۲-۱۹۸۲/۱۲۰۲-۱۹۸۴؛ ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، چاپ محمد عبدالمنعم عریان، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن خلدون، تاریخ النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره ۱۳۸۳-۱۳۹۲/۱۹۶۳-۱۹۷۲؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛

محبتین بار نام این خاندان در خاطرات روزانه شهاب‌الدین احمدبن طوق آمده است. او دوبار از تیولدار کوچکی به نام حسین حرفوشی رافضی نام‌برده که حکومت مرکزی دمشق از وی خواسته بوده است که شیخ (کدخدای) روستای «الجبة» شود (التعلیق، ج ۲، ص ۲۱۶، ۳۲۰). این سند، از آن جهت مهم است که هم به اقامتگاه اولیه آل حرفوش اشاره دارد و هم حاکی از ارتقای موقعیت این خاندان است. از طرفی، می‌دانیم که روستای «جبة» و پیرامون آن، از اولین سکونتگاه‌های شیعیان همدانی مهاجر از کوفه بوده است. این مهاجران در این مکان مستقر شدند و سپس گسترش یافتند تا پس از مدتی در بعلبک جای گرفتند (مهاجر، ص ۱۱۳، ۱۱۵).

بنابراین، به نظر می‌رسد واژه «حرفوش» که اسمی عراقی نیست، ناظر به معنای لغوی و مرتبط با مقام اجتماعی آنان بوده است، نه آنکه اسم شخص معین باشد. در واقع، به احتمال قوی آل حرفوش تبار همدانی داشته‌اند؛ به ویژه آنکه قطعاً تشیع در منطقه بعلبک، پس از مهاجرت همدانیان به شام رواج پیدا کرده است (مهاجر، ص ۱۸-۲۰). در هر صورت، شکل‌گیری حکومتی شیعی با عنوان آل حرفوش در منطقه بعلبک، نشان از ترکیب جمعیتی شیعه در این منطقه و پیامدهای قهری آن است. حکومت آل حرفوش با امارت علی بن موسی حرفوشی آغاز شد. او پس از سرکوب امیران محلی و حاکم بقاء*، بر بعلبک چیره شد و بیش از نیم قرن حکومتی پرفراز و نشیب بر بعلبک داشت تا اینکه در ۹۹۴ حاکم عثمانی شام او را دستگیر کرد و به استانبول فرستاد (کردعلی، ج ۲، ص ۲۳۱؛ ظاهر، ج ۳، ص ۹-۱۰؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۲۸)، اما سلطان مراد سوم عثمانی وی را آزاد کرد. بار دیگر در محرم ۹۹۹ (غری، ج ۳، ص ۱۹۴؛ کردعلی، ج ۲، ص ۲۳۰)، و به روایتی در ۱۰۰۱ یا ۱۰۰۲، دستگیر شد و به دستور صدر اعظم عثمانی، سنان‌پاشا، به قتل رسید و در دمشق به خاک سپرده شد (محبی، ج ۴، ص ۴۳۲؛ الوف بعلبکی، ص ۸۷؛ معلوف، ص ۶۱).

پس از وی پسرش، موسی بن علی (حک: ۹۹۹-۱۰۱۶)، حاکم بعلبک شد و با فخرالدین معنی*، امیر بیروت، بر ضد والیان دمشق متحد گردید (معلوف، ص ۶۷-۶۴؛ قرالی، ص ۹۹، ۱۰۱). او در ۱۰۰۷ یا ۱۰۰۸ با سپاه پانزده هزار نفری خود به یاری هم‌پیمانش، امیر فخرالدین، در جنگ با یوسف‌پاشا سیفا (حاکم طرابلس) شتافت (محبی، ج ۲، ص ۴۷؛ ج ۴، ص ۴۳۲؛ الوف بعلبکی، همانجا؛ دبس، ج ۷، ص ۴۴، ۱۵۲).

در ۱۰۱۵ امیر موسی و امیر فخرالدین معنی و علی‌پاشا، جادپولاد، امیر حلب (درباره او به جنتیلاط، خاندان)، که با یکدیگر هم‌پیمان شده بودند، راهی دمشق شدند. سه حاکم تصمیم داشتند این سیفا ترکمانی را از این شهر بیرون کنند ولی

چون گفتگوهایی که امیر موسی در دمشق کرد به نتیجه نرسید، بیمناک شد و دو هم‌پیمانش را رها کرد و به بعلبک بازگشت. این اقدام باعث خشم هم‌پیمانان وی شد و از این رو به بعلبک حمله بردند و آنجا را غارت کردند و امارت شهر را به، عموزاده وی، امیر یونس حرفوشی سپردند. امیر موسی، پس از درنگی به انگیزه مقاومت، ناگزیر به دمشق پناه برد و در همانجا درگذشت (محبی، ج ۴، ص ۴۳۲-۴۳۳؛ الوف بعلبکی، ص ۸۸؛ کردعلی، ج ۲، ص ۲۴۰؛ قرالی، ص ۱۰۱).

امیر یونس (حک: ۱۰۱۶-۱۰۳۵)، که فرمانروایی سیاستمدار بود، کوشید با ایجاد اتحاد و دوستی با امیران جبل لبنان* از مداخله پاشاهای ترک عثمانی در امور بعلبک و بقاء بکاهد. این تلاشها خشم سلطان احمد عثمانی (حک: ۱۰۱۲-۱۰۲۶) را برانگیخت و از این رو وی به احمدپاشا حافظ، والی دمشق، دستور داد به بعلبک لشکرکشی کند و امیر یونس را بکشد، اما اقدامات امیر فخرالدین معنی، امیر یونس را از مرگ نجات داد (خالدی صفدی، ص ۵؛ ۷ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۱۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۵۱).

در پی لشکرکشی صد هزار نفره سلطان احمد عثمانی برای سرکوبی امیر فخرالدین معنی و تهدیدهای امیر احمد شهابی، یونس ناگزیر به لشکر عثمانی پیوست (خالدی صفدی، ص ۱۲، ۲۲؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۲۰؛ شدیاق، ج ۲، ص ۵۳، ۵۷-۵۸؛ الوف بعلبکی، همانجا). امیر یونس برای ایجاد یک حکومت گسترده و مبتنی بر هم‌پیمانی شیعی، از حمص تا بعلبک و کرک و جبل عامل، تلاش فراوانی کرد، اما با مخالفت و پیمان‌شکنی امیر فخرالدین معنی رویه‌رو شد (خالدی صفدی، ص ۶۷-۶۶؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۵۱-۸۵۲؛ شدیاق، ج ۲، ص ۶۹).

این امیر دانشمند نخستین فرمانروای خاندان حرفوشی بود که در ۱۰۲۸ مسجدی مخصوص شیعیان در بعلبک ساخت که چون در کنار رود قرار داشت به نام مسجد النهر معروف شد (ظاهر، ج ۳، ص ۱۱۰؛ مهاجر، ص ۱۱۳؛ نصرالله، ج ۱، ص ۳۲۱). با وجود فشارهای فخرالدین معنی بر شیعیان جبل عامل* و پناه بردن برخی از شیوخ و بزرگان جبل عامل به وی، امیر یونس مناسباتش را با امیر فخرالدین معنی نگه داشت و حتی به وی در سرکوبی یوسف‌پاشا سیفا در ۱۰۲۸ کمک کرد (خالدی صفدی، ص ۷۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۷۱-۷۰؛ الوف بعلبکی، ص ۸۹؛ قرالی، ص ۱۱۲).

در ۱۰۳۲ مناسبات دوستانه و هم‌پیمانی خانوادگی میان امیر یونس و امیر فخرالدین معنی، بر اثر سعایت امیر یونس نزد حمزه بیگلربیگی (فرمانده سپاه شام) و مطلع شدن امیر فخرالدین از این سعایت، به هم خورد. یونس با سپاهیان در اول محرم

بعلبکی، ص ۹۷؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵).
در ۱۱۷۲ امیر اسماعیل بن شدید حرفوشی، با پرداخت رشوه، حاکم بعلبکی شد تا اینکه در ۱۱۷۷ حیدر حرفوشی بار دیگر امارت را تصاحب کرد و تا زمان مرگش در ۱۱۸۸ همچنان بر بعلبکی فرمان راند (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۹۹۹؛ الوف بعلبکی، همانجا).

در ۱۱۹۰ سپاهیان احمدپاشا معروف به جزار*، والی عثمانی صیدا، شهر بعلبکی را گرفتند و محمد حرفوشی، حاکم شهر، را زندانی کردند (شهابی، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۱۲۰؛ الوف بعلبکی، ص ۹۸). امیر محمد، به کمک سپاهیان امیر یوسف شهابی، در ۱۱۹۵ بعلبکی را تصرف کرد، ولی سال بعد برادرش امیر مصطفی، به کمک لشکریان امیر محمدپاشا العظم (والی شام)، آنجا را گرفت (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۰۲۲-۱۰۲۳؛ همو، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۱۲۴).

امیر مصطفی حرفوشی در ۱۱۹۶ با امیر یوسف شهابی صلح کرد و بزرگان فراری مناطق جنوب لبنان را، که از ظلم احمدپاشا جزار به وی پناه آورده بودند، به گرمی پذیرفت و تیولهایی به آنان داد که این امر باعث خشم احمدپاشا جزار شد و لذا او به کمک محمد درویشپاشا، والی شام، سپاه عظیمی به بعلبکی فرستاد. این سپاه شهر را تصرف کرد و مصطفی حرفوشی و شش تن از برادرانش و جمعی از زنان و کودکان خاندان حرفوشیان دستگیر و به دمشق گسیل شدند و اموالشان مصادره گردید و دیگر افراد این خاندان نیز تحت تعقیب قرار گرفتند (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۰۲۴؛ الوف بعلبکی، همانجا).

امیر جبهجه بن مصطفی حرفوشی (حک: ۱۲۰۰-۱۲۳۲) یکی از نامدارترین فرمانروایان حرفوشیان بود. او از اردوگاه اسیران حرفوشیان در شام گریخت و پس از مدتی اقامت در نزد عموزادگانش در عراق، به بعلبکی رفت و به کمک صد تن از بنی معلوف، حکومت نیاکانش را به دست آورد (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۰۳۴، ج ۴، ص ۱۰۹۵؛ الوف بعلبکی، ص ۹۸-۹۹). جبهجه در دوران حکومتش با حوادث گوناگونی مواجه شد، از جمله در ۱۲۰۳ پسر عموش، امیر قاسم، با وی مخالفت کرد و در ۱۲۰۵-۱۲۰۶ با سپاهیان والی شام و عکا درگیر شد و چند بار شهر بعلبکی دست به دست گشت (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۴، ص ۱۰۹۷؛ همو، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ الوف بعلبکی، ص ۹۹-۱۰۰). وی، پس از حدود ۳۱ سال حکومت پرفراز و نشیب، در جمادی الاولی ۱۲۳۲ وفات یافت و برادرش، امین، جانشین وی شد (شهابی، ۱۹۶۹، قسم ۳، ص ۶۳۶؛ امین، ج ۷، ص ۲۷۷).

در ۱۲۳۵ والی دمشق، به تحریک بشیر شهابی، امیر مین حرفوشی را عزل کرد و امیر نصوح بن جبهجه حرفوشی را به جای وی گمارد، ولی این حاکم جوان در ۱۲۴۱ به دست

۱۰۳۳ در قیلاون به لشکر عثمانی شام پیوست و همگی در عتجر به مصاف سپاه فخرالدین معنی رفتند. در این نبرد امیریونس شکست خورد و گریخت و مصطفی پاشا، والی عثمانی دمشق، نیز اسیر امیر فخرالدین معنی شد (خالدی صفدی، ص ۱۴۶-۱۵۱؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۹۰-۸۹۱، ۸۹۵-۸۹۷؛ تاریخ الأمراء الشهابیین، ص ۶۷-۶۸؛ شدیاق، ج ۲، ص ۹۰-۹۲).

سپاهیان فخرالدین در ۱۲ محرم ۱۰۳۳ شهر بعلبکی را تصرف کردند و امیریونس راهی حمص و حماه و حلب شد و در آنجا شکایتی نزد سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲-۱۰۴۹) فرستاد و پسر عموش، امیر شلهوب حرفوشی، را راهی بعلبکی کرد، اما شلهوب خیانت کرد و به فخرالدین معنی پیوست (خالدی صفدی، ص ۱۵۴-۱۵۳؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۸۹۷-۸۹۸؛ شدیاق، ج ۲، ص ۹۲-۹۳).

امیر فخرالدین معنی، پس از گرفتن رشوه کلان و تخریب بعلبکی، در اول شعبان ۱۰۳۳ از این شهر خارج شد و امیریونس به بعلبکی بازگشت و با پرداخت رشوه کلان به والی دمشق موفق شد شلهوب را بکشد (خالدی صفدی، ص ۱۸۲-۱۸۳، ۱۹۸-۱۹۹؛ شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۹۱۷؛ شدیاق، ج ۲، ص ۹۸) تا اینکه در ۱۰۳۵، بر اثر توطئه امیر فخرالدین معنی و به دستور خلیل پاشا، والی عثمانی شام، در دمشق به قتل رسید (الوف بعلبکی، ص ۹۴؛ قرالی، ص ۱۳۰).

با کشته شدن امیریونس ستاره اقتدار حرفوشیان افول کرد و میان اعضای خاندان منازعات و کشتار بروز کرد. از برخی از این امیران، گزارشهایی در دست است: در ۱۰۸۲ امیر علی حرفوشی با پسر عموهایش، امیر عمر و امیر شدید و امیریونس، درگیر شد و با کمک نیروهای حاکم شام توانست بعلبکی را تصاحب کند (شهابی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۹۴۸؛ دیس، ج ۷، ص ۱۸؛ الوف بعلبکی، ص ۹۵؛ امین، ج ۷، ص ۲۳۴).

در آغاز سده دوازدهم امیر حسین حرفوشی - که احتمالاً یکی از نوادگان حسین بن یونس بن حسین حرفوشی بود - با اقتدار بر بعلبکی فرمان راند (به شدیاق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۰) تا اینکه در ۱۱۳۶ به قتل رسید و اسماعیل بن شدید حرفوشی در ۱۱۳۸ جانشین وی شد (الوف بعلبکی، ص ۹۶؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۳).

پس از کشمکشهای میان افراد خاندان حرفوشیان، حکومت بعلبکی از امیر حیدر به برادرش، امیر حسین، رسید (شهابی، ۱۹۶۹، قسم ۱، ص ۳۸؛ ابوصالح، ص ۶۳؛ الوف بعلبکی، همانجا؛ نصرالله، ج ۱، ص ۲۸۳). در ۱۱۶۴ امیر حسین را مزدوران برادرش، امیر حیدر، کشتند و حکومت از آن حیدر حرفوشی شد. در ۱۱۶۸ احمدپاشا العظم، والی دمشق، حیدر را عزل کرد و پسر عموی او، امیر حسین، را جانشین وی کرد (الوف

عموش، امیرامین، کشته شد و حکومت بعلبک تا ۱۲۴۷ از آن امین گردید (الوف بعلبکی، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ امین، همانجا؛ طاهر، ج ۳، ص ۶۱). در ۱۲۴۷ امیرجواد حرفوشی از سوی ابراهیم پاشا (پسر محمدعلی پاشا، والی مصر)، که شام را تصرف کرده بود، حاکم بعلبک شد (الوف بعلبکی، ص ۱۰۲). حرفوشیان جزو نخستین امیران لبنان بودند که بر ضد حضور ابراهیم پاشا و لشکر مصر در لبنان قیام و به سپاه عثمانی در تعقیب مصریان کمک کردند، از این رو عثمانیان در اواخر ۱۲۵۶ ولایت بعلبک را به امیرخنجر حرفوشی سپردند (همان، ص ۱۰۳؛ طاهر، ج ۳، ص ۴۵، ۶۲).

اختلاف شدید میان امیران حرفوشی در سالهای ۱۲۵۶ تا ۱۲۶۶ و جنگ و کشمکش میان آنان باعث شد تا سلطان عبدالحمید عثمانی (حک: ۱۲۵۵-۱۲۷۷) فرمان لغو امارت حرفوشیان را صادر کند. در پی آن، سپاهی به بعلبک گسیل شد و امیران حرفوشی را در روستای معلولا محاصره کرد و پس از کشتن برخی از آنان، بقیه را به جزیره کرت تبعید کرد (الوف بعلبکی، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ امین، ج ۶، ص ۲۳۰؛ طاهر، ج ۳، ص ۳۵؛ نصرالله، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۱۸).

پس از لغو رسمی امارت حرفوشیان در بعلبک، برخی از امیران این خاندان تلاشهایی کردند و دو تن از آنان به نامهای امیر محمدبن جواد و عساف در ۱۲۷۰ از تبعیدگاهشان در کرت گریختند و دست به اقداماتی زدند و بعضاً برضد دولت عثمانی شوریدند، اما راه به جایی نبردند تا اینکه با مرگ امیرسلیمان در ۱۲۸۳، حکومت حرفوشیان از میان رفت (الوف بعلبکی، ص ۱۰۷-۱۱۱؛ امین، ج ۳، ص ۲۹۸؛ طاهر، ج ۳، ص ۳۶؛ نصرالله، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸، ۳۴۱-۳۴۲).

امروزه نوادگان حرفوشیان در لبنان پراکنده‌اند (مهاجر، ص ۱۱۳) و مقبره خانوادگی آنان در گورستان سَطَّحه قرار دارد (نصرالله، ج ۱، ص ۳۲۷؛ شماعی رفاعی، ص ۵۱).

مشهورترین و پرآوازه‌ترین دانشمند، ادیب، شاعر و نویسنده حرفوشیان شیخ محمدبن علین احمد حرفوشی، که به سبب اشتغال به فروش حریر، شهرت حریری داشته است، وی بیش از دوازده کتاب در علوم گوناگون نگاشت؛ از آن جمله است القلائد السنية على الفوائد الشهيدية در شرح کتاب قواعد شهيداول. حریری که شعر هم می‌سرود، به کرک منسوب بود و در همانجا تحصیل کرد و سپس به دمشق رفت، اما بر اثر تنگناهایی که به سبب تشیع بر او وارد شد، راهی ایران گردید و سالها در این کشور ماند. در سال ۱۰۵۰ به حج رفت و یک سال پس از آن درگذشت (حزعاملی، قسم ۱، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ مدنی، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ افندی اصفهانی، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ روضاتی، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۶۰). منابع: عباس ابوصالح، التاريخ السياسي للإمارة الشهابية فی جبل

لبنان: ۱۸۴۲-۱۸۹۷ م، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ عبداللّه بن عبّاس مدنی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱-؛ میخائیل موسی الوف بعلبکی، تاریخ بعلبک، بیروت ۱۹۲۶؛ امین؛ عبدالحمید امینی، شهداء الفضيلة، قم ۱۳۵۲؛ بطرس بستانی، کتاب دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن و مطلب، بیروت ۱۸۷۶-۱۹۰۰، چاپ نست [بی‌تا]؛ تاریخ الأمراء الشهابيين، بقلم أحد أمراءهم من وادی التیم، چاپ سلیم حسن هشی، بیروت: الملیة العامة للأثار، ۱۹۷۱؛ محمدبن حسن حرّ عاملی، اصل الآمل، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ نست قم ۱۳۶۲؛ احمدبن محمد خالدی صفدی، لبنان فی عهد الأمير فخرالدین المعنی الثاني، چاپ اسد رستم و فزاد المرام بستانی، بیروت ۱۹۶۹؛ یوسف دیس، تاریخ الشعوب المشرقية فی الدين و السياسة و الاجتماع، [بیروت] ۱۴۰۰؛ محمدعلی روضاتی، فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، ج ۱، اصفهان ۱۳۴۱؛ طنوس بن یوسف شلیق، اخبار الأعیان فی جبل لبنان، چاپ مارون رعد، [بیروت] ۱۹۹۵؛ قاسم شماعی رفاعی، بعلبک فی التاریخ: دراسة شاملة لتاریخها و مساجدها و مدارسها و علمائها، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ حیدر احمد شهبی، تاریخ الأمير حیدر احمد الشهابی، چاپ مارون رعد، [بیروت] ۱۹۹۳؛ همو، لبنان فی عهد الأمراء الشهابيين، چاپ اسد رستم و فزاد المرام بستانی، بیروت ۱۹۶۹؛ سلیمان طاهر، تاریخ الشیعة: السیاسة، الثقافی، الدینی، چاپ عبدالله سلیمان طاهر، بیروت ۱۴۰۲/۱۳۲۲؛ نجم‌الدین محمدبن محمد غزی، الکواکب السائرة بأعیان الملة العاشرة، چاپ جبرائیل سلیمان جیور، بیروت ۱۹۷۹؛ بولس قرانی، فخرالدین المعنی الثاني: حاکم لبنان و دولة تسکنا، بیروت ۱۹۹۲؛ محمد کردعلی، خطوط الشام، بیروت ۱۳۸۹-۱۳۹۲/۱۹۶۹-۱۹۷۲؛ محمدامین بن فضل‌الله محبی، خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر: بیروت دارصادر [بی‌تا]؛ علی‌خان بن احمد مدنی، سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، مصر ۱۳۲۴، چاپ نست تهران [بی‌تا]؛ عبّاس اسکندر معلوف، تاریخ الأمير فخرالدین المعنی الثاني، بیروت ۱۹۶۶؛ جمفر مهاجر، التأسيس لتاریخ الشیعة فی لبنان و سورية، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ عبدالله ناصری طاهری، بعلبک و حلب، تهران ۱۳۶۶؛ حسن نصرالله، تاریخ بعلبک، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴

Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, repr. Beirut 1981.

/ جمفر المهاجر /

حُرْفی، عبدالرحمان بن عبیدالله، مشهور به ابن حریری و ملقب به مسمار، کنیه اش ابوالقاسم، محدث قرن چهارم و پنجم. حرفی در ۱۴ جمادی‌الآخره ۳۳۶ زاده شد و در محله حریری بغداد سکونت داشت (خطیب بغدادی، ج ۱۱، ص ۶۱۲). درباره زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. شهرت وی به حرفی از آنجاست که در بغداد بقالان، حُرْفی خوانده می‌شدند (سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴). خطیب بغدادی (همانجا) اصل خاندان حرفی را از ابیورد (از شهرهای خراسان بزرگ) دانسته است.

تصور متکلمان از حرکت و سکون بر نظریه عمومی ایشان درباره جهان مخلوق استوار بود. بیشتر متکلمان حرکت و سکون را از اعراض به شمار می‌آوردند که در عام‌ترین تقسیم، در مقابل جواهر فرد (یا اجزاء لایتجزا که از اجتماعشان اجسام پدید می‌آید) بنیادی‌ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق را تشکیل می‌دهند. اما در کنار این جریان غالب، آرای شاذی نیز مطرح می‌شد. مثلاً نظام معتزلی، که بسیاری از تعالیمش با تعالیم اصلی معتزله تفاوت داشت، وجود سکون را انکار می‌کرد و سکون را نوع خاصی از حرکت می‌دانست. در مقابل، به معتزین عباد سُلَمی* انکار حرکت را نسبت داده‌اند (ع اشعری، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ابن حزم، ج ۵، ص ۱۷۵). به هشام بن حکم و جهم بن صفوان نیز جسم بودن حرکت در مقابل عرض بودن آن نسبت داده شده است. به ابوبکر بن کیسان الاصب این عقیده را نسبت داده‌اند که فقط جسم متحرک و ساکن وجود دارد نه اعراض حرکت و سکون (ع اشعری، ص ۲۴۲؛ ابن حزم، همانجا). هیچ‌یک از این مواضع در تاریخ کلام غلبه نیافت.

به سبب نقشی که وجود اعراض در اثبات حدوث جهان و در نتیجه اثبات خالق داشت، عرض شمردن حرکت و سکون برای متکلمان بسیار مهم بود (برای نمونه ع باقلانی، ص ۴۲؛ نیز ع حدوث و قدم* عَرَض*)، به‌ویژه آنکه بیشتر متکلمان حرکت و سکون را در شمار چهار عرض اصلی (اکوان اربعه) قرار می‌دادند که مهم‌ترین مستمسک کلامی برای اثبات حدوث زمانی عالم بود (مثلاً ع باقلانی، همانجا؛ برای اقوال دیگر درباره جایگاه حرکت و سکون در طبقه‌بندی اعراض ع اشعری، ص ۳۵۴-۳۵۵). این جایگاه خطیر موجب می‌شد که انکار هریک از حرکت و سکون یا هر دو و انکار عرض بودن آنها با مخالفت عموم اهل کلام مواجه شود (برای نمونه ع ابن حزم، ج ۵، ص ۱۷۵-۱۷۸).

در تعریف متکلمان از حرکت و سکون، غلبه نظریه جزء لایتجزا* مشهود است. جریان غالب کلامی، حرکت و سکون را هم مثل اجزای جسم و مثل آنات زمان به صورت ناپیوسته و تجزیه‌ناپذیر می‌دید (ابن میمون، ج ۱، ص ۱۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۲۶). یکی از تعریف‌های کلی این بود: حرکت، بودن در دو مکان در دو زمان است و سکون، بودن در یک مکان در دو زمان (اشعری، ص ۲۵۵؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، ص ۷۶). درباره حرکت گاه تعریف دیگری نیز می‌شد که طبق آن حرکت به صورت حصول جواهر در حیزی پس از حصول آن در حیز دیگر وصف می‌گردید (ع ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، همانجا؛ فخر رازی، ص ۱۴۰؛ علامه حلی،

از جمله مشایخ حدیث وی، احمد بن سلمان نجاد، حمزه بن محمد دهقان، محمد بن حسن بن زیاد نقاش، و ابوبکر شافعی بودند (ع همانجا؛ سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۴؛ ذهبی، ج ۱۷، ص ۲۱۱). خطیب بغدادی (همانجا) از او احادیثی اخذ کرده است. ابوبکر بیهقی، ابوالمعالی ثابت بن یسار بقال، احمد بن مظفر بن سوس تمار و برخی دیگر نیز از او حدیث نقل کرده‌اند (سمعانی، همانجا).

خطیب بغدادی (همانجا) و سمعانی (همانجا)، ضمن تأیید وثاقت حرفی، نوشته‌اند که سماع وی از احمد بن سلمان نجاد در برخی موارد مضطرب است.

حرفی در ۷ شوال ۴۲۳ درگذشت و در گورستان باب حرب در بغداد دفن شد (خطیب بغدادی؛ سمعانی، همانجاها). برای او دو اثر ذکر شده است: آسانی، که احتمالاً همان مجالس حدیثی است که ذهبی (ج ۱۷، ص ۴۱۱) به آن اشاره کرده است؛ و فوائد، به گزینش ابوالقاسم هبة‌الدین حسن طبری (سزگین، ج ۱، ص ۲۲۹).

منابع: خطیب بغدادی؛ ذهبی؛ سمعانی؛

Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ صفیه آقامیرگریمی /

حرکت، اصطلاحی در کلام، فلسفه، طبیعیات و علوم دقیق. ۱) در کلام اسلامی، حرکت در لغت به معنای انتقال جسم از جایی به جایی دیگر است. بعضی لغویان تغییر محل اجزای شیء، یعنی حرکت در وضع، را نیز علاوه بر حرکت مکانی مصداق حرکت می‌شمرند. سکون نیز در لغت ضد حرکت و فقط به معنای بودن در مکان واحد تصور می‌گردد (ابن فورک، ص ۲۴۵؛ تهانوی، ج ۱، ص ۶۵۲). این معانی لغوی حرکت و سکون عام‌تر از معنای اصطلاحی آنها در کلام اسلامی است. متکلمان حرکت را به حرکت مکانی منحصر می‌کردند (تهانوی، همانجا؛ نیز ع قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۱۲، ص ۱۲۲؛ برای بعضی مباحث زبانی درباره حرکت ع اشعری، ص ۳۵۶-۳۵۵؛ ابن فورک، ص ۲۴۴-۲۴۵) و در تعریف سکون، بودن در دو زمان در مکان واحد را نیز داخل می‌دانستند (تهانوی، همانجا). نزد بیشتر متکلمان - برخلاف سنت فلسفی - سکون به عدم حرکت تعریف نمی‌شد و خود امری وجودی به شمار می‌آمد (ع قاضی عبدالجبار بن احمد، المحیط بالتکلیف، ص ۴۵؛ بغدادی، اصول‌الدین، ص ۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۲۲).

۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۲۵-۳۲۶. متکلمان دریافته‌اند که در این تعریف، برخلاف ظاهر سخن، باید مجموع دو حصول را در نظر گرفت نه هریک را به تنهایی، چرا که تصور دو حصول جداگانه حرکت را تبدیل به توالی سکونها می‌کند. تالی فاسد دیگر آن تمایز نگذاشتن میان حرکت و سکون است؛ با این توضیح که اگر فرض کنیم جوهری در مکانی دو آن بماند و سپس در آن سوم به مکان دیگری منتقل شود، حصول در آن دوم همراه با حصول اول سکون است و همراه با حصول سوم حرکت، گویی ساکن در آن سکون خود شروع به حرکت کرده است و به عبارت بهتر، آن دوم هم آن سکون بوده هم آن حرکت. به این ترتیب برای دقیق‌تر کردن تعریف حرکت، مجموع حصولها لحاظ شد و تعریف دقیق‌تر را به این صورت دیدند: حرکت، گزین (بودن) یا حصولی اول در مکان دوم است. تعریف سکون هم — که عبارت بود از حصول جوهر در حیز واحد در پیش از یک زمان — (ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، همانجا؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴۲) — با این ملاحظه، به این نحو تغییر یافت که سکون، گسئون یا حصول دوم در مکان اول است (ابن‌فورک، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ تفتازانی، ج ۲، ص ۳۹۶؛ جرجانی، ۱۴۰۸، ص ۸۴؛ تهنائی، همانجا؛ برای گزارشی از تعریفهای مختلف حرکت و سکون — اشعری، ص ۳۵۴-۳۵۶؛ بخدادی، الفرق، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ همو، اصول‌الدین، ص ۴۰؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ش ۶، ص ۱۶۵-۱۶۶). در هر حال، آنچه در این تعریفها اهمیت دارد، تصور ناپیوستگی حرکت و عارضی بودن آن برای اجسام است.

به سبب عرض شمردن حرکت و سکون، یکی از مسائل عمده‌ای که در کلام مطرح می‌شد، حرکت یا سکون جوهر در لحظه خلقت آن بود. گروهی از متکلمان، از جمله ابوعلی جبائی* و عباد و معمر و ابوهاشم جبائی* و قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی* از معتزله و ابوالحسن اشعری*، جسم را در حالی خلقت، ساکن می‌دانستند (— اشعری، ص ۳۲۵؛ ابن‌فورک، ص ۲۱۱). بعضی از ایشان سکون را به صورت مطلقی حصول در مکان تفسیر می‌کردند. استدلال بعضی هم این بود که برای متحرک خواندن جسم لازم است که جسم ابتدا در مکانی باشد و سپس به مکان دیگر منتقل شود، اما چون عالم، حادث زمانی و مخلوق از عدم است، در مورد جسم در حالی حدوث نمی‌توان از مکان قبلی سخن گفت (ابن‌فورک، همانجا). از سوی دیگر، نظام که اساساً منکر سکون بود، اجسام را در زمان حدوثشان هم متحرک به حرکت اعتماد می‌شمرد (— اشعری، همانجا). اما گروهی دیگر، از جمله ابوالهذیل عَلاق*، راه‌حل را در آن می‌دیدند که بگویند حصول در زمان خلقت نه حرکت است و نه سکون، بلکه از اکوان واسطه میان

این دو است (— خلیط، ص ۱۱۲؛ اشعری، همانجا؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۲۰۲-۲۰۴؛ فخررازی، همانجا؛ نیز — فخررازی، همانجا؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ش ۶، ص ۱۷۰، که این بحث را لفظی می‌خوانند).

مسئله بقای اعراض، که یکی از بحثهای جدی در میان متکلمان بود، درباره حرکت و سکون هم مطرح می‌شد. در نظام اشعری هیچ عرضی، از جمله حرکت و سکون، بیش از یک آن بقا ندارد. معتزله درباره بقای سکون اجماع نسبی داشتند، اما درباره حرکت، آرا مختلف بود. مثلاً بیشتر معتزله، از جمله ابوالهذیل و ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی (کعبی*)، حرکت را باقی نمی‌دانستند، اما ابوهاشم جبائی آن را باقی می‌دانست. همچنین ابوالهذیل بعضی از انواع سکون را باقی نمی‌دانست. یکی از استدلالهای رایج درباره باقی نبودن حرکت این بود که اساساً تصور حرکت تصور امری است که ثابت نمی‌ماند. تحلیل معتزلیانی که حرکت را باقی نمی‌دانستند چنین بود که جوهر متحرک ابتدا در مکان اول وجود دارد سپس در مکان دوم، در مکان دوم حرکت فقط یک آن باقی است و اگر جوهر در این مکان بماند، عرض سکون بر آن عارض می‌شود. ابوهاشم در مقابله این تحلیل، در مبنای آن، که اختلاف حرکت با سکون است، تشکیک می‌کرد. وی معتقد بود که بودن در مکان اول و دوم و نیز حرکت در مکان اول و سکون در مکان دوم، با هم هیچ تفاوتی ندارند و همه آنها اکوانند، بنابراین نمی‌توان سکون را باقی دانست اما بقای حرکت را رد کرد (ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۷۷-۱۸۰؛ جوینی، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ تهنائی، همانجا).

مسائل دیگر حرکت و سکون هم مانند پرسشهای عامی بود که متکلمان درباره اعراض مطرح می‌کردند، از جمله مسئله ادراک حسی حرکت و سکون. مثلاً ابوالهذیل و اشعری ادراک و تشخیص حرکت و سکون را از راه دیدن و لمس کردن ممکن می‌دانستند، اما ابوهاشم جبائی آن را رد می‌کرد (— اشعری، ص ۳۶۲-۳۶۱؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۴؛ جوینی، ص ۲۶۷). مسئله دیگر این بود که حرکات مختلف، مثلاً حرکت به راست و چپ، را باید از یک سنخ شمرد یا خیر و نسبت میان آنها چیست (— اشعری، ص ۳۵۰-۳۵۲؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۷۳-۱۷۷؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۳؛ فخررازی، همانجا؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ش ۲، ص ۲۴؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴۴).

حرکت با ملاکهای مختلف به انواعی تقسیم می‌شد، مثل حرکات تند و کند، حرکات متماثل و متضاد، حرکات ضروری و اختیاری (برای نمونه — ابن‌فورک، ص ۲۴۵؛ ابن‌حزم، ج ۵، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۵۶). درباره علت تندی و کندی حرکت، متکلمان تبیین خاصی

محمود بن عمر تفتازانی، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمان عمیره، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۰۹، چاپ نخست قسم ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش؛ محمدعلی بن علی تهنائی، موسوعة کتشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، چاپ رفیق المصم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ علی بن محمد جرجانی، شرح الموافقات، چاپ محمد بدرالدین نغسانی طبری، مصر ۱۹۰۷/۱۳۲۵، چاپ نخست قسم ۱۳۷۰ ش، همو، کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ عبدالملک بن عبدالله جونی، الشامل فی اصول الدین، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ عبدالرحیم بن محمد خیاط، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الروندی الملحد، چاپ نیرگ، بیروت ۱۹۸۶؛ حسن بن یوسف علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیقوت، چاپ محمد نجفی زنجانی، [قم] ۱۳۴۳ ش، همو، نه‌ایة المرام فی علم الکلام، چاپ فاضل عرفان، قسم ۱۴۱۹؛ محمد بن عمر فخر رازی، معصّل افکار المتقدمین و المتأخّرين من العلماء و الحكماء و المتکلمین، چاپ طه عبدالرؤف سمد، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المحیط بالتکلیف، چاپ عمر سید عزمی، [قاهره] ۱۹۶۵؛ همو، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۲، چاپ ابراهیم مدکوره، قاهره [بی تا]؛ محمد بن محمد ملید، اوائل المقالات، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴.

/ طاهره محمدیان همرائی و فاطمه مینایی /

۲) دو فلسفه. در فلسفه و علوم طبیعی. حرکت به معنای عام، به هرگونه تبدیل و تغییر تدریجی یا به هر هیتی گفته می‌شود که در آن ثباتی نتوان تصور کرد (ابن سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۳؛ سهروردی، ج ۲، ص ۱۷۲). برخی حرکت را، به اعتبار اینکه از لواحق جسم طبیعی است، از مسائل طبیعیات به شمار آورده و در این علم از آن بحث کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۰۸؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۳۹). از سوی دیگر، چون موضوع علم طبیعی، جسم است از آن حیث که معروض حرکت و سکون واقع می‌شود، یا جسم طبیعی است از آن حیث که معروض تغییر واقع می‌شود (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ج ۱، ص ۴؛ ۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۷)، پس حرکت قید موضوع علم طبیعی در نظر گرفته شده است و به همین دلیل از مسائل این علم نمی‌تواند باشد؛ به‌ویژه در نظر ملاصدرا که حرکت را از سنخ وجود دانسته (به ادامه مقاله) و بر مبنای نظریه حرکت جوهری* که طبق آن موضوع علم طبیعی خود حرکات یا متحرکات، از آن حیث که متحرک‌اند (۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۶) - حرکت از مبادی علم طبیعی خواهد بود و ازاین‌رو در فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) باید درباره آن بحث کرد. اگرچه حرکت از اوصاف و احوال اجسام و موجودات جسمانی است، اما بنابر معنایی که افلاطون (به ادامه مقاله) از حرکت در نظر داشته و در آن تدرج وجودی و تکمیل و نقصان را لزوماً شرط ندانسته است، دایره شمول آن تمام عرصه وجود را در برمی‌گیرد و در

داشتند که به‌ویژه با تبیین فلسفی مسئله متفاوت بود. ایشان اختلاف در سرعت میان حرکات گوناگون را به علت حصول سکونهای پی در پی میان حرکات می‌دانستند. حرکت کند جسم به علت حصول سکونهای بیشتر در میان حرکات آن است و به همین ترتیب سکونهای کمتر موجب تندی حرکت می‌شود (ابن اشعری، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ ابن‌فورک، ص ۲۰۸؛ ابن‌میمون، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹).

درباره نسبت حرکت و سکون با مکان، تصور متکلمان از مکان تعیین‌کننده موضع ایشان بود. بسیاری از ایشان، از جمله معتزله بغداد و اشاعره، مکان و مبدأ و مقصد مکانی را برای حرکت و سکون ضروری می‌دانستند. در مقابل، معتزله بصره براساس تعریف خاصشان از مکان و اعتقادشان به خلأ، حرکتی را که در مکان نباشد ممکن می‌دیدند (ابن‌اشعری، ص ۳۲۳؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ ابن‌فورک، ص ۲۴۴؛ مفید، ص ۹۷).

بعضی از مسائل دیگر در بحث حرکت و سکون اینهاست: آیا ممکن است حرکت و سکون به صرف خواست خدا و بدون علل طبیعی رخ دهد؟ (ابورشید نیشابوری، ۱۹۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۹؛ مفید، ص ۱۳۰)؛ اساساً حرکت و سکون فعل انسان است یا خدا؟ (اشعری، ص ۴۰۲-۴۰۳)؛ آیا میان حرکت و سکون رابطه تولیدی برقرار است؟ (همان، ص ۴۱۳؛ ابورشید نیشابوری، ۱۹۶۹، ص ۱۳۲)؛ آیا دو عرض حرکت در زمان واحد به یک جزء جسم تعلق می‌یابد؟ (ابن‌فورک، ص ۲۲۵؛ مفید، ص ۱۲۹)؛ آیا یک عرض حرکت به یک جزء جسم تعلق می‌یابد یا به بیش از یک جزء؟ (اشعری، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ ابن‌فورک، همانجا)؛ آیا همه اجزای جسم متحرک حرکت می‌کند یا حرکت بعضی اجزا موجب حرکت کل جسم می‌شود؟ (اشعری، همانجا؛ مفید، ص ۱۲۸؛ بغدادی، الفرق، ص ۱۳۰).

مستابع: ابن‌حزم، الفصل فی الملل و الأهرام و النحل، چاپ محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن‌فورک، مجرد مقالات الشیخ أبی الحسن الأشعری، چاپ فاتیل زیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌میمون، دلالة الحائزین، چاپ حسین اتای، [قاهره، بی تا]؛ ابورشید نیشابوری، فی التوحید = [دیوان الاصول]، چاپ محمد عبدالهادی لبریده، [قاهره ۱۹۶۹]؛ همو، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، چاپ معن زیاده و رضوان سید، بیروت ۱۹۷۹؛ علی بن اسماعیل اشعری، کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، چاپ هلموت ریش، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ محمد بن طیب باقلانی، التمهید فی الرد علی الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة، چاپ محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریته، قاهره ۱۹۴۷/۱۳۶۶؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا]؛ همو، کتاب اصول الدین، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ نخست بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛

حرکت

این صورت باید آن را از مسائل علم اعلی، یعنی مابعدالطبیعه، به حساب آورد.

تعریف حرکت. برای حرکت تعریفهای گوناگونی شده که از آن جمله تعریف حرکت به «مطلق غیریت» است که حکمای مسلمان آن را به فیثاغورس نسبت داده‌اند (برای نمونه ابن سینا، الشفاء، الطبيعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۸۳؛ فخررازی، ج ۱، ص ۶۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۵-۲۶). تعریف دیگر منسوب به افلاطون است که بنا بر آن، حرکت «خروج از مساوات» است. این تعبیر، کمابیش همان تعریفی است که به فیثاغورس نسبت داده‌اند، زیرا خروج از یکسانی و مساوات، همان ورود به مغایرت، یا به تعبیر دیگر ورود به کثرت، است (صدرالدین شیرازی، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۵؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۵۷). اما آنچه افلاطون در رساله سوفسطایی^۱ (۲۵۶) اثبات می‌کند این است که حرکت همان است و همان نیست؛ یعنی، از وحدت و غیریت برخوردار است. او (قوانین^۲، ۸۹۵) حرکت را شاخص‌ترین ویژگی حیات دانسته و به همین دلیل به وجود آن در سراسر هستی، خواه در عالم صیوروت خواه در عالم مُثُل، قائل شده است. آنچه از معنای حرکت نزد افلاطون (سوفسطایی، ۲۴۸-۲۴۹، قوانین، ۸۹۵-۸۹۷) به دست می‌آید، علم یا تعقل و فاعلیت و اصداق فعل است.

پس به نظر ارسطو^۳ (طبیعت، کتاب ۳، ۲۰۱ الف ۲۸، مابعدالطبیعه، کتاب ۱۱، ۱۰۶۵ اب ۳۳-۳۴) حرکت، فرایند بالفعل شدن یا کمالی شیء بالقوه است از آن حیث که بالقوه است. در میان فیلسوفان مسلمان، از جمله تعاریف مشهور برای حرکت این است که آن را خروج تدریجی شیء از قوه به فعل دانسته‌اند. فارابی (۱۳۷۱ ش، ص ۹۵-۹۶) همین تعریف را بدون قید «تدریجی» ذکر کرده است. بنا بر این تعریف، به‌ویژه با قید تدریجی، حرکت فقط به موجوداتی اختصاص می‌یابد که دارای استعداد و قوه کمالات و فعلیتها هستند. بدین ترتیب، این تعریف یا مفهوم ارسطویی حرکت و با دو مفهوم بنیادی قوه و فعل در فلسفه او پیوند می‌خورد. در عین حال با توجه به سابقه دیرینه این تعریف حتی پیش از ارسطو و بدون قید تدریجی، مفهوم قوه و فعل ممکن است به معنای دیگری در نظر گرفته شده باشد که در آن صورت، چه بسا قلمرو وسیع‌تری از جسم و موجود جسمانی را هم شامل شود، چنانکه قوه را به معنای «مبدأ فعل» و «فعل» را به معنای کاری که از فاعل سر می‌زند نیز در نظر گرفته‌اند (برای معنای قوه به ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب ۵، ۱۰۱۹ الف ۱۵-۲۰، ۱۰۲۰ الف ۵). در عین حال

بسیاری از فیلسوفان مسلمان تعریف پیشگفته از ارسطو درباره حرکت را پذیرفته‌اند. ابن سینا (الشفاء، الطبيعیات، همانجا؛ همو، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۴)، ضمن قبول آن، قید «اول» را به واژه کمال افزود و پس از او این تعریف با همین قید متداول شد؛ اما ابن رشد (۱۹۶۷-۱۹۷۳، ج ۱، ص ۴۶۳؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۳۱) بر همان تعریف ارسطو وفادار ماند. این تعریف، صرفنظر از انتقادهای عدیده از آن، در میان شارحان ارسطو و دیگر فیلسوفان، به طرف گوناگونی تفسیر شد که از مقبول‌ترین آنها این است که در شیء، تا قبل از به حرکت درآمدن، دو قوه متصور است: قوه حرکت و قوه وصول به مقصد. شیی که به سوی مقصدی در حرکت است، آن مقصد برای آن شیء در واقع فعلیت و کمالی است که تحققش برای آن شیء فقط از طریق حرکت ممکن است. پس خود حرکت هم نسبت به آن کمال (وصول به مقصد)، نوعی فعلیت و کمال است اما نه فی نفسه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۹؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ طباطبائی، ص ۲۰۱). میرداماد (ص ۸۴-۸۵) هم کمابیش همین تفسیر را بیان کرده با این تفاوت که به جای دو قوه برای شیء ساکن (قبل از حرکت)، سه قوه برای کمالات و فعلیات سه‌گانه قائل شده است: (۱) خود حرکت، (۲) تنجیم هویت شخصی حرکت که در مجموعه زمان شخصی محدود به بدایت و نهایت حرکت حاصل می‌شود، (۳) وصول به مقصد. از این‌رو، وی حرکت را از دو حیث بالقوه دانسته است. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۳۳۹، ج ۳، ص ۳۷)، ضمن پذیرفتن تعاریف مذکور، حرکت را از سنخ وجود دانسته نه ماهیت؛ برخلاف سهروردی (ج ۱، ص ۱۷۲) که، با «هئیت» دانستن حرکت، آن را از مقولات ماهوی معرفی کرده است.

با تأمل در تعاریف مذکور و تفاسیر آنها، می‌توان دریافت که رأی ملاصدرا بر وجودی بودن حرکت، نه تنها با آن تعاریف منافاتی ندارد، بلکه این نظر دست کم از بعضی از آن تعاریف به‌سبب استنباط می‌شود، زیرا فعلیت و کمال اصولاً از سنخ وجودند. از سبب دیگر، حرکت به‌حسب مفهوم، از عوارض تحلیلی به شمار می‌رود؛ یعنی حرکت، نحوه وجود شیء تدریجی الوجود است و عروض آن بر موضوعش از قبیل عروض محمول بالضمیمه و، به‌اصطلاح عارض وجود نیست، بلکه نسبت آن به معروض از قبیل نسبت فصل به جنس و، به‌اصطلاح، عارض ماهیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۴، سفر ۲، ج ۱، ص ۴). به همین دلیل، ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۱) معتقد است که وجود حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعلی قریب حرکت است.

حیثیت سیلان و تحرُّم است. گفتنی است که درباره وجود حرکت توسطیه کمتر تردید شده است (ابن سینا، الشفاء، الطبيعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۸۳، ۲۷۲).

حرکت قطعی، بودنِ شیء است میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که با هر حدی از حدود فرضی مسافت سکه هر یک فعلیت قوه سابق و قوه فعلیت لاحق است - نسبتی دارد و به همین دلیل به اجزا منقسم می‌شود. در حقیقت، همین معنای حرکت است که گذر تدریجی و اتصال غیرقاز از ویژگیهای آن به شمار می‌رود و حکما فقط آن را مصداق تبدل تدریجی می‌دانند؛ از این رو گفته‌اند که حرکت قطعی «زمانی علی وجه الانطباق» است و حرکت توسطیه «زمانی لاعلی وجه الانطباق». بنابراین، برخلاف حرکت توسطیه، در حرکت قطعی انطباق معنای حرکت با حدود و اجزا منظور است. جمهور حکما حرکت قطعی را آن صورت متصل قاز خیالی فرض کرده‌اند که در ذهن مَرْتَم می‌شود، نظیر خط متصلی که از نزول قطرات باران به تصور درمی‌آید. به همین دلیل هم منکر وجود خارجی آن شده‌اند (نه همانجاها؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۲-۳۱ و حواشی سبزواری، ص ۱۷۴-۱۷۷؛ طباطبائی، ص ۲۰۲-۲۰۳). اما میرداماد (ص ۲۰۹-۲۱۷) و ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۵-۳۳) آن را موجود خارجی دانسته‌اند، گرچه نحوه وجود حرکت متناسب با حرکت بودنش امری غیرقاز، تدریجی و ضعیف‌الوجود است و وجود و بقای آن نباید همانند امور ثابت، قاز محسوب شود. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۷۴-۱۷۷) همچنین یادآور شده که وجود خارجی زمان منوط به وجود خارجی حرکت قطعی است، زیرا چنین حرکتی قابل انطباق با زمان است. سبزواری (ج ۴، ص ۲۵۷-۲۵۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۳، ۳۵؛ حواشی سبزواری) نحوه وجود حرکت قطعی را به وجود منشأ انتزاع آن دانسته است و درباره زمان هم همین نظر را دارد. بدین ترتیب از نظر او آنچه تحقق خارجی دارد، حرکت توسطیه و «آن» سیال است که این دو، به ترتیب، راسم حرکت قطعی و زمان‌اند.

تقسیم حرکت از حیث موضوع، اگر حرکت وصف خود متحرک باشد و در انتساب آن نیاز به واسطه در عروض نباشد، آن حرکت ذاتی (بالذات) است؛ در غیر این صورت، عرضی (بالعرض) است (ابن سینا، الشفاء، الطبيعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۲۲۰؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۵۹). ابن سینا (۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۸) حرکت ذاتی به این معنا را به چهار مقوله عرضی کم، کیف، آئین و وضع منحصر دانسته است. گاه حرکت ذاتی به معنایی غیر از آنچه در این تقسیم مراد است، برای حرکت جوهری به کار می‌رود. حرکت ذاتی بر سه قسم است: طبیعی،

ابن رشد (۱۹۸۳، ص ۶۰) نیز حرکت را از معانی انتزاعی عقلی دانسته و گفته است که فقط متحرک در خارج هست.

ارکان شش‌گانه حرکت. وقوع حرکت به شش چیز وابسته است: مبدأ (ما مِنْهُ)، منتها (مَا إِلَيْهِ)، فاعل (محرک)، قابل (متحرک)، مسافت (مَا فِيهِ)، و زمان. مبدأ، آغازگاه حرکت است و منتها، پایانه و مقصد آن. مراد از محرک، مبدأ به حرکت درآورنده و مراد از متحرک، شیء در حال حرکت است. گاهی محرک به معنای محرک غایی (نه فاعلی) به کار می‌رود و مبدأ حرکت شناخته می‌شود، اما نه مبدأ مباشر. مسافت یا ما فی‌به الحركة، به مقوله‌ای گفته می‌شود که حرکت به معنای خالص در آن واقع می‌شود، مانند حرکت در کیف که مراد از آن این است که در هر مقطعی از مقاطع حرکت، فردی از مقوله کیف (به نحو بالقوه) قابل انتزاع است (ابن سینا، الشفاء، الطبيعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۸۷، ۹۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۹-۷۵؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۵۳؛ طباطبائی، ص ۲۰۴).

یکی از اصول مسلم در فلسفه این است که محرک غیرمتحرک است. چون محرک بما هو محرک، امری بالفعل است و متحرک بما هو متحرک امری بالقوه، پس اجتماع این دو وصف از حیث واحد در یک چیز، مستلزم تناقض و محال است (ابن سینا، الشفاء، الطبيعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۸۷؛ بهمنیارین مرزبان، ص ۴۷۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۴۲-۴۱؛ سفر ۳، ج ۲، ص ۲۶۸). در فلسفه ارسطویی بیشتر به محرک غایی توجه شده است، از این رو محرک اول در نزد او محرک غایی است. اما اگر بنا شود که محرک اول محرک فاعلی مباشر هم باشد، در این صورت آن محرک، متحرک هم می‌شود و چون این امر مستلزم تسلسل است، پس باید یک متحرک بالذات هم فرض شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۴۰-۳۸)؛ در غیر این صورت، تصور روشن و دقیقی از محرک فاعلی نهایی نمی‌توان داشت، زیرا انتساب تحریک فاعلی به موجود ثابت فقط به معنای «مفیض وجود» (و نه مبدأ تحریک) عقلاً موجه خواهد بود (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۹-۳۸؛ طباطبائی، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ نیز به ثابت و متغیر*).

اقسام حرکت. حرکت از حیثات گوناگون اقسامی دارد. تقسیم حرکت از حیث معنا، به عبارت دیگر، حرکت به اشتراک در لفظ بر دو معنای توسطیه و قطعی اطلاق می‌شود. حرکت توسطیه، حالت ثابت و مستمری است که برای جسم در حال حرکت میان مبدأ و منتها، متصور است بی‌آنکه به گذشته و آینده منقسم شود، بلکه امری بسیط و دائماً میان گذشته و آینده است. در این معنا از حرکت، انطباق با اجزا و حدود فرضی مسافت، که با هم موجود نیستند، موردنظر نیست، اگر چه نسبت آن با حدود و اجزای مذکور انکارناپذیر است، زیرا دارای

قَسری و ارادی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۱۱؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۶۰). بنابر گزارش ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۵۶) به نظر جمهور حکما، فاعلی مباشر در هر حرکتی از این سه قسم، همان طبیعت است. حرکت طبیعی، حرکتی است که به مقتضای طبیعت شیء رخ می‌دهد. اما به نظر ابن‌سینا، هیچ حرکتی را به مقتضای طبیعت شیء نمی‌توان فرض کرد، زیرا در این صورت جسم بر طبیعت خود باقی نخواهد ماند. چون هر حرکت طبیعی بر حسب طبیعت باید از حالتی عبور کند که به‌ناچار آن حالت غیرطبیعی است، اگر حرکتی به مقتضای طبیعت باشد، آن حرکت نمی‌تواند باطل شود و در عین حال طبیعت باقی‌ماند. پس طبیعت مقتضی حرکت است اما نه به خودی خود، بلکه به سبب وجود حائلی غیرطبیعی در آن (الشفا، الطبیعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۱۲۰۲ همان، الاکلیات، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۲). حرکت قسری، حرکتی برخلاف طبیعت شیء است و به موجب عاملی قاسر رخ می‌دهد. حرکت ارادی، حرکتی است که در موجود زنده و مبتنی بر شعور و ادراک واقع می‌شود. اگر حرکت ارادی مستلزم تجدد و حرکت در خود نفس باشد، به آن حرکت اختیاری می‌گویند، مانند حرکات انسان و جانوران؛ در غیر این صورت، آن را حرکت بالطبع هم خوانده‌اند، مانند حرکت فلک که در آن نفس فلک دچار تجدد احوال نمی‌شود و به همین دلیل، فعل خود را به نحو یکسان انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶). ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۲۱۳)، علاوه بر سه قسم یاد شده، به قسم دیگری اشاره کرده که آن را حرکت تسخیری نامیده و آن حرکتی است که مبدأ آن، نفس است اما با به خدمت گرفتن طبیعت. این استخدام با قصد زائد نیست بلکه بالذات است. به نظر او (همانجا)، این قسم را یا در حرکت طبیعی می‌توان جای داد و برای آن دو قسم با نامهای طبیعی بالاستخدام و طبیعی لذاتها قائل شد، یا آن را در زمره حرکت ارادی قرارداد و برای آن دو قسم با نامهای ارادی بالقصد الزائد و ارادی بالاستخدامالطبیعه در نظر گرفت.

تقسیم حرکت از حیث مبدأ و متنها. بر مبنای اینکه مبدأ و متنها حرکت یکی باشد یا متغایر، حرکت را بز دو قسم دانسته‌اند: مستدیر (دوری)، مثل حرکت فلک؛ و مستقیم، مانند حرکات اشیا در کم و کیف و این (فارابی، ۱۳۱۲، ص ۱۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۱، ۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۴؛ سبزواری، ج ۴، ص ۲۶۲). حرکات مستدیر (دوری) متصل و نامقطع و حرکات مستقیم منقطع‌اند.

(ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۱-۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۴، ۲۰۴). به نظر ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۶)، وحدت مبدأ و متنها دو حرکت دوری، وحدت نوعی است نه شخصی.

تقسیم حرکت از حیث مسافت. اگر مسافت از مقولات عرضی باشد، آن را حرکت عرضی گویند. بنابر قول مشهور، فلاسفه، حرکت دو چهار مقوله واقع می‌شود: کم، کیف، این و وضع. اگر مسافت از مقوله جوهر باشد، به آن حرکت جوهری می‌گویند. درباره وقوع این قسم از حرکت اختلاف نظر هست (سه حرکت جوهری^۵). فارابی (۱۳۷۱، ص ۹۵) کون و فساد را مصداق حرکت دانسته، اما ابن‌سینا (الشفا، الصنطق، ج ۱، فن ۲، ص ۲۷۱) این نظر را نپذیرفته است. ابن‌رشد (۱۹۸۳، ص ۳۰) تعبیر حرکت دو جوهر را برای کون و فساد به کار برده است. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۷۷-۱۷۸) کون و فساد را امری حقیقتاً تدریجی و در نتیجه به همان حرکت جوهری تفسیر کرده است.

از نکات مهم درباره حرکت، معنای حرکت در مقوله است، و آن این است که در هر حد مفروض از حدود حرکت، متحرک دارای فردی بالقوه از افراد مقوله است. در حرکت‌های اشتدادی - بنابر رأی مشهور حکما که تشکیک در ماهیت واحد را جایز نمی‌دانند - معنای حرکت در مقوله این است که در هر حد مفروضی از حدود حرکت، متحرک دارای نوعی بالقوه از انواع مقوله است؛ بنابراین، حرکت در مقوله به معنای متحرک بودن مقوله، و ناظر به نحوه وجود آن است، نه به این معنا که خود فرد واحد بالفعلی از یک مقوله ماهوی، موضوع حرکت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۷۰، ۷۴، ۸۵، ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۰-۲۱۲). بدین ترتیب، فرق میان حرکت و مقوله، فرق میان وجود و ماهیت شیء است و تجدد عین وجود متجدد است، اگر چه این دو بر حسب مفهوم متفاوت‌اند.

از پرسشهای مهم درباره حرکت این است که منشأ و خاستگاه حرکت در اشیا چیست. برای پاسخ به این پرسش، به تفاوت مفهوم حرکت در تفکر افلاطونی و ارسطویی باید توجه کرد. افلاطون (قوانین، ۸۷۹-۸۹۴، فایدروس^۱، ۲۴۵) منشأ حرکت را در مبدأ حیات جستجو می‌کرد و از این رو حرکت را برای چیزی که حی بالذات است، یعنی نفس، حرکت ذاتی می‌دانست که با توجه به وسعتی که معنای نفس در اندیشه او دارد، تمام عرصه هستی را در برمی‌گیرد. نفس، چه بشری باشد چه الهی، جاودان است، زیرا چیزی که پیوسته دو حرکت است

حیات هم نزدیک‌ترین چیز است و به همین دلیل «برادر نور اسپید انسی» است. به نظر او (ج ۲، ص ۱۸۴)، چیزی که فی‌نفسه ثابت است نمی‌تواند مقتضی حرکت باشد، پس باید بپذیریم که در نور مدبّر، امری دائم التجدد هست. اگر چه این سخن سهروردی قول صریحی درباره حرکت ذاتی در نور مجرد نیست، تا حد درخور توجهی به آن نزدیک شده است.

موضوع حرکت، برای تحقق حرکت دو امر لازم است: این نه آنی یا غیریت، و این همانی، تا اینکه حلقه اتصال میان قبل و بعد در حرکت محفوظ بماند. در غیر این صورت، آنچه رخ داده انعدام چیزی و تحقق یافتن چیز دیگر است. بنابر نقل میرداماد (ص ۲۰)، پیروان ارسطو، «آل‌العقل و حزب‌الحقیقة»، بر مبنای عتصری به نام هیولا، اصل بقا را در حرکت و کون و فساد توجیه کرده‌اند. در برخی حرکات (مانند حرکت مکانی، وضعی و کیفی) درباره فرض اصل این همانی یا موضوع باقی در دو حال، کمتر تردید شده، زیرا فرض بر آن است که جوهر جسمانی منوع، بعینه در حرکت باقی است. اما در سایر حرکات، به ویژه در حرکت کمی و حرکت جوهری، این مطلب مورد اشکال و تردید است، چنانکه بنابر گزارش ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۹-۹۴) مشائیان در این باره شبهاتی مطرح کرده‌اند که به دنبال آن شیخ اشراق، سهروردی، و با انکار حرکت کمی در نمو و قبول و تحویل آن به حرکت مکانی سوق داده است. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۵-۸۶، ص ۱۲۸۶ ش، ص ۲۱۱-۲۱۳)، برخلاف دیگران، برای توجیه این همانی و اصل ثبات موضوع در حرکت، میان همه اقسام حرکت هیچ تفاوتی قائل نشده، زیرا - با استناد به اقوالی از مشائیان و با توجه به اینکه وجود، اصل و مبنای وحدت است - معتقد است که ملاک این‌همانی و وحدت شخصی هر متحرکی، وجود آن است؛ بنابراین، در هر حرکتی محفوظ ماندن وحدت و تشخیص متحرک ضروری است. در مفهوم افلاطونی حرکت هم، که بنا بر آن، حرکت با کل هستی مساوی است، دو اصل این‌همانی و غیریت همچنان معتبر است. در اینجا، این نه آنی یا غیریت ناظر به کثرت و مفارقت اشیا، و این همانی ناظر به وحدت آنهاست، زیرا وحدت در کثرت سران دارد، چنانکه وحدت در اعداد (افلاطون، سوفسطایی، ص ۲۵۴-۲۵۹).

نکته دیگر درباره حرکت، نسبت حرکت با اشتداد است و اینکه آیا هر حرکتی اشتدادی است. اشتداد و در مقابل آن تضعیف را کیفیات حرکت در مقولات پنج‌گانه (کم، کیف، وضع، این و جوهر) دانسته‌اند. تلقی مشهور حکما از اشتداد - همانند بحث پیشین - عمدتاً معطوف به جنبه ماهوی متحرک بوده

فانی نمی‌شود. پایان‌پذیری حرکت به معنای پایان یافتن حیات است. به همین دلیل، فقط حیات و حرکت چیزی که متحرک بالذات است، بی‌پایان است و چنین چیزی مبدأ حرکت در غیر خود هم هست. از سوی دیگر، چون افلاطون (سوفسطایی، ۲۴۹، تیمائوس^۱، ۳۶-۳۹) به هم‌سنگ بودن نفس با مُثُل الهی خویش قائل است و عالم صیوروت را بهره‌مند از مُثُل می‌انگارد، پس حرکت و حیات را نه فقط در جهان مُثُل، بلکه در عالم صیوروت هم می‌پذیرد. او (پارمنیدس^۲، ۱۲۹) حرکت را یکی از مُثُل معرفی کرده است.

این‌رشد در الشرح الکبیر لکتاب النفس لأرسطو (ص ۴۹-۵۰، ۵۵-۵۶)، در تفسیر سخن ارسطو و به تبع او، می‌گوید که نفس متحرک بالذات است، در حالی که ارسطو در مابعدالطبیعه (کتاب ۱۱، ۱۰۷۲ الف ۱۹-۱۰۷۲ ب ۱۴)، که از آثار متأخر و غیرافلاطونی اوست، دیگر از متحرک بالذات سخنی به میان نمی‌آورد و فقط به بیان محرک نامتحرک اکتفا می‌کند (نیز - این‌رشد، ۱۹۶۷-۱۹۷۳، ج ۳، ص ۱۵۵۶) و می‌گوید نخستین متحرک بالفعل به حرکت مکانی آسمان و امور سماوی تعلق دارد (مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲ الف ۲۳، ۱۰۷۲ ب ۶، ۱۰۷۲ ب ۳۰). در تفکر ارسطویی، منتهی ساختن پدیده‌ها و حرکات به علت فاعلی هیچگاه ضروری تلقی نشده و فقط به فرض علت غایی اکتفا شده است. این نحوه تفکر در میان بسیاری از فیلسوفان مسلمان همچنان به قوت خود باقی است، با آنکه آنان در تبیین هستی به غایت‌مندی و علت غایی بسنده نکرده‌اند، زیرا بسیاری از فلاسفه مسلمان در تبیین حرکت و ربط آن به حقیقت ثابت، به اراده نفس فلک و شوق به موجود عقلی برتر اشاره کرده‌اند، بی‌آنکه نفس فلک را متحرک بالذات بدانند؛ یا در حرکات مادون فلک، چه طبیعی چه قسری و چه ارادی، طبیعت را مبدأ فاعلی حرکت انگاشته‌اند، بی‌آنکه آن را متحرک بالذات بدانند (سه ثابت و متغیر). این‌سینا (الشفاء، الطبیمیات، ج ۱، فن ۱، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۳۳) طبیعت را حتی متحرک بالذات هم ندانسته و آن را در عاملی دیگر جستجو کرده است. در این میان شاید فقط ملاصدرا، با صراحت تمام، مبدأ فاعلی را متحرک بالذات دانسته است (سه ثابت و متغیر؛ حرکت جوهری^۳). به نظر سهروردی (ج ۲، ص ۱۹۳، ۱۹۵-۱۹۶)، منشأ حرکت، نور مجرد مدبّر است (نظیر آنچه در برخای غلوی و انسان یافت می‌شود، یا شعاعی که موجب حرارتی می‌گردد که سبب تحریک اجسام می‌شود). بنابراین، سبب همه حرکات نور است و این حرکت‌بخشی نور، ذاتی آن است. آتش، که «أعلی حرکت و أتم حرارة» است، به طبیعت

است. به همین دلیل و بر مبنای اینکه تشکیک در ماهیت را نفی می‌کردند، به انواع نامتناهی بالقوه از مقوله‌ای واحد یا به تفصیل میان حرکات قائل شدند؛ یعنی، در برخی تضعف، در برخی اشتداد و در برخی هم نفی هر دو را مطرح کردند. مثلاً در حرکات کمی و در بسیاری از حرکات کیفی به اشتداد و تضعف و در مصادیقی از حرکات کیفی و در حرکات وضعی و مکانی به نفی هر دو قائل شدند. اما ملاحظه (۱۹۸۱، سفر، ج ۳، ص ۸۰-۸۵) بر آن بود که با نظر به وجود متحرک، هیچ حرکتی بدون اشتداد نیست، گرچه این معنا برای عوام در حرکتی، مانند حرکت مکانی و وضعی، آشکار نیست، زیرا در واقع در این دو نوع حرکت، زیادت و نقصان‌پذیری متناسب با آن دو مقوله است، چنانکه اشتداد در حرکت کیفی هم متناسب با آن مقوله است. وی (همانجا) اصل بودن وجود را در حرکت اشتدادی، در چهارچوب این اصل کلی شرح داده است: حرکت نحوه وجود شیء و نفس خروج از قوه به فعل است نه آنچه خروج به آن است (یعنی مقوله). مثلاً سیاه شدن، به معنای سیاهی‌ای که شدت می‌پذیرد نیست، بلکه عبارت است از «اشتداد شیء در سیاهی». پس، حرکت، وجود یا به تعبیر دیگر نحوه وجود سیاهی است، نه خود سیاهی. بنابراین اشتدادی بودن هر حرکتی را فقط در نمای وجود منتشر و در عین حال متصل آن می‌توان فهمید. بر پایه همین مطلب، ملاحظه (۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۷) این اصل را هم مطرح کرده است: در هر امر تدریجی الوجود، زمان حدوث و زمان بقا یکی است زیرا، به دلیل اتصال وجودی شیء، حدوث یا بقای آن را فقط در مقطع خاصی از گستره وجودی آن نمی‌توان پنداشت، بلکه همه گستره وجودی آن بعینه، هم زمان حدوث و هم زمان بقای آن است.

منابع: ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، چاپ مویس پیوز، بیروت ۱۹۶۷-۱۹۷۳ هـ، الشرح الکبیر لکتاب النفس لارسطو، نقله من اللاتین الی العربیة ابراهیم غریب، [تونس] ۱۹۹۷ هـ، کتاب السماع الطبیعی، چاپ خوسیف پونیگ، مادرید ۱۹۸۳ هـ، ابن سینا، التعلیقات، قم ۱۳۷۹ ش، هـ، الشفاء، چاپ ابراهیم مذکور و دیگران، چاپ انست قم ۱۴۰۴-۱۴۰۶ هـ، المبدأ و المعاد، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۳ ش، هـ، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ ش، افلاطون، دورة آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ ش، بهمنیارین مرزبان، التحصیل، چاپ مرتضی مطهری، تهران ۱۳۷۵ ش، هادی بن مهدی سبزواری، شرح المنظومة، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۴۲۲ هـ، یحیی بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانی کورین، تهران ۱۳۸۰ ش، محمد بن ابراهیم صدرالدین

سبزواری (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت ۱۹۸۱ هـ، الشواهد الربوبیة فی المتاحج السلوکیة، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش، محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، قم ۱۳۶۲ ش، محمد بن محمد فارابی، رسالتان فلسفیتان، به ضمیمه کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، چاپ جعفر آل‌جاسین، تهران ۱۳۷۱ ش، هـ، عبود المسائل، چاپ سنگی دهلی [۱۳۱۲]، محمد بن عمر فخررازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ محمد معتمد بالله بغدادی، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰، محمدباقرین محمد میرداماد، کتاب الفیات، چاپ مهدی محقق و دیگران، تهران ۱۳۶۷ ش.

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1, in *Great books of the Western world*, vol.7, ed. Mortimer J. Alder, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993.

/ منیره پلنگی /

۳) در علوم دقیق دورة اسلامی. دانشمندان و فناوریان جهان اسلام از قرن دوم، در ادامه میراث علمی صنعتگران و دانشمندان پیش از اسلام (بین‌النهرینی، ایرانی، یونانی و ییزانسی)، درگیر حل مسائل عینی مرتبط با مفهوم حرکت بودند. بعدها، با توسعه علوم و فلسفه و کلام، درباره مفهوم حرکت تأملات دقیقی شد معمولاً جنبه‌های فلسفی حرکت در مباحث کاربردی علوم دقیق نقش نداشتند، اما مفهوم حرکت در علوم دقیق دورة اسلامی (شامل نجوم، مکانیک، فیزیک و ریاضیات) اهمیت داشت، چرا که هر کدام از این علوم، یا توجه به گستره وسیع خود، به نوعی، از مفهوم حرکت بهره می‌بردند، از جمله در پژوهش و الگوسازی^۱ حرکت سیارات، بحث درباره فرضیه‌های مرتبط با حرکت وضعی زمین، طراحی و ساخت دستگاههای پیچیده مکانیکی، طراحی آزمایشهای تجربی در فیزیک، طراحی نظریاتی درباره قوانین نورشناسی، و بحث درباره چگونگی تبیین کاربرد مفهوم حرکت در هندسه (به ادامه مقاله).

حرکت در نجوم. در نجوم کاربردی، مفهوم حرکت، در ساخت ابزارهای نجومی شناخته شده برای مسلمانان (مانند ذات‌الحلق، اسطرلاب مسطح، اسطرلاب جامع) یا تکمیل شده توسط آنها بین قرنهای دوم تا دوازدهم، و برخی مسائل نجومی که با استفاده از این ابزارها حل می‌شدند (مانند حرکت سیارات مریخی و مقارنه‌های آنها، زمان‌سنجی براساس حرکت ظاهری خورشید و ستارگان) به کار می‌رفت.

در نجوم نظری، قرن‌ها مسئله اساسی، تبیین حرکت خورشید و ماه و سیارات (شامل عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل)

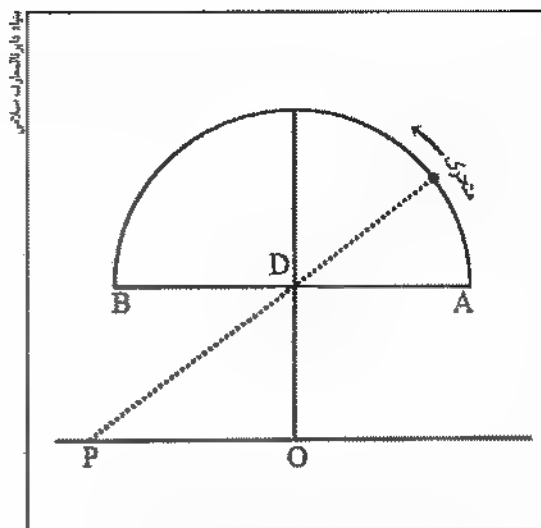
حرکت خطی تحویل کرد. در آن دوره و در سده‌های بعدی، دانشمندان جهان اسلام (مانند مؤیدالدین غرّسی، قطب‌الدین شیرازی و ابن شاطر) الگوهای حرکت سیارات را بررسی کردند و با طرح الگوهای جدید، الگوهای بطلمیوسی را اصلاح نمودند (صلیبا، همانجا).

دیگر مسئله مهم و جالب توجه، حرکت وضعی زمین بود که در میان منجمان مسلمان مباحثاتی ایجاد کرده بود. به نوشته ابوریحان بیرونی (۱۳۷۳-۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱-۴۹؛ همو، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۲۸)، برخی معاصرانش فرضیه‌ای درباره حرکت وضعی زمین مطرح کرده بودند و برای برخی دیگر امکان حرکت زمین در فضا مطرح بود (ص ۱۳۷۳-۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۲-۴۳). در بین معاصران ابوریحان بیرونی، ابوسهل عیسی بن یحیی مسیحی کتاب فی سکون الارض او حرکتها را در این باره نگاشت (روزنفلد^۳ و احسان‌اوغلو^۴، ص ۱۰۸).

با وجود این، اخترشناسان مسلمان حرکت اجرام آسمانی را همچنان در چهارچوب فرضیه زمین مرکزی بطلمیوس تبیین می‌کردند. همچنین نمی‌توان از نقش حرکت در وقوع پدیده‌های نجومی، مانند گرفتگیها، غفلت کرد، چنان‌که افزون بر رصد و جنبه‌های تجربی، کاربرد ریاضیات و به‌خصوص هندسه در پژوهش این پدیده‌ها نقش تعیین‌کننده داشت.

حرکت در مکانیک، علم مکانیک در دوره اسلامی شامل چهار زمینه ساخت دستگاههای مهندسی نظامی، ساعت‌سازی، ساخت دستگاههای خودکار و دستگاههای آبی^۵ بود، که همه آنها به نوعی درگیر حل مسائل مرتبط با حرکت بودند. در دوره اسلامی، متخصصان این فن کوشیدند براساس میراث یونانیان و ایرانیان ابزارهایی با عملکرد بهتر بسازند، همچنین سازوکارهای مکانیکی ماهرانه‌ای ابداع کردند. در مهندسی نظامی، آنها عملکرد منجقها را، با افزودن وزنه تعادل، ارتقا دادند (ابن‌الزینا زردکاش، ص ۴۳). همچنین توانستند با استفاده از نفت، پرتابه‌های آتش‌زا را به درودست پرتاب کنند (همان، ص ۲۷-۲۸). در ساعت‌سازی، آنها به کمک سازوکار دقیقی براساس جریان مایع (آب یا جیوه) یا با استفاده از وزنه تعادل، حرکت تناوبی ایجاد می‌کردند (ص ۲۱-۲۰).

اما در زمینه ساخت دستگاههای خودکار و آبی، به منظور تنظیم حرکت اجزای دستگاههای مکانیکی یا انتقال اشیا، نوآوریهای بیشتری صورت گرفت. مثلاً جزیری^۶ دستگاههای پیچیده‌ای را، با استفاده از چرخ‌دنده‌ها و میل‌بادامکها و میل‌پیستونها و پیستونها، اختراع کرد تا در یک پمپ مکشی



اگر متحرکی در مسیر لیمه‌ای از A به B در زمانی معین چایچه‌ها شود، تصویر آن نسبت به ناظر واقع در نقطه D روی محور لیمه از بی‌نهایت تا مبدأ (نقطه O) و سپس از مبدأ تا بی‌نهایت (دوسوی دیگر) چایچه‌ها خواهد شد.

بود. الگوی سیاره‌ای بطلمیوس^{*} - که تنها حرکتهای مستدیر را برای اجرام آسمانی مجاز می‌دانست (برای نمونه - بطلمیوس^۱، ص ۴۲۳-۴۲۸، ۴۷۵-۴۷۰، ۴۸۰-۴۸۴) - در سه سده آغازین دوره اسلامی به کار گرفته می‌شد، تا اینکه منجمان مسلمان به تدریج انتقادهای جدی از الگوهای بطلمیوس را آغاز کردند و بعدها برخی از آنان کوشیدند الگوهای جدیدی، متناسب با مفاهیم علمی و فلسفی آن دوره، عرضه کنند. ابن‌هشیم نخستین مؤلفی بود که در اثرش، با عنوان الشکوک علی بطلمیوس، از آرای بطلمیوس درباره حرکت سیارات به‌سختی انتقاد کرد (برای انتقادهایش از مجسطی - ابن‌هشیم، ۱۹۷۱، ص ۱۵-۲۰، ۲۳، ۴۲-۳۵). وی نمونه‌های هندسی‌ای را که بطلمیوس در مجسطی مطرح کرده است، با واقعیتهای جهان در تضاد می‌دید. این انتقادهای او اشخاصی چون ابوعبید جوزجانی^{*} و بعدها ابن‌رشد^{*}، جابرین الفلح^{*} و بطروجی^{*} ادامه دادند (صلیبا^۷، ۱۹۹۴، ص ۲۵۰-۲۵۵).

اما اوج این دستاوردها دو قرن هفتم از نصیرالدین طوسی بود. وی با ابداع برخی الگوهای هندسی و معرفی سازوکاری هندسی به نام «جفت طوسی»^۸، موفق شد مشکل حرکت طولی ماه و مشکلات مربوط به تغییرات عرض دایره البروجی سیارات را حل کند (نصیرالدین طوسی^۲، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۲۳، ج ۲، شرح رجب، ص ۲۵۳-۲۵۶). این سازوکار، اثباتی بر این ادعا بود که، برخلاف نظر ارسطو، می‌توان حرکت مستدیر را به

به حرکت دأورونده پیستونهای متعدد، حرکت دَوَرانی را به حطی تبدیل کند (ص ۴۵۸-۴۶۵). اما در آثار به جامانده در علم مکانیک، از نظریه پردازی درباره مفهوم حرکت اثری نیست. حرکت در فیزیک، در فیزیک مفهوم حرکت در دو زمینه نظری و تجربی مورد توجه بود. در زمینه نظری، سنت دیرینه و درخور توجهی در فلسفه وجود داشت که حاوی تفکرات عمیق و غنی‌ای بود که به سبب دسترسی مسلمانان به فلسفه یونانی، به‌ویژه آرای ارسطو و فیلیپون، شکل گرفت. اما شاخه دیگری فیزیک هندسی بود که براساس پژوهش در حوزه نورشناسی بسط یافت. نورشناسی دوره اسلامی با فعالیتهای کندی* آغاز شد و افراد دیگری چون قسطنطین لوقا*، ابن سهل*، ابن هیثم* و کمال‌الدین فارسی* آن را ادامه دادند و بحث حرکت در زمینه‌های گوناگون نورشناسی مطرح گردید؛ به خصوص جابه‌جایی پرتوهای نورانی و پدیده‌هایی که به سبب برخورد نور با سطوح مواد مختلف پدید می‌آیند، مشتمل بر بازتاب نور از سطوح تخت و کروی یا بازتاب نور از سطوح درجه دوم مانند سهمی، هذلولی و بیضی (برای نمونه ص ۱۲۰۴، ابن هیثم، ص ۴۳۰-۴۳۴)، پدیده شکست نور هنگامی که پرتوهای نور از سطوح تخت یا کروی می‌گذرند، و نقش شکست نور در تشکیل رنگین‌کمان. در میان جنبه‌های نظری نورشناسی دوره اسلامی، باید به فرضیه‌های ارزشمند ابن‌هیثم و کمال‌الدین فارسی اشاره کرد. یونانیان باستان مرئی شدن جسم را به سبب حرکت نور از چشم و برخورد آن با جسم می‌دانستند. ابن‌هیثم این فرضیه را رد کرد و به‌درستی، آن را به سبب حرکت نور از جسم به سوی چشم دانست (ص ۱۴۰۴، ص ۱۶۰-۱۵۹). وی انتشار نور را با سرعت زیاد فرض می‌کرد و آن را امری لحظه‌ای نمی‌دانست (ص همان، ص ۲۹۲). ابن‌هیثم بازتاب نور را از جسم به سوی چشم، به حرکت برگشتی توپ پس از برخورد به دیوار تشبیه کرده است. این فرضیه را کمال‌الدین فارسی رد کرد، زیرا حرکت نور را مشابه حرکت صوت می‌دانست، نه مانند حرکت اجسام سخت (نظیف^۱، ص ۶۹؛ نیز ص ۲۳۱). کمال‌الدین فارسی، ج ۲، ص ۲۳۱.

افزون بر نوشته‌های متعدد درباره نورشناسی، در برخی منابع به حرکت رفت و برگشتی و دایره‌ای اجسام واقعی یا مجازی اشاره شده است، از جمله در «مقالة فی الكرة المتحركة علی السطح» از ابن‌هیثم (ص ۵۵۹)؛ رسالة فی حركة الدحرجة والنسبة بین مستوی و منحنی نصیرالدین طوسی، که قطب‌الدین شیرازی بر آن تفسیر نگاشت (روزنقلد و احسان‌اوغلو، ص ۲۱۵، ۲۳۴)؛ و رسالة قول علی آن فی

الزمان المتناهی حركة غیرمتناهیة از ابوسهل کوهی، که جنبه ریاضی قوی‌تری دارد و در آن، وی با استفاده از روش هندسی جالب توجهی، امکان حرکت یک نقطه را بر مسیر نیم‌دایره‌ای، طوری که تصویر آن بر یک خط مستقیم از بی‌نهایت تا مبدأ (در یک زمان معین) جابه‌جا شود، اثبات می‌کند (صایلی^۲، ۱۹۵۶، ص ۱۲۸-۱۴۹؛ شکل ۱). افزون بر این باید از مسودای ساخت سازوکارهایی با «حرکت دائم» نیز یادکرد. اگر چه برخی فلاسفه مسلمان، مانند ابن‌سینا، به لحاظ فلسفی تحقق آن را ناممکن دانسته‌اند (ص چرخ^۳).

حرکت در ریاضیات، حرکت در هندسه برای تبیین برخی تعاریف و قضایا به کار می‌رفت، چنان‌که در قلمرو اسلامی نخستین شارحان و مفسران اصول اقلیدس به این موضوع پی‌بردند که برخی شکلهای هندسی را می‌توان با استفاده از حرکت برخی عناصر هندسی تعریف کرد. مثلاً دَوَران یک خط مایل حول یک خط قائم متقاطع با آن به تشکیل مخروط، دوران یک نیم‌دایره حول قطرش به تشکیل کره، و دوران مستطیل حول یک ضلعش به تشکیل استوانه منجر می‌شود (اقلیدس^۴، ج ۳، ص ۲۶۱). همچنین چگونگی امتداد نامحدود یک خط راست، به‌خصوص وقتی که باید با خط راست دیگری موازی بماند، از مسائل پرسش‌برانگیز بود.

کهن‌ترین رساله شناخته شده درباره این موضوع، از ثابت‌بن قره است با عنوان «مقالة فی أنّ الخطین اذا أخرجا علی أقل من زاوئین قائمتین للثقیاء». در این رساله مباحثی درباره ضرورت کاربرد ذهنی حرکت در هندسه، در مورد یک شکل هندسی برای ایجاد یک شکل جدید یا در مقایسه شکلهای هندسی با هم، وجود داشته است (ص ۶۹-۱۸۳؛ نیز ص ثابت‌بن قره^۵). ثابت‌بن قره در رساله خود (ص ۷۱)، ضمن بیان اینکه هر چند حرکت (در هندسه) امری ذهنی و فرضی است و در واقع صورت نمی‌پذیرد، اما بر ضرورت به کارگیری عناصر تکمیلی برای جلوگیری از تغییر شکل اجسام، هنگامی که باید در تصور حرکت کنند نیز تأکید کرده است. فرضاً در حالتی که خط راستی تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، باید آن را به صورت جسمی صلب تصور کرد که (بدون اعوجاج) شکل خود را در طی حرکت حفظ می‌کند.

ابن‌هیثم در کتاب شرح مصاقرات اقلیدس در اثبات قضیه خطوط موازی اقلیدس، با معرفی روشی، تصور خطوط موازی نامتناهی را امکان‌پذیر ساخت. وی ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که ویژگی دو خط راست موازی که تا بی‌نهایت به هم نمی‌رسند این است که نمی‌توان آنها را با اشیای متناهی نشان

یا دورانی آنها (دکوباز^۲) برای به وجود آوردن شکلهای جدید استفاده کرده است. بوزجانی در این اثر به جنبه‌های فلسفی حرکت در هندسه اشاره نکرده بلکه بیشتر، با طرح مفاهیم ضروری و دقیق، در مقابل عقیده سودمند و روش صنعتگران ایستاده است.

منابع: ابن‌ابی‌اصیبه، *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن‌زینبغا زَزْدَکاش، *الانیق فی المناجیق*، چاپ احسان هندی، حلب ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن‌ساعاتی، *علم الساعات والعمل بها*، چاپ محمد احمد دهمان، دمشق [؟ ۱۹۸۱/۱۴۰۱]؛ ابن‌هیثم، *الشکوک علی بطلیموس*، چاپ عبدالحمید صبره و نبیل شهابی، قاهره ۱۹۷۱؛ همو، *کتاب المناظر*، المقالات ۳۰۱ فی الابصار علی الاستقامة، چاپ عبدالحمید صبره، کویت ۱۹۸۳/۱۴۰۴؛ همو، *مستخرج من شرح مصادرات اقلیدس فی الاصول*، در *نظریة المتوازیات فی الهندسة الاسلامیة*، نصوص جمعها و حققها خلیل جباریش، تونس: المؤسسة الوطنیة للترجمة و التحقیق و الدراسات (بیت‌الحکمة)، همو، ۱۹۸۸؛ همو، *مستخرج من کتاب فی حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول و شرح معانیه*، در همان؛ ابوریحان بیرونی، *استیعاب الوجوه الممكنة فی صناعة الاصطیلاب*، چاپ محمد اکبر جواد حسینی، مشهد ۱۳۸۰ ش؛ همو، *کتاب القانون المسمودی*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۳/۱۳۷۵-۱۹۵۴-۱۹۵۶؛ محمد بن محمد بوزجانی، *کتاب فی مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة*، چاپ احمد ملیح سعیدان، عمان ۱۹۷۱؛ ثابت بن قزوه، *مقالة فی أنَّ الخطین اذا اخرجا علی اقل من زاویتین قائمتین النقیة*، در *نظریة المتوازیات فی الهندسة الاسلامیة*، همان؛ اسماعیل بن رزاق جزوی، *الجامع بین العلم والعمل النافع فی صناعة الحیل*، چاپ احمد یوسف حسن، حلب ۱۹۷۹؛ عمر بن ابرهیم خیام، *رساله فی شرح مالشکل من مصادرات کتاب اقلیدس*، چاپ تقی ارانی، تهران ۱۳۱۴ ش؛ محمد بن حسن کمال‌الدین فارسی، *کتاب تقطیع المناظر لدوی الابصار و البصائر*، حیدرآباد، دکن ۱۳۴۷-۱۳۳۸؛ محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، *الرسالة الشافیه عن الشک فی الخطوط المتوازیة*، در *نظریة المتوازیات فی الهندسة الاسلامیة*، همان؛

Aristotele, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Burnes, Princeton, N.J. 1995; Euclid, *The thirteen books of Euclid's Elements*, translated from the text of Heiberg with introduction and commentary by Thomas L. Heath, 2nd ed., revised with additions, New York 1956; Muḥammad b. Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's memoir on astronomy = Al-Tadhkirah fi'ilm al-hay'a*, ed. and tr. F.J. Ragep, New York 1993; Mustafā Nazīl, "Kamāl al-Dīn al-Fārīsī wa ba'du buḥūthihi fi'ilm al-ḥay'a", *Revue de l'Association égyptienne d'histoire des sciences*, no.2 [n.d.]; Claudius Ptolemy, *Ptolemy's Almagest*, translated and annotated by G.J. Toomer, London 1984;

داد. سپس فرایندی را که به واسطه آن دو خط راست موازی شکل می‌گیرند، وصف می‌کند. او در هر مرحله پاره‌خطی را عمود بر انتهای پاره‌خط قبلی فرض می‌کند؛ بدین ترتیب، با افزودن هر پاره‌خط به پاره‌خط قبلی، حرکتی پیوسته صورت می‌گیرد که انتهای آن خط عمودی است که با پاره‌خط مقابل خود موازی خواهد بود (ص ۹۰-۹۱). این آمیختگی تنگاتنگ تصور (که امکان نمایش اشیای متناهی را می‌دهد) و حرکت (که امکان گسترش این نمایش به اشیای نامتناهی را می‌دهد)، در ابتدا با توجه به واژگانی که ابن‌هیثم در توضیح این موضوع به کار برده است آشکار می‌شود، چرا که او در رساله فی حل شکوک کتاب اقلیدس (ص ۱۲۱-۱۲۹)، نظر خود را درباره بحث توازی بر مبنای مفهوم حرکت قرار داده است. افزون بر این، ابن‌هیثم از واژگان «فیزیکی» در تبیین مسائل ریاضی بهره برده، چنان‌که در شرح مصادرات اقلیدس، واژگانی چون «متحرک»، «زمان»، «مساافت طی شده» و «حرکتهای متشابه» به کار رفته است (برای نمونه ص ۸۸، ۹۰). این مشی ریاضی، در واقع نتیجه‌ای منطقی از زبان فیزیک کاربردی است، زیرا ابن‌هیثم متخصص نورشناسی هندسی بوده و در این حوزه آثار متعددی نگاشته که مهم‌ترین آنها المناظر است.

عمر خیام در رساله فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس (ص ۳-۴)، مفهوم حرکت را با هندسه نامرتبط دانسته و نظر ابداعی ابن‌هیثم را در تلفیق مفهوم حرکت و هندسه رد کرده است. پس از وی، نصیرالدین طوسی (۱۹۸۸، ص ۱۶۳-۱۶۴) نیز، ضمن انتقاد به این ابداع جسورانه ابن‌هیثم، سبب اشتباه وی را خلط نادرست دو موضوع و مهارت نداشتنش در «علمی که مقدمات هندسه را تصحیح کند» دانسته است. واکنش این دو ریاضی‌دان بزرگ به آرای ابن‌هیثم، فراتر از توصیف ارسطو در تبیین موضوعات ریاضی نیست. به عقیده ارسطو^۱ (متافیزیک^۲، ۱۰۶۴ الف ۳۲-۳۳)، ریاضی به امور تغییرناپذیر و تفکیک‌ناپذیر می‌پردازد. مفهوم حرکت در هندسه کاربردی نیز وجود داشت، به‌ویژه هنگامی که با تقطیع یک شکل هندسی به اشکال کوچک‌تر، شکل جدیدی با این قطعات می‌ساختند. این موضوعی بود که ثابت بن قزوه در رساله فی الحجة المنسوبة الی سقراط فی المربع و قطره، در تبیین قضیه فیثاغورس، دو مربع را به مثلثهایی تقطیع می‌کند و با جابه‌جا کردن این مثلثها، مربع بزرگ‌تری می‌سازد (صایلی، ۱۹۶۰، ص ۳۵-۳۷). ابوالوفا بوزجانی^۳ نیز در کتاب فی مایحتاج الیه الصانع من اعمال الهندسة (ص ۱۴۴-۱۴۵) به ترسیمات هندسی پرداخته است. وی در موارد متعددی، با تقطیع اشکال هندسی و حرکت انتقالی

گرایشهای مارکسیستی از افغانستان گریخته و در حوزه علمیة سوریه مشغول تدریس بود، در فروردین ۱۳۵۸ وارد قم شد و با حمایت و پیوستن اعضای گروههای مبارز دیگر به او، حرکت اسلامی افغانستان به مثابه یک حزب شکل گرفت. در تشکیل و راهاندازی این حرکت، شیعیان غیر هزاره نقش بیشتری داشتند و این حزب متشکل از گروههای شهرنشین و تحصیلکرده اهم از قزلباشان، سادات، پشتونها و بخشی از هزارها بوده است (محمدآصف محسنی قندهاری، مشهد، مصاحبه، پاییز ۱۳۷۵؛ سیدمحمدعلی جاوید، تهران، مصاحبه، بهار ۱۳۸۰؛ فاروق انصاری، ص ۲۸).

محسنی در نجف نزد استادانی چون آیتالله سیدمحسن حکیم و سید ابوالقاسم خویی* درس خوانده و سپس در زادگاهش به فعالیت دینی، شامل تأسیس مدرسه علمیة و مسجد و حسینیه و کتابخانه و انجمن صبح دانش، پرداخته بود. وی همچنین برای تقریب مذاهب اسلامی و مقابله با گرایشهای الحادیه چپ و گروههای مارکسیستی فعالیت جدی می‌کرده (محمدتقی انصاری، ص ۱۵۰-۱۵۷) و از نوعی روشهای اعتدالی برپایه مبانی اسلامی حمایت می‌نمود (کوهسار، ص ۱۲۱؛ روا، ص ۲۰۳).

ساختار تشکیلاتی. بلافاصله پس از آغاز فعالیت حزب حرکت اسلامی، سه کمیسیون فرهنگی، سیاسی و روابط عمومی در آن شروع به کار نمود. شش ماه بعد از اعلان موجودیت، اولین شورای مرکزی حزب با هشت عضو، به ریاست سیدمحمدعلی جاوید، شکل گرفت و مخفیانه، زیر نظر رهبر معنوی خود، محمدآصف محسنی، به کار ادامه می‌داد. مدتی بعد، به سبب اهمیت یافتن امور اجرایی، شورای مذکور منحل و وظایفش به شورای اجرایی سپرده شد، اما پس از دو سال، شورای مرکزی دوباره تشکیل گردید و این بار مسئولیت قانونگذاری را برعهده گرفت و شورای اجرایی نیز کماکان به وظایفش ادامه داد. از سوی دیگر، در داخل افغانستان نیز، به سبب اهمیت و گستردگی مسئله جهاد و شرایط خاص نظامی ناشی از اشغال کشور به دست روسها، طرح شورای عالی جهاد برای سامان دادن به امور نظامی به اجرا درآمد و سه مرکز عالی مدیریت امور جهاد ایجاد گردید، بدین قرار: شورای عالی جهاد، شورای عالی مقاومت، شورای عالی ایثار. علاوه بر آن، برای اداره هر استان، شورای ولایتی ویژه‌ای به وجود آمد که دارای تشکیلات جداگانه بود و در برابر شورای عالی حوزه فعالیتش مسئولیت داشت. بدین ترتیب، حرکت اسلامی در طول پنج سال به صورت حزبی سازمان‌یافته درآمد که مهم‌ترین بخشهای آن عبارت‌اند از:

Boris Abramovich Rozenfeld and Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, astronomers, and other scholars of Islamic civilization and their works (7th-19th c.)*, Istanbul 2003; George Saliba, *A history of Arabic astronomy: planetary theories during the golden age of Islam*, New York 1994; Aydın Sayılı, "A short article of Abū Saīd Wajjan ibn Rustam al-Qūhī on the possibility of infinite motion in finite time", *Actes du VIIIe Congrès international d'histoire des sciences*, vol. 1, Firenze, Ital. 1956; idem, "Thābit ibn Qurra's generalization of the Pythagorean theorem", *Isis*, vol. 1, no. 1 (Mar. 1960).

/ احمد جبار /

حرکت اسلامی افغانستان، حزب. جنبی شیعی

در افغانستان، پس از روی کار آمدن حکومت مارکسیستی، به منظور مقابله با این حکومت و اقدامات آن، پس از وقوع کودتای مارکسیستی در ۷ اردیبهشت ۱۳۵۷ / ۲۷ آوریل ۱۹۷۸ در افغانستان و تندروهای مارکسیستها در برخورد با یاورها و ستهای دینی و ملی افغانها، مبارزه خودجوش مردمی در افغانستان نفج گرفت و هم‌زمان در خارج از این کشور - خاصه در ایران و پاکستان که مهاجران و فراریان افغانی بسیاری در آنجا حضور داشتند - دسته‌های اولیه جهادی با هدف مبارزه با حکومت مارکسیستی حاکم بر کابل و حامی آن (اتحاد جماهیر شوروی سابق) شکل گرفت. یکی از نخستین تشکلهای که بعدها به صورت حزب جهادی درآمد، حرکت اسلامی افغانستان به رهبری یک روحانی از قزلباشان فارسی‌زبان قندهار و دانش‌آموخته حوزه علمیة نجف به نام محمد آصف محسنی قندهاری بود که با اعلامیه‌ای در ۱۹ فروردین ۱۳۵۸ اعلان موجودیت کرد.

کودتای مارکسیستی طرفدار شوروی، در اردیبهشت ۱۳۵۷، در افغانستان، روحانیان شیعه افغانی را، که در دهه‌های گذشته معمولاً برای تحصیل علوم دینی به قم و نجف مهاجرت می‌کردند، وادار به واکنش نمود. از جمله این واکنشها، جلساتی بود که به منظور یافتن راهی برای همراهی با سایر افغانها در مبارزه با حکومت مارکسیستی تشکیل می‌شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در بهمن ۱۳۵۷، جمعی از روحانیان و طلاب افغانی با عنوان «روحانیون مبارزه در قم شروع به فعالیت کردند. به دعوت آنان شیخ محمد آصف محسنی، که پس از کودتای مذکور با توجه به سالها مقابله علمی و دینی با

۲۷-۲۸، ۳۰؛ برای آگاهی از مرامنامه جدید ۷۶ ماده‌ای حزب سه فاروق انصاری، ص ۶۳-۶۸).

عملکرد

۱) در عرصه نظامی. با توجه به هدف از تشکیل حزب، از همان آغاز (خرداد ۱۳۵۸) تصمیم گرفته شد که در شهرها و به‌ویژه کابل، پایتخت کشور، فعالیت نظامی صورت گیرد. به این ترتیب، نخستین هسته مقاومت در شهر کابل به‌وجود آمد. در پایان ۱۳۵۸ش در شمال کشور، که کانون حرکت‌های خودجوش مردمی بود، فرمانداری مهم چهارکنت آزاد شد و به حرکت اسلامی پیوست. این امر به شهرت و اعتبار حزب افزود، به‌طوری که از آن پس حزب جهادی شناخته می‌شد. با تشدید فعالیت‌های نظامی به صورت شبکه‌های مخفی در شهرها، بیشتر اعضای طرفدار حرکت اسلامی از این شبکه‌ها جذب می‌شدند و سپس با تشدید فعالیت‌ها ضرورت ساماندهی دقیق امور نظامی احساس شد؛ بنابراین، سه مرکز عمده بنام‌های شورای عالی جهاد، شورای عالی ایثار و شورای عالی مقاومت به‌وجود آمد. با این همه، تمرکز اصلی نظامی حزب در کابل و اطراف آن متمرکز بود و ۲۵۰۰ چریک این حزب در داخل شهر و در ۲۱ حوزه عملیات مخفی فعالیت داشتند (امیرحاتم امری، عضو شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، تهران، مصاحبه، بهار ۱۳۸۰؛ فاروق انصاری، ص ۲۸-۲۹؛ روا، همانجا).

حرکت اسلامی افغانستان و جنگ‌های داخلی. جنگ‌های داخلی در میان احزاب شیعی به علل گوناگون صورت می‌گرفت، از جمله دست‌های پنهان سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی حکومت کابل و شوروی سابق، پایین بودن نفوذ سیاسی و دینی مسئولان، مداخلات بی‌مورد برخی محافل خارج‌نشین، تصفیه حساب‌های شخصی و برخی افسارگریزها. این درگیری‌ها در ۱۳۵۹ش در ناحیه پشت‌بند استان سمنگان آغاز شد و به دیگر مناطق، از جمله چهارکنت در بلخ و قرمباغ در غزنی (۱۳۶۱ش)، به‌سود در استان وردک (۱۳۶۳ش) و استان‌های بامیان و ارزگان در هزاره‌جات، سرایت کرد و موجب تلفات جانی بسیار و خسارات هنگفت مالی گردید. بخشی از نیروهای حرکت اسلامی نیز در سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۳ش درگیر جنگ‌های داخلی شد و با شورای اتفاق اسلامی در جبهه‌ای واحد، برضد سازمان نصر، نیروی اسلامی، نهضت اسلامی، پاسداران جهاد و دیگران جنگید. سرانجام با تلاش‌های صلح‌جویانه علمای اعزامی از قم در ۱۳۶۵ش، این درگیری‌ها فروکش کرد و در سال‌های بعد کاملاً از بین رفت (خسروشاهی، ص ۲۷-۲۸؛ سیدمحمدعلی جاوید، همان مصاحبه؛ فاروق انصاری، ص ۲۹).

۲) در عرصه سیاسی. از نظر مناسبات با دو کشور مهم دخیل در قضایای جهاد افغانستان (ایران و پاکستان)، تا سال‌های

۱) رهبری. مطابق با اساسنامه حزب، رهبر که بالاترین مرجع حزب است، باید مجتهد باشد و از جمله وظایف او، اعلام مواضع کلی حزب، انتصاب اعضای شورای مرکزی، موافقت با مصوبات شورای مذکور، و انحلال حزب یا ادغام آن در تشکیلات دیگر است. رهبر ناظر بر همه بخش‌های حزب است، با این حال حق تخلف از مرامنامه حزب را ندارد و در صورت تخطی یا زوال دیگر شرایط رهبری، مانند عدالت، که تشخیص آن بر عهده اعضای شورای مرکزی است، کنگره حزب در مورد عزل او تصمیم می‌گیرد (همانجا؛ احزاب سیاسی افغانستان، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴).

۲) شورای مرکزی. بعد از رهبر بالاترین مقام ذی‌صلاح در حرکت اسلامی افغانستان محسوب می‌شود که برخی وظایف مهم آن عبارت است از: اتخاذ تصمیمات کلی، تصویب آیین‌نامه‌ها و دستورهای تشکیلاتی، وضع مقررات حزب، عزل و نصب اعضای شورای اجرایی و ایجاد تغییرات در اساسنامه (احزاب سیاسی افغانستان، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵).

۳) شورای اجرایی. این شورا امور اجرایی حزب را برای دو سال در دست دارد و در برابر رهبر و شورای مرکزی و کنگره مسئول است. اعضای شورای اجرایی را که دوازده نفرند، رهبر یا شورای مرکزی تعیین می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ سیدمحمدعلی جاوید، همان مصاحبه).

اهداف و مرامنامه. این حزب در بنو تأسیس، عمده‌ترین هدف خود را قیام برضد نظام مارکستی و مبارزه برای استقلال و حاکمیت ملی و تأمین آزادی‌های مشروع فردی و اجتماعی اعلام کرد و موارد مشخصی را به عنوان اهداف راهبردی تشکیلات حرکت اسلامی افغانستان مطرح ساخت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مبارزه پیگیر با حکومت‌های ضداسلامی و ضدمردمی، ایجاد جمهوری اسلامی براساس قرآن و سنت و عقل، تلاش برای اتحاد ملل مسلمان، برقراری نظام اقتصادی اسلامی، تأمین آزادی بر مبنای اسلام، گسترش آموزش و پرورش و اجباری ساختن آن برای دختران و پسران، استقلال کامل قوه قضائیه، رسمیت مذهب جعفری در افغانستان در کنار مذهب حنفی، رسمیت دو زبان پشتو و فارسی، برابری حقوق زنان و مردان، پایه‌گذاری سیاست خارجی براساس هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل، و تشکیل ارتش منظم ملی (دولت‌آبادی، ص ۲۶۱-۲۶۹). حضور شیعیان در دولتهای افغانستان به تناسب جمعیت اهل تشیع، تعدیل نظام اداری و اعزام کارمندان شیعه به مناطق شیعه‌نشین، درج عقاید و احکام فقهی شیعیان در کتاب‌های درسی و توزیع عادلانه بیت‌المال در همه استانها، از دیگر اهداف حزب است (خواست‌های شیعیان افغانی با اهداف اساسی حرکت اسلامی افغانستان، ص ۲۵).

حرکت اسلامی افغانستان، حزب

اخیر مناسبات حزب با جمهوری اسلامی ایران با بی‌اعتمادی همراه بوده است، به گونه‌ای که در یک مقطع (از ۱۲ اسفند ۱۳۶۹ تا ۱۲ اسفند ۱۳۷۵) دفاتر نمایندگی حرکت اسلامی در ایران تعطیل و مراکز فعالیت حزب به پاکستان منتقل شد. مناسبات حرکت اسلامی با پاکستان و احزاب افغانی مستقر در آن کشور، صورت عادی و حسنه‌ای داشته است، چنان‌که پس از انتقال مرکز حزب به پاکستان، سیاست نزدیکی به حزب جمعیت اسلامی افغانستان - که از نظر ایدئولوژی و عضوگیری، مشابه با گروه‌های اهل تسنن است - تعقیب گردید و از ۱۳۶۸ش حرکت اسلامی همچون دیگر گروه‌های مستقر در پاکستان، از کمک‌های مادی و معنوی دولت آن کشور بهره‌مند شد (روا، همانجا؛ کوهسار، ص ۸۸؛ سیدعلی محمد جاوید، همان مصاحبه). اقامت در پاکستان و مناسبات حسنه با گروه‌های اهل سنت افغانی مستقر در پشاور باعث شد که با پیروزی مجاهدان، مسئولان حزب، همگام با گروه‌های مذکور به کابل انتقال یابند و رهبر آن نیز از اولین رهبرانی بود که در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۷۱ وارد این شهر شد. او به عنوان دبیر و سخنگوی شورای رهبری حکومت مجاهدان، ادای وظیفه کرد و اداره چند وزارتخانه و برخی مناصب دیگر دولتی نیز به حزب حرکت اسلامی تعلق گرفت و این حزب تا سقوط کابل به دست طالبان در بهار ۱۳۷۵ش، یکی از شرکای اصلی دولت بود (فاروق انصاری، ص ۳۰). حرکت اسلامی در دوره تسلط طالبان، به دو شاخه منشعب شد: حرکت اسلامی افغانستان به رهبری محمدعلی جاوید و حرکت اسلامی مردم افغانستان به رهبری سیدحسین انوری. شاخه اخیر در زمان تسلط طالبان، در قالب شورای عالی دفاع از افغانستان، با حکومت طالبان جنگید و پس از سقوط طالبان در عرصه‌های نظامی و اداری حکومت موقت و انتقالی حضور داشت (همان، ص ۶۹، ۷۳). این دو شاخه در بهار ۱۳۸۷ش دوباره متحد شدند و با عنوان حرکت اسلامی در افغانستان، به رهبری سیدحسین انوری، فعالیت خود را ادامه دادند.

حرکت اسلامی و اختلافها. حرکت اسلامی از آغاز در انتالافهای احزاب شیعه، که با عناوین مختلف صورت می‌گرفت، حضور داشته و کوشیده است تا جبهه مخالف حکومت قبلی افغانستان را حداقل در بعد سیاسی به یکپارچگی سوق دهد. این انتالافها به ترتیب عبارت بودند از:

- ۱) اتحاد اسلامی افغانستان، که در ۲۴ دی ۱۳۵۸ در قم تشکیل شد و شامل حرکت اسلامی، سازمان نصر اسلامی، نهضت اسلامی و روحانیت جوان بود، اما بیشتر از دو ماه دوام نیافت (خسروشاهی، ص ۲۸؛ امیرحاتم امیری، همان مصاحبه).
- ۲) جبهه آزادی‌بخش اسلامی افغانستان، که همه احزاب

شیعی مستقر در ایران را دربرمی‌گرفت و شیخ محمدآصف محسنی، به عنوان دبیر کل آن، در اجلاس سران کشورهای اسلامی در اسلام‌آباد پاکستان شرکت کرد (خسروشاهی، همانجا).

۳) شورای ائتلاف اسلامی افغانستان، که از دو ائتلاف قبلی پختگی و ثبات بیشتری داشت. اساسنامه آن در ۲۶ اسفند ۱۳۶۵ به تصویب احزاب شیعی مستقر در ایران رسید. این شورا که حزب حرکت اسلامی نیز عضو آن شد، به صحنه سیاست قدم گذاشت، اما با تشکیل حزب وحدت اسلامی افغانستان و خودداری حرکت اسلامی از پیوستن به آن، این حزب و دیگر احزاب و شاخه‌های ناراضی از تشکیل حزب وحدت اسلامی، در پشاور پاکستان گردهم آمدند و در ۱۹ مرداد ۱۳۶۹ شورای ائتلاف اسلامی را احیا نمودند که مشتمل بود بر حرکت اسلامی به رهبری آصف محسنی، شورای اتفاق اسلامی شاخه نادرعلی مهدوی، جبهه متحد انقلاب اسلامی به نمایندگی عرفانی قره‌باغی و دیگران، سازمان نصر اسلامی شاخه کریم خلیلی و عزیزالله شفیق، سازمان نیروی اسلامی شاخه سیدعنایت‌الله حیدری و شاخه‌ای از نهضت اسلامی افغانستان. از میان اعضای شورای ائتلاف کریم خلیلی تا اواخر ۱۳۷۰ش با آن همکاری کرد و دیگر اعضا تا هنگام سرنگونی حکومت نجیب‌الله (بهار ۱۳۷۱ش) در شورای مزبور فعال بودند و مانند سایر مجاهدان مستقر در پشاور، به کابل منتقل شدند و با کسب مناصب، در اداره و تشکیلات حکومت مجاهدان سهم شدند (دولت‌آبادی، ص ۳۲۷ به بعد؛ شورای ائتلاف زمینه‌ساز اتحاد شیعیان افغانستان، ص ۲۹۵).

با آنکه تنی چند از اعضای شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان پیمان وحدت را امضا کردند، اما پس از ورود هیئت حزب وحدت اسلامی به جمهوری اسلامی ایران (و تشکیل چهار جلسه از ۱۸ تا ۲۸ شهریور ۱۳۶۸ در تهران)، حرکت اسلامی از پیوستن به وحدت اسلامی خودداری کرد. در همین حال، اعضای بخشهایی از حرکت اسلامی (احتمالاً بدون اجازه تشکیلات حزب) پیوستگی خود را به حزب وحدت اسلامی اعلام کردند، آنان در ۱۲ اسفند ۱۳۶۹ حرکت اسلامی را منحل کردند و گروه دیگری از مجاهدان به صورت انفرادی به حزب وحدت اسلامی پیوستند. با وجود این، مشکل دو حزب وحدت اسلامی و حرکت اسلامی همچنان باقی بود تا آنکه کابل به دست طالبان سقوط کرد و هر دو حزب، در ائتلافی با یکدیگر، در تهران به فعالیت پرداختند (کوهسار، ص ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۶؛ محمدهاشم عصمت‌اللهی، عضو سابق شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، تهران، مصاحبه، بهار ۱۳۸۰).

۳) در عرصه فرهنگی. همگام با سیاست و به مقتضای

حرکت التوحید الاسلامی، از جنبشهای اسلام‌گرای سنی لبنان. این جنبش تحت تأثیر اسلام‌گرایی پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و ناکامی جنبشهای ملی‌گرایانه و مارکسیستی جهان عرب (حنفی، ص ۲۷۸)، در ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲، پس از آنکه رژیم صهیونیستی بخشهای وسیعی از لبنان را اشغال کرد، ایجاد شد. در مرداد ۱۳۶۱ / اوت ۱۹۸۲، اعضای جنبش جندالله به رهبری فواز حسین آغا، جنبش لبنان عربی (حرکت لبنان العربی) به رهبری عصمت مراد، و جنبش مقاومت مردمی (حرکت المقاومة الشعبية) به رهبری خلیل عکاو، در مسجدالتویه شهر طرابلس گرد آمدند و حرکت التوحید الاسلامی را، به رهبری شیخ سعید شعبان جراد، تأسیس کردند (موصلی، ص ۲۴۱؛ حرکت التوحید الاسلامی، ۲۰۰۷).

حرکت التوحید الاسلامی ترکیبی فلسطینی - لبنانی دارد و تأسیس آن را به خلیل الوزير (ابو جهاد)، از رهبران جنبش فتح فلسطین، نسبت می‌دهند. جنبش فتح، جنبش لبنان عربی را در دهه ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۰، برای مقابله با نفوذ سوریه در شمال لبنان، تأسیس کرد. در ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹، علی عکاو، جنبش مقاومت مردمی را با نام اولیه مَنظَمَةُ الفُضْب (سازمان خشم) تشکیل داد. جندالله نیز پس از ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲، با نظارت فلسطینیها، شکل گرفت و با متقل شدن پایگاه فعالیت گروههای فلسطینی از بیروت و جنوب به طرابلس، این گروه نیز به حرکت التوحید الاسلامی پیوست (حنفی، ص ۲۷۷-۲۷۸). علاوه بر این سه گروه، برخی گروههای کوچکتر، همچون التجمعات المسجدية (تشکلهای مسجدی) به رهبری علی مرعب، نیز در تأسیس حرکت التوحید الاسلامی شرکت داشتند (حرکت التوحید الاسلامی، ۲۰۰۷).

حرکت التوحید الاسلامی توانست بر شهر طرابلس سیطره نظامی و سیاسی پیدا کند، به نحوی که در ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵ ش / ۱۹۸۵ و ۱۹۸۶ حاکم مطلق شهر طرابلس شد. با آنکه این جنبش برای وحدت جنبشهای اسلامی در لبنان پدید آمد، در عمل نتوانست برای احزاب اسلامی نظریه‌پردازی کند و در طرح شعارهای اساسی و اهداف و برنامه‌های خود، از دیدگاهها و نظریات سید قطب و ابوالاعلی مودودی فراتر نرفت (عماد، ص ۳۹).

حرکت التوحید الاسلامی، با رد هرگونه انزوا و انفعال، در امور سیاسی لبنان به فعالیت پرداخت. این جنبش در ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۳ و ۱۹۸۴، از اعضای جوان خود گروهی مسلح تشکیل داد و کوشید با استفاده از آنان طرابلس را به امارت اسلامی بدل سازد (جاک، ۱۴۲۸). دوران حاکمیت حرکت التوحید الاسلامی در شهر طرابلس با اجرای شماری از احکام اجتماعی دینی همراه بود. بر این اساس، حرکت التوحید مراکز

اوضاع خلص جهادی، در عرصه فرهنگی نیز حزب حرکت اسلامی فعالیت خویش را آغاز نمود و علاوه بر تبلیغ و تهییج مردم در منابر و محافل، به مبارزه و جهاد با اشغالگران و دست‌نشانندگان آنها، به صورت سازمان یافته‌تر از طریق انجمنهای وابسته به حرکت اسلامی، به‌ویژه دو نهاد، اقدام کرد. این دو نهاد عبارت‌اند از:

الف) انجمن صبح دانش. این انجمن را آصف محسنی در سالهای قبل از کودتای ۱۳۵۷ ش، در قندهار تأسیس کرد که در تشکیلات حزب جایگاه برجسته‌ای یافت و مرکز فعالیتش تهران گردید. در این انجمن، دروس اعتقادی، سیاسی و ادبیات به جوانان آموزش داده می‌شود.

ب) شرطة الغمیس. در این نهاد نیز، که از زمستان ۱۳۶۱ ش در حرکت اسلامی به وجود آمد، علاوه بر مأموریت نظامی و اطلاعاتی، از نظر فکری و فرهنگی نیز فعالیتهایی صورت پذیرفته و به‌ویژه به امر آموزش و پرورش جوانان ملتزم و معتقد به حرکت اسلامی توجه شده است (خسروشاهی، ص ۲۶؛ سیدعلی محمد جاوید، همان مصاحبه).

نشریات. حرکت اسلامی افغانستان از آغاز تأسیس تا هنگام سقوط کابل به دست طالبان، در مجموع ۲۵ عنوان نشریه منتشر نمود که مهم‌ترین آنها به این قرار است:

- (۱) ماهنامه استقامت، که از ۱۳۵۸ ش تا ۱۳۶۹ ش در قم و سپس در پشاور پاکستان چاپ می‌شد.
- (۲) هفته‌نامه پیام جهاد، که از ۱۳۶۶ ش در پشاور و سپس در کابل چاپ می‌شد.
- (۳) ماهنامه فجر امید، که از ۱۳۶۰ ش تا ۱۳۶۱ ش در قم چاپ شد (فاروق انصاری، ص ۳۰).

منابع: احزاب سیاسی افغانستان: مرانامه‌ها و اسانامه‌ها، [کابل]: وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۴ ش؛ فاروق انصاری، احزاب و جریان‌های سیاسی شیعیان افغانستان (زیر چاپ)؛ محدثی انصاری، اندیشه‌گران معاصر شیعه قندهار، مشهد ۱۳۷۶ ش؛ هادی خسروشاهی، نهفته‌های اسلامی افغانستان، تهران ۱۳۷۰ ش؛ خروستهای شیعیان افغانی یا اهداف اساسی حرکت اسلامی افغانستان، قم: نشر دارالانشای شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۷۶ ش؛ بهیر احمد دولت‌آبادی، شناسنامه احزاب و جریانات سیاسی افغانستان، قم ۱۳۷۱ ش؛ شورای ائتلاف زمینه‌ساز اتحاد شیعیان افغانستان، تألیف جمعی از نویسندگان، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی نقلین، ۱۳۷۸ ش؛ یارمحمد کوهسار، جنبش مزاره‌ها و اهل تشیع در افغانستان، به اهتمام قطب‌الدین نجمی، پشاور ۱۳۷۸ ش؛ Olivier Roy, *L'Afghanistan: islam et modernité politique*, Paris 1985.

امناء» (حرکت التوحید الاسلامی - مجلس الامناء) را رهبری کردند (قصیر، ۲۰۰۵).

پس از ترور نخست‌وزیر سابق لبنان، رفیق حریری، در ۲۶ بهمن ۱۳۸۳ / ۱۴ فوریه ۲۰۰۵، سران حرکت التوحید کوشیدند به وحدت برسند و آن را به صورت جنبشی واحد، به ریاست شیخ ناجی، درآورند، ولی طولی نکشید که هرگونه تلاش برای وحدت را تکذیب کردند و اعلام کردند که صرفاً به دنبال ایجاد یک جبهه مشترک سیاسی و تبلیغاتی هستند.

حرکت التوحید الاسلامی در سیاست داخلی کمتر به فعالیت پرداخت. این جنبش در برخی رأی‌گیریهای مجلس لبنان از نامزدهای جماعت اسلامی (الجماعة الإسلامية)، از احزاب مهم اسلام‌گرای سنی در لبنان، حمایت کرد و در انتخابات شهرداریها نیز از برخی نزدیکان حرکت التوحید طرفداری کرد و فعالیت مردمی‌اش بسیار محدود بود. این جنبش در جناح‌بندیهای پس از ترور رفیق حریری، به‌رغم آنکه بسیاری از جریانهای سنی در گروه ۱۴ مارس (موافقان حکومت لبنان) قرار گرفتند، به گروه ۸ مارس (دوستان سوریه و حزب الله) پیوست (عماد، همانجا).

منابع: سناه جاک، «طرابلس بوابة السفین: الحركات السلفية... من النکار سید قطب الجهادية الى 'عرقنة لبنان'، الشرق الأوسط، ش ۱۰۴۰۵، ۹ جمادی‌الاولی ۱۴۲۸،

Retrieved Oct. 28, 2007, from <http://www.asharqalawnt.com/details.asp?section=45&article=420635&issue=10405>;

حرکت التوحید الاسلامی،

Retrieved Oct. 27, 2007, from <http://www.attawhed.org/Page.aspx?ID=1>;

عبدالممنم حنفی، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والاحزاب والحركات الإسلامية، قاهره ۲۰۰۵؛ عبدالغنی عماد، «اسلام لبنان: بين منهج المشاركة... وایديولوجيا التكفير»، الرأى الآخر، ش ۱۰ (یولیو ۲۰۰۷)؛ قاسم قصیر، «أى مستقبل للحركات والقوى والهيئات الإسلامية بعد اغتيال الرئيس الشهيد والانسحاب السوري من لبنان؟»، المستقبل، ش ۱۹۱۳، ۱۰ أيار ۲۰۰۵،

Retrieved Oct. 28, 2007, from <http://almustaqbal.com/stories.aspx?StoryID=120416>;

محمد مصری، «طرابلس فی قلی دائم»، منذ ۱۹۵۵، التمدن، ۲۰۰۴،

Retrieved Oct. 28, 2007, from <http://www.attamaddon.com/-News Search.php?iNewsID=5685&cAction=Details>;

احمد موصلى، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي و ایران و ترکیا، بیروت ۲۰۰۴.

/ حمیدرضا دهقان /

خرید و فروش مشروبات الکلی و مراکز قمار و لهو و لعب و شنا و تفریح مختلط را تعطیل کرد و اعضای خود را، که مسئول اجرای دستورهای الهی می‌دانست، مسئول محلات و خیابانهای طرابلس کرد. همچنین حرکت التوحید مخالف سرسخت مارکسیستها بود لذا درگیریهای خونینی بین آن و احزاب و گروههای مارکسیستی روی داد و حتی حرکت التوحید به کشتار بسیاری از آنان متهم شد (موصلى، ص ۲۴۱؛ جاک، ۱۴۲۸). در پایان ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵، گروههای چپ و ملی‌گرای لبنانی، با حمایت سوریه، مدتها شهر طرابلس را محاصره کردند. در نبرد سخت میان آنان و حرکت التوحید الاسلامی، هر دو طرف تلفات زیادی دادند. شیخ سعید شعبان ناچار شد، با میانجیگری جمهوری اسلامی ایران، توافقنامه دمشق را بپذیرد. براساس آن، نیروهای نظامی سوریه وارد شهر شدند و تمامی سلاحهای سنگین و نیمه‌سنگین حرکت التوحید الاسلامی را مصادره کردند و این جنبش، به دور از هرگونه فعالیت نظامی و امنیتی، صرفاً به فعالیتهای سیاسی و فرهنگی پرداخت. شیخ هاشم متقاره، از سران جنبش، دستگیر شد و شیخ کنعان ناجی، از دیگر بزرگان آن، به مدت طولانی از صحنه سیاسی لبنان کناره گرفت. برخی دیگر نیز دستگیر یا کشته شدند (عماد، همانجا؛ قصیر، ۲۰۰۵؛ مصری، ۲۰۰۴).

اگرچه حرکت التوحید الاسلامی در ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵ تسلیم شد و فعالیتهای نظامی خود را متوقف کرد، ولی درگیریهای پراکنده بین آن و ارتش سوریه ادامه داشت تا سرانجام در ۲۰ بهمن ۱۳۶۴ / ۹ فوریه ۱۹۸۶، خلیل عکاو، از سران این جنبش، در درگیری با ارتش سوریه کشته شد. پس از آن نزاعهای دیگری آغاز گردید و در ۲۸ آذر ۱۳۶۵ / ۱۹ دسامبر ۱۹۸۶ نبرد طرفین در تیان، که تا آن زمان به تصرف ارتش سوریه درنیاوده بود، شروع شد و ماهها به طول انجامید و دهها تن در آن کشته شدند (مصری، ۲۰۰۴). از آن پس، فعالیت حرکت التوحید در امور سیاسی لبنان ضعیف‌تر شد و بیشتر فعالیتهایش در محله‌های اطراف منزل شیخ سعید شعبان ادامه یافت (جاک، ۱۴۲۸).

روند نزولی فعالیتهای حرکت توحید ادامه داشت تا اینکه در ۱۳۷۶ ش/ ۱۹۹۷ شیخ سعید شعبان درگذشت. با وفات او، ضربه دوم به این جنبش وارد شد، که کمتر از ضربه اول (ورود ارتش سوریه به طرابلس) نبود. سران حرکت التوحید، دو راه جداگانه را برگزیدند: شیخ هاشم متقاره و شیخ ابراهیم صالح «جنبش توحید اسلامی - شورای رهبری» (حرکت التوحید الاسلامی - مجلس القيادة) را تأسیس کردند و شیخ بلال شعبان (فرزند سعید شعبان) و عده‌ای دیگر راه سعید شعبان را ادامه دادند و «جنبش توحید اسلامی - شورای

معنای حرکت جوهری. برای فهم معنای حرکت جوهری باید به معنای حرکت در مقوله توجه کرد (س. حرکت*) که بنابر آن، حرکت در جوهر یعنی اینکه متحرک در هر آنی از آنات حرکت دارای فردی از جوهر، یعنی فردی از صورت نوعیه، و در فرض اشتداد دارای نوعی از جوهر، است که یا توجه به وحدت اتصالی حرکت، این افراد یا انواع، بالقوه اند نه بالفعل. به بیان دیگر، معنای حرکت جوهری این است که صورت نوعیه به عنوان گوهر و ذات شیء، پیوسته تبدل می‌یابد و لحظه‌ای بقا ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۲۶، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۹۶، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۵۸). باید توجه داشت که ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۲، ۱۰۴، ۱۳۳، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۱-۲۱۲) حرکت و تبدل جوهر را با وجود شیء مرتبط دانسته نه با مقوله ماهوی، زیرا از نظر او صورت نوعیه نحوه وجود شیء است نه ماهیت آن. در واقع جوهری که در حرکت اشتدادی است وجود و صورت خارجی‌اش متبدل می‌شود و در وجودش اشتداد رخ می‌دهد، اما ماهیت نوعی و مفهوم مشترک ذاتی آن چه بسا محفوظ بماند، چنان‌که از جنبه‌ای دیگر می‌توان گفت جوهری که در حرکت اشتدادی است، نوعش باقی نیست اما چون وجود متصل واحدی دارد که بالفعل است، مقاطع ماهیت را در مسافت حرکت به هم پیوند می‌زند. پس وجود، اصل ثبات و وحدت شخصی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۳، ۸۶-۸۷). بر مبنای جنبه اخیر، وجه تعبیر به حرکت جوهری و اینکه در نزد فیلسوفان مسلمان جوهر به عنوان مقوله‌ای ماهوی اصطلاح شده آشکارتر است، چنان‌که بر مبنای وجه نخست، تعبیر به حرکت وجودی و وجودی بودن حرکت موجه می‌نماید و از وجودی بودن صورت نوعیه از نظر ملاصدرا حکایت می‌کند.

با توجه به معنای حرکت جوهری و بنا بر اینکه حرکت جوهری اشتدادی و متصل است می‌توان نتیجه گرفت که شیء در مسیر حرکت، هیچ یک از فعلیات خود را از دست نمی‌دهد و جریان حرکت به صورت خلع و لبس متوالی نیست - چنان‌که از نظریه تجدد امثال عرفا چنین برداشتی شده است (س. همانی، ص ۳) - بلکه به صورت «لبس بعداللبس» است، اما در کون و فساد، بنابر نظر جمهور حکما، تبدل صور نوعیه به نحو «خلع و لبس» است (س. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، تعلیقات سبزواری، ص ۶۰۹، ۶۰۸، نیز س. ص ۶۰۸، پانویس ۲-۳). ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۲-۱۱۳، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷) سخن ابن عربی را درباره تجدد امثال، مؤید

حرکت جوهری، از مفاهیم و اصطلاحات فلسفه و یکی از آرا و مبانی ملاصدرا در تأسیس حکمت متعالیه*، درباره حرکت در جوهر، چه بسا در آثار فیلسوفان گذشته مطالبی در رد یا قبول آن دیده شود، چنان‌که ابن سینا به رد و ابطال چنین نظریه‌ای پرداخته (س. ادامه مقاله)، اما این مفهوم معمولاً قرین نام ملاصدرا* است. با این حال، به گفته خود او (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۳، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵، ۲۳۳، ۲۴۲-۲۴۳)، پیش از وی حکیمان بزرگی همچون افلاطون، پرفلس، صاحب‌الثلوجیا و عرفایی مانند ابن عربی به آن قائل بوده‌اند. به گزارش ابن رشد (۱۹۹۷، ص ۴۹)، ارسطو^۱ گفته است دوگونه حرکت به شیء نسبت داده می‌شود: یکی «جوهر» و آن در صورتی است که چیزی بذاته متحرک باشد؛ دیگری «عرضاً»، در صورتی که شیء به حرکت غیر خود متحرک باشد. با توجه به اینکه ارسطو در کتاب‌النفس بیشتر افلاطونی است و هنوز از آرای استاد خود فاصله نگرفته است، چه بسا تحرک بالذات را به پیروی از افلاطون مطرح کرده باشد. ارسطو (مابعدالطبیعه، کتاب ۴، ۱۰۰۳ب ۷) در ذکر معانی «موجود» گفته است که بعضی موجود خوانده می‌شوند چون «راهی به سوی جوهرند». ابن رشد مراد از راهی به سوی جوهر را حرکت کائن در جوهر دانسته (۱۹۶۷-۱۹۷۳، ج ۱، ص ۳۰۶) و، به پیروی از همین آموزه ارسطو، موجود را جنس عالی حرکت معرفی کرده است (۱۹۸۳، ص ۳۱). همچنین به نظر می‌رسد به قرینه عبارتی که ارسطو در مابعدالطبیعه (همانجا) آورده و تباهی و فساد جوهر را یکی از معانی موجود دانسته، ابن رشد (۱۹۸۳، ص ۳۰) هم «کژن و فساد» را یکی از اقسام حرکت و از قبیل حرکت در جوهر دانسته است. اما به نظر ابن سینا (۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۵) کون و فساد امور تدریجی و بر سبیل حرکت نیستند، بلکه دفعی‌اند. از سوی دیگر، ابن سینا در جای دیگر (الشفا، المنطق، ج ۱، فن ۲، ص ۲۷۱) کژن را حرکت به سوی کژن جوهر، نظیر تکون جنین، و فساد را حرکت به سوی فساد جوهر، نظیر مرگ حیوان، برشمرده است. در کتاب نجات (ص ۵۷۸) نیز اظهار کرده که هر حرکتی یا زوال از کیف است یا از کم، یا از آئین، یا از جوهر یا از وضع. اگر درباره این اظهار با تعبیر ارسطویی (راهی به سوی جوهر) تأمل کنیم، چه بسا مفهوم تدریج از آن استنباط گردد. اما واقعیت این است که، بنابر قرائن متعدد، ارسطو جوهر اشپای محسوس عالم را متحرک بالذات ندانسته و ابن سینا هم به صراحت حرکت جوهری را به معنایی که ملاصدرا مطرح کرده مردود شمرده و بر ابطال آن برهان اقامه کرده است (س. ادامه مقاله).

حرکت جوهری

رای خود درباره حرکت جوهری دانسته است (نیز به همان سفر ۱، ج ۳، ص ۱۱۰، حاشیه سبزواری، ش ۱-۲؛ نیز به خلق جدید*).

حرکت جوهری با حرکت‌های عرضی، حرکت‌های عرضی از عوارض وجودند و از این رو محرک یا فاعل حرکت در آنها، مفیض حرکت به جعل تالیفی (مرکب) است، در حالی که حرکت جوهری از عوارض ماهیت، و جعل آن به همان جعل بسیط ذات متحرک است؛ از این رو، محرک نامتحرک در اینجا به معنای مفیض وجود متحرک است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۵۶). بنا بر آنچه گفته شد، آن دسته از حرکت‌های عرضی که معمول به جعل تالیفی اند، با انعدام علت خود به سکون منتهی می‌شوند، در حالی که حرکت جوهری و حرکت اعراض به تبع حرکت جوهری، هیچ‌گاه به سکون نمی‌انجامد.

ادله حرکت جوهری، دلایل متعددی در اثبات حرکت جوهری اقامه شده که از آن جمله است: (۱) حکما در اینکه طبیعت هر شیئی مبدأ اول حرکت در آن شیء است اتفاق نظر دارند و بر آن برهان اقامه کرده‌اند. مقصود از طبیعت در اینجا همان صورت است از آن حیث که با حرکات و افعال نسبتی دارد، پس، طبیعت شیء باید متحرک و غیر ثابت باشد، زیرا محال است چیزی که متجدد و متغیر است از چیزی که ثابت و نامتغیر ناشی و صادر شود (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۵، سفر ۲، ج ۲، ص ۲۵۳). گفتنی است که ابن‌سینا به این مسئله توجه داشته، اما نتیجه‌ای که گرفته دقیقاً مقابل نتیجه‌گیری ملاصدراست. به نظر ابن‌سینا (الشفاء، الطبعیات، ج ۱، فن ۱، ص ۳۰۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۲)، حرکت مقتضای طبیعت متحرک نیست، زیرا تجدد و نو شدن حرکات تدریجی است، از چیزی دور و به چیزی نزدیک می‌شوند، در حالی که طبیعت همچنان باقی و ثابت است، پس، سبب تجدد و حرکت باید تجدد حالتی غیرطبیعی باشد که بر طبیعت شیء عارض شده است. اما ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۶۲۶-۶۵) معتقد است که این تجدد احوال هم سرانجام باید به طبیعت منتهی شوند، زیرا هر قسری به طبیعت باز می‌گردد و مبدئیت نفس و اراده هم برای حرکت، جز از طریق استخدام طبیعت نیست؛ بنابراین، همه تجدها به طبیعت باز می‌گردند و معلول آن‌ند.

(۲) ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۴-۸۵؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰)، با استناد به وجهی که منشأ پذیرش اشتداد در حرکات کیفی و کمی از سوی حکماست، این دلیل را صورت‌بندی کرده است که اصولاً می‌توان وجود واحدی را فرض کرد که در عین وحدت، اشتدادپذیر و فی‌نفسه امکان کمال

و نقص داشته باشد، چنان‌که حکما در حرکات عرضی این را پذیرفته‌اند، زیرا آنان در حرکاتی مانند اشتداد کیفی و کمی، حرکت را یک امر واحد شخصی، در مسافت شخصی و برای موضوع واحد فرض کرده‌اند و استدلالشان این است که حرکت توسط، که از فاعل و قابل شخصی میان مبدأ و منتهای معین است، امری مبهم و نوعی نیست بلکه حالتی شخصی است؛ بنابراین، آنچه از اجزا و حدود حرکت در آن بتوان فرض کرد همگی بالقوه‌اند، چون در غیر این صورت لازم می‌آید که نامتناهی بین دو حد محدود شود و این امر بالبداهه محال است. بدین ترتیب، آنچه موجب شده است حکما اشتداد در حرکت‌های عرضی را بپذیرند، اصل دانستن وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۳) و همان می‌تواند شبهه ابن‌سینا را در نفی اشتداد جوهری پاسخ دهد (به ادامه مقاله). بر پایه همین مطلب، ملاصدرا (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۷۷-۱۷۸، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴) نظر ابن‌سینا (۱۳۶۴، ص ۲۰۵) را مبنی بر دفعی بودن کون و فساد جواهر مردود دانسته و گفته است که جز با فرض اشتداد در طبیعت و صورت جوهری، تبدیل صور نوعیه توجیه‌پذیر نیست، زیرا در فرض دفعی بودن کون و فساد یا باید پایایی هم بودن آنات را بپذیریم یا به خلق ماده از صورت در زمانی از زمانها ملتزم شویم، که هر دو باطل است.

(۳) این برهان مبتنی بر تبیین خاصی از رابطه جوهر و اعراض است، بدین بیان که هر جوهر جسمانی نحوه وجود خاصی دارد که مستلزم عوارضی متمتع‌الانفکاک است. این عوارض همان‌اند که جمهور حکما آنها را عوامل تشخیص نامیده‌اند، حال آنکه در واقع علامات تشخیص‌اند و آنچه به واقع عامل تشخیص است، وجود شیء است؛ بنابراین، همه اعراض مذکور، امری جدا از هویت و وجود شیء نیستند و تبدیل آنها تابع تبدیل همان وجودی است که مستلزم چنین امری بوده است، به بیان دقیق‌تر، تبدیل آنها عین تبدیل آن وجود خاص (جوهر) است، زیرا اعراض، شئون و عنوان مشیر همان جوهر و همان وجود خاص هستند، چنان‌که فصل منطقی هم، عنوان مشیر فصل حقیقی شیء است. این هر دو از باب تسمیه شیء به اسم لازم ذاتی خود است و فصول حقیقی، وجودات خاص بسیطی هستند که ماهیت ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ نیز به سبزواری، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۹).

(۴) در این دلیل، به منظور جستجوی محرک نامتحرک به عنوان مبدأ فاعلی نخست حرکت، عالم ماورای طبیعت مطرح شده، در حالی که در ادله پیشین، مبدأ فاعلی مباشر، خود طبیعت شیء در نظر گرفته شده است؛ از این رو، این دلیل را استدراکی بر آن ادله می‌توان تلقی کرد. استدلال چنین است:

جوهر در میانه اشتداد باقی می‌ماند، که با این فرض در ذات صورت جوهری تغییری رخ نداده و فقط عرض آن تعبیر کرده و این استحاله است نه تکون؛ یا جوهر در میانه اشتداد باقی نمی‌ماند، که در این صورت اشتداد سبب پیدایش جوهر دیگری شده است. در این صورت، باز هم حرکت در همان جوهر نبوده است (نیز سه صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۰-۲۱۱).

اشکال دیگری که، بنابر تقریر ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۵-۸۶ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۰)، از فرض اشتداد در جوهر لازم می‌آید این است که در هر آنی از آنات اشتداد، جوهر دیگری هست و به حکم اتصال حرکت و قبول انقسام تا بی‌نهایت، بین هر جوهر و جوهر دیگر انواع نامتناهی از جواهر خواهد بود که به‌تأچار بالفعل‌اند و این باطل است، در حالی که در اشتداد عرضی این انواع نامتناهی بالقوه‌اند و این اشتداد محذوری ندارد؛ زیرا در حرکات عرضی، موضوع و مسافت متفاوت‌اند. مسافت یکی از اعراض چهارگانه است و موضوع، که باید بالفعل باشد، جسم است. اما در حرکت جوهری، موضوع بالفعل جوهر است و مسافت و افراد نامتناهی محصور بین دو حاصر هم باز جوهر است.

به نظر ملاصدرا (۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۲؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۹)، این شبهه بربمبانی خلط میان وجود و ماهیت شکل گرفته و راه حل آن این است که از دو فرض مذکور، اولی را که بقای جوهر در طی اشتداد است برگزینیم، اما با این توضیح که منظور از بقا، بقای وجود شخصی جوهر است، زیرا وجود متصل تدریجی دارای وحدت شخصی است. اگر مقصود، بقای نوعی مستتر از وجود باشد، جوهر به همان صفت باقی‌نمانده است، اما لازمه‌اش این نیست که جوهر دیگری با وجود دیگر موجود شده باشد، بلکه صفت ذاتی دیگری بالقوه در پناه وجود واحد دیگر، با شدت یا ضعف وجودی، حادث شده است. پس در اینجا هم انواع نامتناهی، بالقوه خواهند بود و از این حیث میان اشتداد جوهری با اشتداد کیفی و کمی هیچ فرقی نیست، زیرا اشتداد در همه آنها یک حرکت کمالی در نحوه وجود شیء است، چون اصل در هر چیزی وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۸۶-۸۷؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۱-۲۱۲، ۲۶۱؛ برای تقریر و تحلیل دیگر از این شبهه و طرح اشکال دیگر سه همو، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۲، ص ۱۰۹، ج ۳، ص ۸۷، ۱۰۶-۱۰۷).

نتایج و لوازم نظریه حرکت جوهری. ملاصدرا با طرح و اثبات حرکت جوهری، از آن به عنوان یکی از مبانی استوار در صورت‌بندی و اثبات آرا و حل بعضی مسائل فلسفی بهره برده است. از آن جمله است: (۱) اثبات صور مفارق یا مثل *

اصولاً طبیعت موجود در جسم، هیچ یک از آثار و امور طبیعی را لذاته نمی‌تواند افاده کند، زیرا امری که تقوم وجودش به وساطت جسم و ماده است در ایجادش هم چنین است، چون ایجاد، فرع بر وجود است. پس نمی‌توان فرض کرد که طبیعت در وجود ماده‌ای که وجودش در آن است، فعل و تأثیری داشته باشد، زیرا امور جسمانی در فاعلیت، محتاج وضع و محاذات خاصی هستند و نمی‌توان وضع و محاذات خاصی میان طبیعت (به عنوان فاعل جسمانی) و محل آن (ماده) فرض کرد؛ از این رو، فاعل ماده و فاعل در ماده باید امری غیرجسمانی و مفارق باشد. بنابر آنچه گفته شد، هیچ فاصله‌ای در جعل طبیعت با جعل صفاتی که از لوازم طبیعت هستند، مانند حرکت طبیعی و کیفیات طبیعی نخواهد بود. پس طبیعت و حرکت، در وجود معیت دارند نه تقدم و تأخر، تا اینکه طبیعت، علت حرکت فرض شود. بدین ترتیب، طبیعت باید ذاتاً امری متجدد باشد همچون خود حرکت، بلکه حرکت همان تجدید لازم طبیعت است؛ بنابراین، طبیعت به همان معنایی عامل حرکت و مقدم بر آن است که گفته‌اند صورت نسبت به ماده علت و مقدم بر آن است، زیرا صورت را شریکه العله برای ماده دانسته‌اند، چون فیض وجود به واسطه آن به ماده می‌رسد. درباره طبیعت و حرکت هم همین نسبت برقرار است، وگرنه همانند صورت نسبت به ماده، طبیعت هم نسبت به حرکت در فاعلیت متقل نسخ خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۰۱-۱۰۳، سفر ۲، ج ۲، ص ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۱-۲۰۲). پس منشأ نهایی حرکت جاری در این عالم را در طبیعت حال در ماده نمی‌توان یافت، بلکه آن را در عالم ماورای طبیعت باید جست. حرکت، مانند هر امر دیگری، باید ناشی از آن نسبت و رابطه خاصی باشد که میان طبیعت و ماورای طبیعت برقرار است (سه همو، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۹۷، ۱۰۴-۱۰۵، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۷۳، ۲۷۵). به نظر سبزواری (سه صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، تعلیقات، ص ۵۵۸) این دلیل با مذاق اشراقیان تناسب دارد، زیرا بنابر آن همه آثاری که در عالم مادی است (از جمله حرکت جوهری)، به صور نوعیه مفارق، یعنی به عقول عرضی، اسناد داده شده است.

شبهانی درباره حرکت جوهری. شاید بتوان گفت که مهم‌ترین شبهات را در رد حرکت جوهری ابن سینا مطرح کرده است. اینکه ابن سینا در طرح این اشکالات، گروهی از حکما یا حکیم خاصی را مخاطب دانسته یا فقط به صرف مفروض گرفتن حرکت در جوهر، به بیان نتایج و توالی فاسده آن پرداخته است، معلوم نیست. از جمله اشکالاتی که وی مطرح کرده است (۱۳۶۴ ش، ص ۲۰۵) این است که اگر حرکت و اشتداد و تضعف در جوهر واقع شود از دو حال خارج نیست: یا نوع

المعاد، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، چاپ محمدرضا دشت‌پژوه، تهران ۱۳۶۲ ش؛ هادی‌بن مهدی سبزواری، شرح المنظومة، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۴۲۲؛ محمدين ابراهيم صدرالدين شیرازی (مصادر)، الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، بيروت ۱۹۸۱؛ همو، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش؛ جلال‌الدین همانی، دو رساله در فلسفه اسلامی: تجدد امثال و حرکت جوهری؛ جبرر اختیار از دیدگاه مولوی، تهران ۱۳۵۶ ش؛

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1, in *Great books of the Western world*, vol.7, ed. Mortimer J. Adler, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993.

/ منیره پلنگی /

حرکت ملی‌گرا، حزب، حزب ملی‌گرای تندرو ترکیه
که در رسانه‌های فارسی زبان گاه حزب اقدام ملی نیز نامیده می‌شود. این حزب تا پیش از تحولات ساختاری و تصفیه رهبری پیشین خود، که به دست آلپ ارسلان تورکش انجام گرفت، حزب جمهوری‌خواه دهقان ملت^۱ نامیده می‌شد (به ادامه مقاله).

حسین فیض‌الله معروف به آلپ ارسلان تورکش، ترک‌گرای تندرو و عضو کمیته وحدت ملی^۲ بود (به بورا^۳، ص ۶۸۶-۱۶۸۷؛ ایشیق^۴، ذیل "Türkçe, Alparstan") که فعالانه در کودتای ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰ شرکت کرد اما چند ماه بعد به سبب تندروی همراه چندتن از اعضای کمیته از کشور تبعید شد (گوگیلی‌لی^۵، ص ۱۲۹؛ بورا، ص ۶۸۸).

تورکش دو سال پس از بازگشت به ترکیه، در فروردین ۱۳۴۴ / مارس ۱۹۶۵ با شماری از همفکران خود به حزب جمهوری‌خواه دهقان ملت پیوست. اندکی بعد، رئیس کل این حزب، به دلیل موضع‌گیریهایی آنان، از مقام خود استعفا کرد (گوگیلی‌لی، ص ۲۵۲؛ > دایرةالمعارف جمهوریّت<^۶، ج ۳، ص ۱۱۴). تورکش بازرس کل حزب شد و با استفاده از امکان ارتباط مستقیم با سازمانهای محلی حزب، بسیاری از اعضاء و هواداران حزب را سوی جناح خویش جذب کرد (اوزدمیر^۷، ص ۲۲۳). او و یارانش برنامه خود را - که براساس اصول نه‌گانه‌ای، که آن را > نه نوره<^۸ (به ادامه مقاله) می‌نامیدند، تدوین شده بود - در آستانه انتخابات عرضه داشتند و همین اقدام، به تشدید اختلاف و اشماع

افلاطونی (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۹۵، سفر ۲، ج ۱، ص ۲۷۳، مسافر ۳، ج ۲، ص ۲۰۲، ۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۶۱).
(۲) مسئله ربط حادث به قدیم یا متغیر به ثابت (به ثابت و متغیر). (۳) اثبات استمرار فیض و خلق مدام (۱۹۸۱، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۸۸-۲۸۲). (۴) اثبات حدوث زمانی تجددی عالم (همان، سفر ۳، ج ۲، ص ۲۹۷، ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۶-۲۰۷). (۵) نفس‌شناسی. نظریه حرکت جوهری در شکل‌گیری ابعاد گوناگونی از آرای نفس‌شناسی (به نفس^۹)، چه نفس کیهانی در قوس نزول و چه نفس انسانی در قوس صعود، در حکمت متعالیه تأثیر گذاشته، که از آن جمله است: نفس عالم، ربط اشراقی طبیعت و ماورای طبیعت است (۱۳۸۶ ش، ص ۲۵۱-۲۵۲، ۲۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۴)؛ نفس انسانی جسمانی‌الحدوث است (همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۸-۲۰۹، ۳۰۹-۳۱۱)؛ یکی بودن نفس با همه قوایش و به تعبیر دیگر، تشکیکی بودن وجود نفس (همو، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۱، ص ۱۴۰، ج ۲، ص ۲۸۶، ۲۸۹، سفر ۲، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۷۹، ج ۲، ص ۶۶، سفر ۴، ج ۱، ص ۷۱، ۱۲۲، ۱۲۴-۱۲۵، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ و اتحاد نفس با مدرکاتش (همان، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۲۱-۳۲۲، ۳۲۷-۳۲۷، ۳۳۷). (۶) ابطال تناسخ، چون حدوث نفس انسانی محصول حرکت جوهری بدن است، پس با آن اتحاد وجودی دارد و چون در عالم جسمانی، هر چیزی که موجود می‌شود مسبوق به ماده و استعداد و در نتیجه حرکت حاصل می‌شود، در این اشتداد جوهری که انسان و نفس او دارد، رجوع به نقص و نزل از مقام کمال به مرتبه قوه و نقص و استعداد، لازمه قهری تناسخ خواهد بود، زیرا تکامل و اشتداد جوهری انسان بر طریق اتصال تجددی است و جدایی از یک بدن و پیوستن آن به بدن دیگر، به معنای رها کردن سیر استکمال و بازگشت به قوه و نقص است پس این فرض باطلی است که نفس متعلق به بدنی خاص، عیناً به بدن دیگری غیر از همان بدن تعلق گیرد (همان، سفر ۴، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۷، ج ۲، ص ۱۶، ۲۲، ۵۱-۵۶؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۵۱؛ نیز به تناسخ^{۱۰}، (۷) اثبات معاد جسمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۴۳، ۳۴۶؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۲، ص ۱۸۶؛ به معاد^{۱۱}).

منابع: ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، چاپ موریس بویر، بیروت ۱۹۶۷-۱۹۷۳؛ همو، الشرح الکبیر لکتاب النفس لارسطو، نقله من اللاتینة الی العربیة ابراهیم غری، [ترنس] ۱۹۹۷؛ همو، کتاب السماع الطبیعی، چاپ عوسیف پونسک، مادرید ۱۹۸۳؛ ابن سینا، الشفاء، چاپ ابراهیم مدکور و شیکران، چاپ است قم ۱۴۰۴-۱۴۰۶؛ همو، المبدأ و

1. Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP)

2. Millî Birlik Komitesi (MBK)

3. Bora

4. Işık

5. Gevgili

6. Cumhuriyet anıtkapodisi

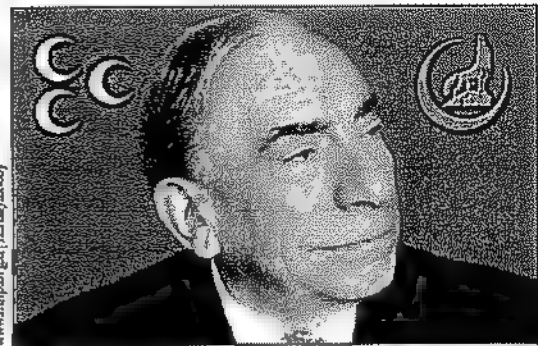
7. Özdemir

8. Dokuz Işık

همایش یهمن ۱۳۴۷/ فوریه ۱۹۶۹ نام حزب را به حزب حرکت ملی گرا تغییر دادند و نشان سه هلال سفید بر زمینه سرخ را برای آن برگزیدند، که با هویت نیمه نظامی حزب و نظام نامه جدید آن (مصوب در همان همایش) سازگار می نمود؛ اما جوانان وابسته به حزب، نشان گرگ خاکستری افسانه ای (نماد نیای ترکان در داستان آفرینش^۵ سه آیواز (عیوض) اوغلو، ص ۵۴۲) را، که سرش را به سوی هلال ماه دراز کرده است، ترجیح می دادند (اوزدمیر، ص ۲۲۳).

تورکش که تا اواخر دهه ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۰ از دیدگاه کمالیتی و سکولاریستی معتدل به اسلام می نگریست، تحت شرایط اجتماعی و سیاسی دو دهه بعدی ترکیه، به ویژه در عرصه رقابت با زنجیره احزاب اسلامی ملی گرا (مانند نظام ملی^۶، سلامت ملی^۷ و رفاه^۸)، <دائرة المعارف جمهوریت>، ج ۱، ص ۲۳۹، ۲۸۳، ۲۹۲، ۵۳۴، ج ۴، ص ۱۲، ۵۷۹-۵۸۰، ۶۰۰) و برای جذب عضو و هوادار به منظور کسب قدرت سیاسی، به طور روزافزونی به اسلام گرای روی آورد. او از اواخر دهه ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۰ اسلام را عنصری از هویت ملی و بخشی از میراث ملت ترک مطرح کرد (زورخر، ص ۲۷۰). از آن پس، جمله «اسلام جزء لایتجزای ترکیت است» شعار حزب حرکت ملی گرا شد و در دهه بعدی ارجاعات دینی افزایش یافت، از جمله تأکید بر حدیثی که ترکها را قوم برگزیده و رهبر مسلمانان معرفی می کرد (جان^۹، ص ۶۷۴-۶۷۵). با تندتر شدن صیغه اسلام گرای حزب، مخالفت ترک گرایان پان تورانیستی (به پان ترکیسم^{۱۰}) برانگیخته شد که به کناره گیری و تصفیة آنان از حزب انجامید (باقرازر^{۱۱}، ص ۳۵۳؛ ارتکین^{۱۲}، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ آیواز (عیوض) اوغلو، ص ۵۷۴؛ جان، ص ۶۶۷). حزب حرکت ملی گرا در راه اسلام گرای چندان پیش رفت که در انتخابات مهر ۱۳۷۰/ اکتبر ۱۹۹۱ (به <دائرة المعارف جمهوریت>، ج ۴، ص ۲۳۴-۳۳۵)، در اتحاد با حزب اسلام گرای رفاه و با شعار «مؤمنان متحد شوید»، شرکت کرد (جان، ص ۶۷۸)؛ اما در دهه ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰، از اسلام گرای فاصله گرفت و بر ترک گرایی تأکید کرد (ارتکین، ص ۳۸۵؛ آرسلان^{۱۳}، ص ۴۲۶؛ آیواز (عیوض) اوغلو، ص ۵۷۷)؛ اگر چه این به مفهوم تصفیة کامل عناصر اسلامی از حزب نبود (آرسلان، همانجا).

یکی از ویژگیهای حزب حرکت ملی گرا داشتن شاخه نظامی و تأکید بر سازماندهی نظامی و تربیت نیروهای معروف به



www.parsipar.org [12 May 2008]

آلبارسلان تورکش، رهبر حزب حرکت ملی گرا نشان رسمی حزب در سمت چپ و نشان رهبر رسمی در سمت راست تصویر دیده می شود

در حزب انجامید. اعضای قدیم حزب، ضمن متهم کردن تورکش به تقلید از هیتلر، خواهان اخراج او از حزب شدند (<دائرة المعارف جمهوریت>، همانجا). سرانجام وی در همایش فوق العاده حزب در مرداد ۱۳۴۴/ ژوئیه ۱۹۶۵، با حمایت انجمنهای مبارزه با کمونیسم، به ریاست کل حزب انتخاب گردید (پورا، ص ۶۸۹) و در انتخابات مهر/ اکتبر همان سال به مجلس راه یافت (<دائرة المعارف جمهوریت>، ج ۳، ص ۱۱۷).

تورکش در آغاز، جنبش خود را نوکمالی^۱ می نامید و ظاهراً نه اصل را از «نه عمده» آتاتورک گرفته بود (به آق یول^۲، ص ۷۴۷)، اگر چه محتوای این نه اصل به نوعی فراخوانی است در برابر شش پیکان حزب رقیب آنان، یعنی حزب جمهوری خواه خلق^۳. به قولی، مؤلف اصلی رساله «نه نور» ممتاز نورخان بوده (آق شین^۴، ص ۲۷۸-۲۸۱؛ ایشیق، ذیل "Turhan, Mümtaz" یا در تألیف آن شرکت داشته است (پورا، ص ۶۹۲). این نه اصل عبارت اند از: ملی گرای، آرمان گرای، اخلاقی گرای، علم گرای، جامعه گرای، روستا گرای، آزادی خواهی و شخصیت گرای، توسعه گرای و خلق گرای، صنعت گرای و فن گرای (همانجا؛ اوزدمیر، ص ۲۲۴). تورکش مدعی بود نظامی حدود صد بومی و ملی و راه سومی در برابر مارکسیسم روسی و سرمایه داری انگلوساکسونی پی افکنده است (همانجا).

تورکش و همفکرانش پس از تسلط بر حزب جمهوری خواه دهقان ملت و تصفیة گروه رهبری سابق آن و اعمال سازماندهی سلسله مراتبی بر تشکیلات آن (زورخر^۵، ص ۲۶۹) - در

- | | | | | | |
|------------------------------|--------------------------------|-----------------------|------------|------------------|--------------|
| 1. Yeni Kemalizm | 2. Akçöl | 3. Akşin | 4. Zürcher | 5. Türeş destanı | 6. Ayvazoglu |
| 7. Millî Nizam Partisi (MNP) | 8. Millî Selamet Partisi (MSP) | 9. Refah Partisi (RP) | 10. Çan | | |
| 11. Bakirezer | 12. Ertekin | 13. Arslan | | | |

«گرگهای خاکستری» در اردوگاههای ویژه و استفاده از آنها برای سرعوب ساختن مخالفان سیاسی خود، به‌ویژه احزاب و سازمانها و روشنفکران چپ، بود (سگوگیلی، ص ۳۳۰، ۳۷۶-۳۷۷، ۴۰۷-۴۱۴؛ آکشین، ص ۲۴۹؛ اونسال^۱، ص ۳۷۴-۳۷۵). زورخر (همانجا) نیروهای مورد بحث را به نیروی اس‌آی هیتلر تشبیه کرده است.

در شهریور ۱۳۵۹ / سپتامبر ۱۹۸۰، کودتایی روی داد که پس از آن، در بازداشتها و محاکمات وسیع رهبران احزاب، تورکش به اعدام محکوم گردید، اما پس از چهار و نیم سال محکومیت، از زندان آزاد شد (تانزور^۲، ص ۲۸، ۳۴؛ کونگار^۳، ص ۱۹۵، ۱۹۹). حزب حرکت ملی‌گرا هم، مانند دیگر احزاب، چند سال از ادامه فعالیت بازماند (حزب حرکت ملی‌گرا^۴، ص ۲۰۵).

تورکش پس از آزادی از زندان در فروردین ۱۳۶۴ / آوریل ۱۹۸۵ و رفع ممنوعیت فعالیت سیاسی‌اش در ۱۳۶۶ / ش ۱۹۸۷ (> دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۴، ص ۱۵۵، ۵۴۹)، به علت ادامه ممنوعیت فعالیت حزب حرکت ملی‌گرا، به حزب تلاش ملی‌گرا^۵ - که براساس نظام‌نامه همان حزب شکل گرفته بود (تانزور، ص ۶۴؛ جان، ص ۶۷۸) - پیوست و دو سال بعد، تورکش به ریاست کل حزب انتخاب گردید (> دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۴، ص ۱۹۴). تورکش و هجده هم‌حزبی‌اش، در ائتلاف با حزب رفاه و تحت نام آن (سهمانجا)، در انتخابات مهر ۱۳۷۰ / اکتبر ۱۹۹۱ پیروز شدند و به مجلس راه یافتند (همان، ج ۴، ص ۳۵۴؛ تانزور، ص ۸۸). حزب تلاش ملی‌گرا در دی ۱۳۷۱ / ژانویه ۱۹۹۳ نام حزب حرکت ملی‌گرا را بر خود نهاد (> دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۴، ص ۴۱۵؛ حزب حرکت ملی‌گرا، ص ۲۰۵).

با آنکه حزب حرکت ملی‌گرا در اوایل تأسیس خود آرای کمی به دست آورد، اما چون هنوز شرط گذشتن از حلیتصاب حداقل ده درصد کل آرا در کار نبود، نتوانست در انتخابات ۱۳۴۸ / ش ۱۹۶۹، ۱۳۵۲ / ش ۱۹۷۳ و ۱۳۵۶ / ش ۱۹۷۷ به مجلس راه یابد (کونگار، ص ۳۲۳؛ > دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۳، ص ۲۱۴، ۳۲۰-۳۲۱، ۴۱۸).

این حزب در دهه ۱۳۵۰ / ش ۱۹۷۰، با وجود کمی شمار نمایندگانش در مجلس، در کنار حزب سلامت ملی به رهبری نجم‌الدین اربکان، در دو دولت ائتلافی به نخست‌وزیری سلیمان دمیرل^۶ (رهبر حزب عدالت) نقش فعالی داشت و رهبران هر دو

حزب، با درک این نکته که دمیرل به وجودشان نیاز دارد، شماری از وابستگان و هواداران خود را وارد ادارات دولتی کردند. حزب حرکت ملی‌گرا، به‌ویژه با استفاده از این موقعیت، توانست در تشکیلات پلیس و نیروهای امنیتی نفوذ کند و نظر آنها را به حمایت از گرگهای خاکستری جلب نماید (زورخر، ص ۲۷۴-۲۷۶). دو کابینه ائتلافی مورد بحث - که خود را حکومت جبهه ملی‌گرای اول و حکومت جبهه ملی‌گرای دوم می‌نامیدند - در مقابل حزب جمهوریخواه خلق، به رهبری بلند اجویت^۷، تشکیل شده بودند، اما حکومت جبهه ملی دوم پیش از چند ماه دوام نیاورد و در دی ۱۳۵۶ / دسامبر ۱۹۷۷ به ناچار جایاش را به حکومت ائتلافی اجویت سپرد (همان، ص ۲۷۵).

از آن پس، حزب حرکت ملی‌گرا فقط در ۱۳۷۰ / ش ۱۹۹۱، در نتیجه ائتلاف با حزب رفاه، با نوزده نماینده به مجلس راه یافت (سهمان، ص ۴۰، ۵۲؛ > دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۴، ص ۶۷-۶۸، ۱۹۴-۱۹۵).

تورکش در ۱۹ فروردین ۱۳۷۶ / ۸ آوریل ۱۹۹۷ درگذشت (همان، ج ۴، ص ۵۴۹) و دولت باغچه‌لی^۸ به جانشینی او برگزیده شد (سهمان، ص ۴۰، ۵۲؛ > دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۴، ص ۵۴۷، ۵۷۴). باغچه‌لی و سیاست‌گذاران حزب کوشیدند حزب را به میان‌روی و آشتی‌جویی رهنمون شوند، که بر اثر آن، شمار نمایندگان حزب در مجلس به ۱۲۹ نماینده ارتقا یافت و حزب حرکت ملی‌گرا به دومین حزب ترکیه پس از حزب دموکراتیک چپ، به رهبری اجویت، بدل شد. با ائتلاف این دو حزب دولت باغچه‌لی معاون نخست‌وزیر شد (اوغورتکین، ص ۵۴؛ > دایرةالمعارف جمهوریت<، ج ۴، ص ۶۲۸-۶۲۹) و دوازده وزیر وابسته به آن حزب در کابینه شرکت کردند (حزب حرکت ملی‌گرا، ص ۲۰۵). در انتخابات ۳۱ تیر ۱۳۸۶ / ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷، حزب حرکت ملی‌گرا به عنوان سومین حزب ترکیه، با ۷۱ نماینده در مجلس حضور یافت (> نتایج انتخابات ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷<، ص ۱۱، ۲۰۰۸؛ برای آگاهی بیشتر درباره اهداف و چگونگی سازماندهی حزب سهمان، ص ۲۰۵).

منابع:

Sina Akşin, "Düşünce tarihi (1945 sonrası)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol. 5 İstanbul, 1997; Taha Akyol, "Liberalizm ve milliyetçilik", in *Modern Türkiye'de siyaset*

1. Ünsal 2. S.A. (Strum Abteilung) 3. Tanır
6. Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) 7. Demirel
10. Uğurtekin 11. "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları"

4. Konaar 5. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)
8. Bülent Ecevit 9. Devlet Bahçeli

یا دو حرم نجف و کربلا یا دو حرم بیت المقدس و الخلیل بسیار کاربرد دارد. گفتنی است در متون دینی، گاهی واژه حرم در معنایی مضیق‌تر یعنی درخصوص مسجدالحرام* یا مسجدالنبی، یا در مفهومی وسیع‌تر یعنی سرزمینی که مکه یا مدینه را دربرگرفته است، به کار می‌رود. همچنین اطلاق واژه حرم بر مدفن امامان شیعه (مشاهد مشرفه) بسیار شایع است، مانند حرم حسینی (یا حائر حسینی)* دربارهٔ مرقد امام حسین علیه‌السلام و حرم رضوی دربارهٔ مرقد امام رضا علیه‌السلام (به منهای آسیوطی، ج ۲، ص ۴۷۴؛ بحرانی، ج ۷، ص ۳۱۷-۳۱۸، ج ۱۱، ص ۴۵۵؛ زبیدی، همانجا؛ بغدادی، ج ۲، ستون ۵۴۱؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۶، ص ۱۹۴، ج ۸، ص ۲۲۴، ج ۲۱، ص ۲۹۹).

حرم مکی مهم‌ترین و شاخص‌ترین مصداق حرم است. به شخص منسوب به این حرم، حُرَمی (اهل حرم) و به کسی که وارد منطقه حرم می‌شود و احرام می‌بندد، مُحَرَّم گفته می‌شود. محدودهٔ بیرون حرم را جِلّ نامیده‌اند (به خلیل‌بن احمد؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور، ذیل واژه). حرمت و قداسیت حرم مکه قدمتی طولانی دارد. بنا بر حدیثی منقول از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، این منطقه از زمان خلقت آسمانها و زمین حرم شده و بر پایهٔ حدیثی دیگر، ذُخْوَ الارض* (گسترش زمین) از حرم مکی صورت گرفته است (به فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۱؛ حرعاملی، ج ۱۳، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ برای احادیث دیگر دربارهٔ منشأ و مراد از حرم بودن مکه به ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۷؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۶؛ کلینی، ج ۴، ص ۱۹۵-۱۹۷؛ حرعاملی، ج ۱۳، ص ۲۲۱، ۲۲۴).

برخی مفسران به استناد حدیثی از پیامبر اکرم که در آن حرم شدن مکه را به حضرت ابراهیم نسبت داده‌است - بر آن‌اند که پیش از حضرت ابراهیم، مکه مانند سایر سرزمینها بود و پس از رسالت آن حضرت و دعای او برای آنکه مکه سرزمینی امن باشد (بقره: ۱۲۶؛ ابراهیم: ۳۵)، حرمت و قداسیت یافت. برخی دیگر گفته‌اند که دعای ابراهیم تنها برای در امان بودن این سرزمین از حوادثی مانند خشکالی و قحطی و زلزله بود و پیش از آن نیز آنجا محترم و مقدس بود (محمّدبن جریر طبری، ج ۱، ص ۵۲۲؛ طوسی، التبیان، ج ۱، ص ۴۵۶؛ طبرسی، ج ۱، ص ۳۸۷). شماری نیز احتمال داده‌اند که با دعای حضرت ابراهیم، حرمت حرم پس از مدتی مهجور بودن، احیا شده یا پس از رسالت وی، رعایت کردن حرمت حرم واجب شده است (به محمدبن جریر طبری، همانجا؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۳۹؛ اسدی مکی، ص ۱۸۳).

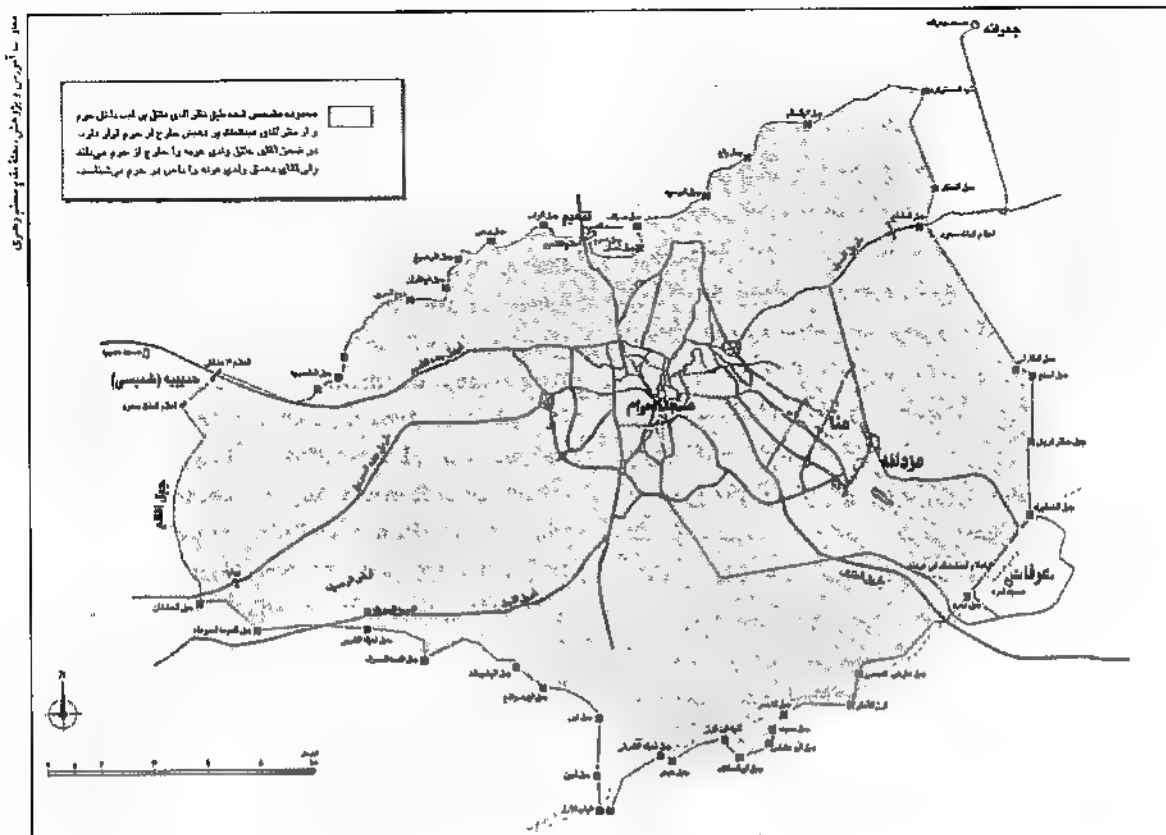
پیش از اسلام، مردم عرب با محدودهٔ حرم آشنا بودند و با

düşünce, vol. 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003; Emre Arslan, "Türkiye'de ırkçılık", in *ibid*; Beşir Aydınzoğlu, "Tanrıdağ'dan Hira dağı'na uzun ince yollar", in *ibid*; Güven Bakrezer, "Nihal Atsız", in *ibid*; Tanıl Bora, "Alparslan Türkeş", in *ibid*; Kemal Can, "Ülkücü hareketin ideolojisi", in *ibid*; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel *et al.*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; Orhangazi Ertekin, "Cumhuriyet döneminde Türkçülüğün çatallanan yolları", in *Modern Türkiye'de siyasi düşünce*, *ibid*; Ali Gevgilili, *Yükseliş ve düşüş*, Ankara 1987; İhsan İplik, *Türkiye yazarları ansiklopedisi*, Ankara 2004; Emre Kongur, *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li yıllarda, Türkiye'nin toplumsal yapısı*, İstanbul 2004; Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), 2005. Retrieved Aug.13, 2008, from <http://www.mhp.org.tr>; Hikmet Özdemir, "Siyasal tarih (1960-1980)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol. 4, İstanbul 1990; Bülent Tanör, "Siyasal tarih (1980-1995)", in *ibid*, vol. 5, İstanbul 1997; Lâtif Uğurtekin, *Gündemdeki MHP*, İstanbul 1999; Artun Ünsal, *Umutları yalnzlığı: Türkiye içi partisi (1961-1971)*, İstanbul 2002; "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları", Secim, 2008, Retrieved Jun. 25, 2008, from <http://www.secim.com>; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حَرَم، محدوده‌ای پیرامون اماکن مقدس اسلامی، به ویژه کعبه. واژه حرم، از ریشهٔ ح-ر-م (به معنای ممنوع بودن)، گاهی به معنای اهل و عیال یک شخص یا محل اقامتشان است، که آنها را از تعرض دیگران حفظ می‌کند (به ابن‌اثیر، ذیل «دعص»؛ ابن‌منظور، ذیل واژه؛ جبریتی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ نیز به حرم‌سرا*). در متون اسلامی، این واژه بیشتر در مورد مکانی گرداگرد اماکن مقدس به کار می‌رود که ورود و حضور در آنها آداب ویژه‌ای دارد. مثلاً واژگان حرم یا حرم‌الله یا حرم مکی معمولاً به منطقه‌ای در حریم خانه کعبه تا محدوده‌ای معین اطلاق می‌شود (به جوهری؛ زبیدی، ذیل واژه). برخی حرم نامیدن محدودهٔ این اماکن را به دلیل محترم بودن آنها یا حرمت انجام برخی کارها در آنها دانسته‌اند (به کردی، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۰۱؛ بروجرودی، ج ۸، ص ۴۲۳).

تعبیر حرم‌الرسول یا حرم نبوی دربارهٔ حرم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مدینه به کار می‌رود. همچنین، ترکیب حرمین شریفین برای اشاره به دو حرم مکه و مدینه



حدود حرم مکی و نشانه‌های آن

حرم، از اقامت در آن خودطاری می‌کردند (فاکهی، ج ۲، ص ۲۵۹، ۳۰۵).

واژه حرم در چند آیه قرآن ذکر شده است که مفسران مراد از آن را در بیشتر موارد، حرم مکی شمرده‌اند. (طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۱۶۵؛ قرطبی، ج ۱۳، ص ۳۶۴؛ طباطبائی، ج ۶، ص ۲۷۱). شماری از مفسران مراد از مسجدالحرام و مقام ابراهیم و کعبه و مکه را در برخی آیات، محدوده حرم دانسته‌اند (جصاص، ج ۱، ص ۸۸، ج ۲، ص ۲۵۳، ۳۱۷؛ شریفرخی، ص ۱۸۰؛ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۴۴۶، ج ۸، ص ۱۶۵؛ زرکشی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۶؛ طباطبائی، ج ۳، ص ۳۱).

در آیات متعدد (از جمله قصص: ۵۷؛ عنکبوت: ۶۷)، سرزمین یا حرم مکه امن خوانده شده است (حَرَمًا آمِنًا). در شماری از آیات، دعای حضرت ابراهیم علیه السلام برای اینکه خداوند سرزمین مکه را امن قرار دهد، ذکر شده است (سجده بقره: ۱۲۶؛ ابراهیم: ۳۵). در آیه ۱۲۵ سوره بقره، وصف امن برای «الْبَيْتِ» آمده که برخی مفسران مراد از آن را حرم مکه دانسته‌اند.

خودداری از جنگ و خونریزی و قصاص قاتلان در محدوده حرم، به پیروی از سنت حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام، حرمت آن را نگاه می‌داشتند. و از این رو مکه را بَنَیَّ (جایی که گردن مستمگران را می‌شکند)، بَنَاسَة (جایی که فاسقان و کافران را از خود می‌راند) و صلاح (محل امن) نیز می‌نامیدند (ابن هشام، قسم ۱، ص ۱۱۴؛ ماوردی، ص ۲۴۶. ۲۴۸؛ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۲۲؛ ابن جوزی، ج ۲، ص ۳۲۱). برخی اعراب هنگام ورود به حرم مکی با این استدلال که در لباس خود مرتکب گناه شده‌اند، آن را درمی‌آوردند و برخی از یهودیان کفشهای خود را به احترام حرم برمی‌کنند. حواریان مسیح علیه السلام نیز هنگام رسیدن به حرم، برای تکریم و بزرگداشت آن، پیاده راه پیمودند (— فاکهی، ج ۲، ص ۱۲۶۷؛ یاقوت حموی، ذیل «الأنواط»؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۱۶۹؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۴۰). قداست منطقه حرم پس از اسلام نیز تداوم یافت. مثلاً صحابیانی پیامبر از ارتکاب گناه در حرم پرهیز و یکدیگر را از آزار دادن و مزاحمت دیگران منع می‌کردند و حتی به علت هراس از شکسته شدن حرمت

ص ۱۲۴؛ جصاص، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۶). شکستن حرمت حرم، موجب تفرین خدا و تمام پیامبران است (سـ ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۵). بنا بر حدیثی، پیامبر اکرم شفاعت خود را برای هیچ‌کزانه‌ای که در حرم بمیرد، تضمین کرده است (سـ کلینی، ج ۴، ص ۲۵۶؛ هاشمی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۳۱۹ سیوطی، ج ۲، ص ۲۵۸).

حدود منطقه حرم از دیرباز معهود بوده است؛ از این‌رو، درباره تعیین محدوده آن احادیث اندکی وجود دارد. طبق یکی از این احادیث، طول و عرض حرم یک پرید* (چهار فرسخ) است و مسجدالحرام در سرکز آن قرار دارد (سـ حرعاملی، ج ۱۲، ص ۵۵۵). بر پایه گزارشهای تاریخی، نخست حضرت ابراهیم علیه‌السلام طبق وحی و با راهنمایی جبرئیل، محدوده حرم را علامت‌گذاری کرد (سـ ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۸؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۳، ۲۷۵؛ کلینی، ج ۴، ص ۱۹۵-۱۹۷؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۶۵۲-۶۵۳). در متون حدیثی و تاریخی، به نشانه‌هایی که محدوده حرم مکه را مشخص می‌کنند، اعلام، انصاب، منار، معالم، آلام و امثال حرم گفته شده است (سـ طوسی، التبیان، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ ابن اثیر، ذیل «علم»، «نور»؛ ابن منظور، ذیل «علم»؛ زبیدی، ذیل «نصب»، «حرم»).

پس از حضرت ابراهیم، اسماعیل علیه‌السلام نشانه‌های حرم را بازسازی کرد. در عصر جاهلیت، عدنان بن آذ و قُصَین بن کلاب به این کار مبادرت کردند. قریش نیز در آغاز بعثت پیامبر نشانه‌های حرم را بازسازی کردند. پس از فتح مکه در سال هشتم، تمیم بن اسد خزاعی و اسود بن خلف قرشی زُهری، به دستور پیامبر اکرم، نشانه‌های حرم را تعمیر و بازسازی نمودند. در ادوار بعد نیز کسانی به دستور برخی خلفا -از جمله عمر بن خطاب (سال ۱۷)، عثمان بن عفان (سال ۲۶)، معاویه بن ابی‌سفیان (حک: ۴۱-۶۰)، عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۶) و مهدی عباسی (حک: ۱۵۸-۱۶۹) - نشانه‌های حرم را بازسازی و تکمیل کردند (سـ ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۶؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۱، ص ۷۲، ۳۶۷، ج ۶، ص ۱۵۰؛ مطر، ص ۱۹). پس از دوره مهدی عباسی، نشانه‌هایی که بر روی کوهها بودند بازسازی نشدند و تنها آنها که در راههای ورودی مکه (یعنی میرهای مدینه، یمن، عراق، طائف، جمرانه و جده) قرار داشتند، مرمت شدند (عبدالملک بن عبدالله بن دهیش، ص ۵۱-۵۲).

در ادوار بعد نیز کسانی به بازسازی یا ساختن نشانه‌های حرم اقدام کردند. از جمله راضی عباسی در ۳۲۵؛ مظفر بن ابوبکر، پادشاه ایوبی، در ۶۱۶؛ ملک مظفر یوسف بن عمر، حاکم

درباره آنکه مراد از امنیت حرم در قرآن چیست، در احادیث و تفاسیر آرای گوناگونی مطرح شده است. برخی مفسران این تعبیر را از بسبب احتیاط و حاکمی از واقعیتی دانسته‌اند که در منطقه حرم وجود دارد. به بیان دیگر، مراد از آن را امنیت تکوینی ذکر کرده‌اند، یعنی در امان بودن منطقه حرم از حوادث ناگوار و عذاب دنیوی و اخروی (سـ شریف‌رزی، ص ۱۸۲، ۱۹۰؛ طبرسی، ج ۲، ص ۷۹۹؛ قرطبی، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲). در برخی احادیث نیز مراد از امنیت حرم، در امان بودن حیوانات آن از صدمه دیدن و شکار شدن به وسیله حیوانات دیگر و نیز کسانی که وارد آنجا می‌شوند، امنیت اهل حرم از قتل و غارت و مصونیت آنان از عذاب الهی در دنیا و آخرت و مانند اینها ذکر شده است (سـ فاکهی، ج ۲، ص ۲۵۲؛ کلینی، ج ۴، ص ۲۲۶، ۵۲۸-۵۳۰؛ اسدی‌مکی، همانجا؛ حرعاملی، ج ۱۳، ص ۳۵).

برخی مفسران مراد از امنیت حرم را امنیت تشریعی و آن را حاکمی از فرمان الهی به رعایت کردن قداسات حرم و احکام مربوط به آن دانسته‌اند. زیرا وقوع حوادث مخفی امنیت، از قبیل جنگ و سیل و زلزله، در این منطقه انکارناپذیر است. البته به نظر آنان، شماری از آیات مزبور ناظر به تشریح احکام مربوط به محدودیتهای حرم در شرایع پیشین، از جمله شریعت حضرت ابراهیم علیه‌السلام، است (سـ جصاص، ج ۱، ص ۸۸-۸۹، ج ۲، ص ۲۷؛ شریف رزی، ص ۶۵، ۱۹۲؛ قرطبی، ج ۴، ص ۱۴۰؛ طباطبائی، ج ۶، ص ۲۷۱، ج ۱۲، ص ۶۹). در برخی احادیث، مراد از امنیت حرم، مصداقی از امنیت تشریعی و احکام مربوط به آن دانسته شده، مانند حرمت شکار حیوانات و سلب امنیت از آنان و حرمت اجرای حدود و قصاص بر جنایتکاری که در خارج از منطقه حرم مرتکب جنایتی شده است (سـ ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ کلینی، ج ۴، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۲؛ حرعاملی، ج ۱۳، ص ۷۵، ۲۲۶). برخی مفسران مُفاد آیه ۹۷ سوره آل عمران را مربوط به ایمن بودن پناهنگان به حرم در زمان پیش از اسلام دانسته‌اند که در اسلام منسوخ شده است (محمد بن جریر طبری، ج ۴، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ شریف‌رزی، ص ۱۸۷؛ قرطبی، ج ۲، ص ۱۱۱، ج ۴، ص ۱۴۰-۱۴۱). بنا بر آیه ۵۷ سوره قصص، نیز خداوند ثمرات تمام سرزمینها را در مکه فیراهم آورده است (سـ طوسی، التبیان، ج ۸، ص ۱۶۵؛ قرطبی، ج ۱۳، ص ۳۰۰).

در احادیث، علاوه بر احکام مربوط به حرم، به ویژگیهایش و آداب حضور در آن اشاره شده است. طبق احادیث، محدوده حرم تا فراز آسمانهای هفت‌گانه و تا فرود زمینهای هفت‌گانه است و تا روز قیامت حرم باقی می‌ماند (سـ ازرقی، ج ۲،

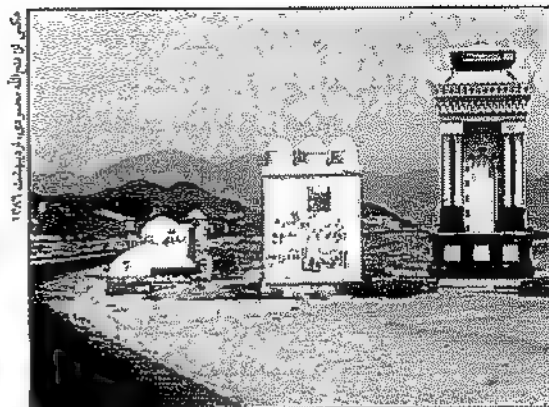
الشرف والأعلام المحيطة به، تأليف عبدالملك بن عبدالله بن دهيش در ۱۴۱۵ است.

در منابع مربوط به نشانه‌های حرم، تنها به فواصل نشانه‌ها در راه‌های اصلی مکه پرداخته شده و میزان آنها، به میل یا ذراع، ذکر شده است (به ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۲۵؛ رفعت‌باشا، ج ۱، ص ۲۲۵؛ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ص ۳۰۱). فاسی (ج ۱، ص ۱۱۱-۱۲۵) اقوال مختلف را در این باره ذکر کرده و علت اختلاف اقوال را امور گوناگونی دانسته است، از جمله اختلاف نظر درباره مبدأ اندازه‌گیری فواصل (که به نظر برخی درهای مسجدالحرام بوده است و به نظر شماری دیگر دروازه مکه، مانند باب الشیخه)، اختلاف نظر درباره طول دقیق هر میل و ذراع، و دقت‌کردن یا نکردن در اندازه‌گیری با طناب و در نظر گرفتن پستی و بلندی زمین.

عبدالملك بن عبدالله بن دهيش (ص ۳۰۱-۳۰۴) نشانه‌های حرم را ۹۳۴ عدد تخمین زده است. بیشتر این نشانه‌ها بر ۴۵ کوهی که مکه را احاطه کرده است قرار دارد، زیرا علاوه بر اینکه مشاهده اعلام موجود در بلندیها آسان‌تر است، ساختن آنها در زمینهای هموار، به دلایلی از جمله شنی بودن زمین، آنان را در معرض تخریب قرار می‌دهد. فاصله نشانه‌ها از یکدیگر پنجاه تا دویست متر است. عبدالملك بن عبدالله بن دهيش (ص ۸۴) فاصله آنها را تا مسجدالحرام با واحد متر محاسبه کرده است. مصالح به کار رفته در نشانه‌های نوساز، سنگ مرمر و سیمان و در نشانه‌های قدیمی، سنگ و گچ است. طبق محاسبات او (همانجا)، مساحت حرم مکه ۵۵۰۳۰۰ مترمربع است (برای آگاهی از مکان نشانه‌ها و مشخصات تفصیلی آنها به همان، ص ۹۱-۲۹۸).

در فقه برای حرم مکی احکام خاصی مقرر شده که گاه خصائص الحرم نامیده شده و برخی منابع احکامی را که از نوع ممنوعیت است، مَحْظُورَاتُ الْحَرَمِ نامیده‌اند (به ماوردی، ص ۲۵۹؛ کاسانی، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ابن‌ظهير، ص ۱۶۹؛ نراقی، ج ۱۳، ص ۲۹۷)؛ البته بیشتر فقها این احکام را به‌طور پراکنده در بخشهایی مانند نماز، حج، حدود و کفارات مطرح کرده‌اند.

برخی از مهم‌ترین احکام خاص حرم مکی عبارت‌اند از: ۱) جایز نبودن سکونت غیرمسلمانان در حرم طبق نظر تمامی فقها، و نیز حرمت ورود آنان به منطقه حرم به نظر همه فقها به جز ابوحنیفه (به طوسی، التیان، ج ۵، ص ۲۰۰؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۹). ۲) وجوب احرام بستن برای مسلمانانی که در هر موقع از سال قصد ورود به مکه را دارند در یکی از میقاتها، مگر برای کسانی که به‌طور مکرر به این منطقه تردد دارند؛ مانند



نقشه‌ای از نشانه‌های حرم مکی، حدیثیه (شمسی)

یمن، در ۶۸۳؛ قایتبای محمودی، از پادشاهان چرکهای مصر، در ۸۷۴؛ سلطان احمدخان اول عثمانی در حدود ۱۰۲۳؛ شریف‌زیدین محسن، امیر مکه، در ۱۰۷۳؛ و سلطان عبدالعزیز اول عثمانی در ۱۲۶۲ (فاسی، ج ۱، ص ۱۱۰۷؛ ابن‌فهد، ج ۲، ص ۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱۷؛ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ص ۵۲-۵۵).

بازسازی نشانه‌ها در دوران آل‌سعود نیز ادامه یافت. عبدالعزيز، مؤسس سلطنت سعودی، در ۱۳۴۳ دو نشانه موجود در مسیر جده و پس از او، پسرش سعود در ۱۳۳۶/۱۳۷۶ ش دو نشانه در منطقه شمسی، در ۱۳۳۷/۱۳۳۷ ش دو نشانه در مسیر طائف و در ۱۳۸۳/۱۳۴۲ ش نشانه‌هایی را در سمت عرفه بازسازی یا بنا کردند. همچنین خالد بن عبدالعزيز دو نشانه در مسیر طائف و دو نشانه در مسیر قدیمی جده ساخت و فهد بن عبدالعزيز در ۱۴۰۴/۱۳۶۲ ش دو نشانه جدید در وادی تنعیم بنا کرد (کردی، ج ۱، جزء ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ص ۶۲۰-۶۲۱). در سالهای ۱۳۸۰/۱۳۳۹ ش، ۱۳۸۴/۱۳۴۳ ش و ۱۴۰۰/۱۳۵۹ ش گروههایی از صاحب‌نظران برخی نشانه‌های حرم را بررسی کردند (عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، ص ۶۳).

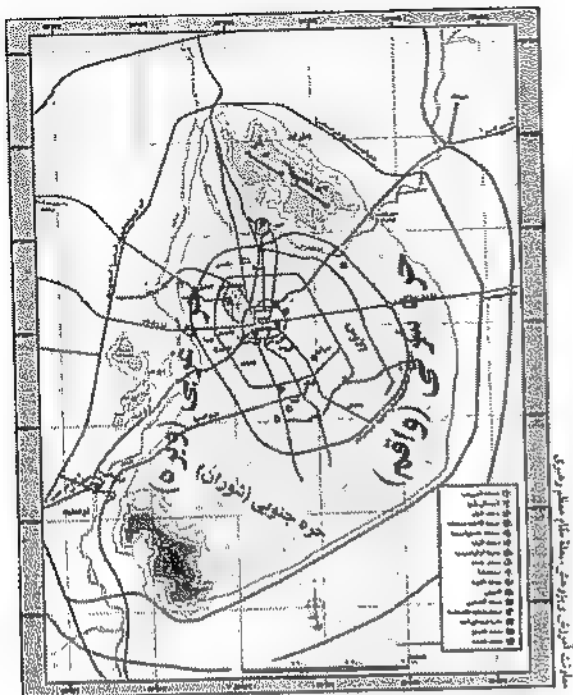
برخی مورخان متقدم درباره محدوده حرم مکه به بحث و بررسی پرداخته‌اند، از جمله محمد بن عبدالله ازرقی (متوفی ۲۵۰) در اخبار مکه و ما جاء فیها مِنَ الْأَثَرِ، محمد بن اسحاق فاکهی (متوفی ۲۷۲) در اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه و نیز مورخان دوره‌های بعد، مانند احمد بن عبدالله طبری (متوفی ۶۹۴) در التفری لقا حید أم القرى، محمد بن احمد فاسی مکی (متوفی ۸۳۲) در شیفاء القرام بأخبار البلی الحرام، و ابراهیم رفعت‌باشا (متوفی ۱۲۵۳) در میزاة الحرمین. اما کامل‌ترین اثر مکتوب درباره نشانه‌های حرم مکی، کتاب مصور الحرم المکی

شده و به حرم پناه آورده است (به استناد قرآن به آل عمران: ۹۷) و اعمال برخی محدودیتها درباره او به نظر فقهای برخی مذاهب اسلامی، از جمله غذا ندادن به وی و خودداری از معامله با او، به منظور وادار کردنش به خروج از حرم و اجرای حد الهی در خارج از حرم، به نظر حنفیان و فقهایی شیعه، جنایتکار در حرم، به سبب شکستن حرمت آن، از این مصونیت برخوردار نیست (به ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ ابن عابدین، ج ۲، ص ۲۵۶؛ خویی، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ قس زحیلی، ج ۳، ص ۳۳۰). (۱۰) افزایش دیه در قتل عمد یا غیر عمد که در حرم صورت گرفته باشد، به میزان یک سوم دیه کامل (کلینی، ج ۴، ص ۱۳۹؛ جصاص، ج ۲، ص ۲۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۲۳؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۹). (۱۱) حرمت دفن مشرکان در منطقه حرم. شافعیان خارج کردن جسد مشرک را از حرم نیز لازم دانسته‌اند (به شافعی، ج ۴، ص ۱۸۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۳۷؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۳۰). (۱۲) حرمت خرید و فروش یا اجاره خانه‌های حرم مگر به طور کلی یا در موسم حج، به نظر برخی فقها، به استناد آیه ۲۵ سوره حج و احادیث (به ابن قدامه، ج ۴، ص ۲۰۱۹؛ خطّاب، ج ۷، ص ۵۴۶؛ ابن عابدین، ج ۶، ص ۷۱۱؛ قس نووی، ج ۹، ص ۲۵۰؛ مقدس اردبیلی، زیادةالبیان، ص ۲۲۱).

بیشتر فقها، با استناد به احادیث، ارتکاب برخی محرمات حرم را موجب پرداختن کفاره دانسته‌اند، هر چند درباره میزان آن اختلاف نظر وجود دارد (به نووی، ج ۷، ص ۴۹۰-۴۹۱، ۴۹۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۶۶-۲۶۷، ۳۶۷-۳۷۷، ۳۷۸؛ ج ۸، ص ۲۵، ۴۲؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۱۷-۱۳). شماری از فقهای اهل سنت تنها به حرمت تکلیفی قائل شده و ثبوت کفاره را نپذیرفته‌اند (ابن رشد، ج ۱، ص ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۲۲). علاوه بر ممنوعیتهای شرعی که بر حضور در حرم مترتب است، ممنوعیتهای الزاماتی نیز برای کسانی که برای حج یا عمره احرام می‌بندند، مقرر شده است (به احرام*).

بر پایه احادیث، به سبب قداست ویژه حرم مکی، کبیر گنامان و پاداش کارهای نیک در آن مضاعف است. حتی نیست انجام دادن گناه در حرم موجب مؤاخذه الهی است. در مقابل، بر انجام دادن برخی کارهای خیر و عبادات (مانند تلاوت قرآن، نماز خواندن و روزه گرفتن) در منطقه حرم تأکید شده و بنابر حدیثی، ثواب آن صد هزار برابر اماکن دیگر است (به ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۲؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۶۶؛ فاسی، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲). فقها، به استناد احادیث، ورود به حرم با پای پیاده و بدون کفش، غسل کردن و وضو گرفتن پیش از ورود به حرم و پس از خروج از حرم، خوشبو ساختن

راندگان، شافعیان احرام را مستحب دانسته‌اند (به طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۵؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۴۴۱؛ خطیب شربینی، ج ۱، ص ۲۷۶؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۷؛ نیز به [خرام*]). (۳) حرمت کشتن حیوانات، به جز حیوانات اهلی (مانند شتر و گاو و گوسفند) و جانوران آزار رساننده (مانند عقرب و مار و افعی) در منطقه حرم (به شریفی، ص ۱۸۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۷۳-۲۷۷، ۲۷۸؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۸-۳۲۹). (۴) ممنوع بودن شکار جانوران زمینی یا راهنمایی شکارچیان و آسیب رساندن به گیاهان در محدوده حرم، به استناد آیات (از جمله مائده: ۹۶) و احادیث (به حرّعاملی، ج ۱۲، ص ۵۵۲-۵۵۷)؛ البته فقهای مذاهب مختلف مواردی را استثنا کرده‌اند، از جمله میوه درخت خرما، انواع سبزی، گیاه انجیر (کاه مکه) و هر چیزی که انسان می‌کارد و پرورش می‌دهد (به کاسانی، ج ۲، ص ۴۴۶، ۴۵۰-۴۵۲؛ نووی، ج ۷، ص ۴۹۵-۴۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۷۱، ۲۸۲، ۳۶۹-۳۶۴، ج ۸، ص ۲۵؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۸؛ نیز به صید*). (۵) حرمت خوردن گوشت حیوانی که به گونه‌ای نامشروع در محدوده حرم شکار شده است (به علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۹۰؛ دسوقی، ج ۲، ص ۷۸). (۶) حرمت جنگ و خون‌ریزی در منطقه حرم (به ماوریدی، ص ۲۶۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳) و نیز ممنوع بودن حمل اسلحه به نظر برخی فقها (به نووی، ج ۷، ص ۱۴۷۱؛ کاشف الغطاء، ج ۲، ص ۴۵۶). هنگام فتح مکه (سال هشتم هجرت)، خداوند به پیامبر اکرم تنها برای ساعتی اجازه نبرد داد. طبق احادیث و نیز گزارشهای تاریخی، تصمیم قطعی امام حسین علیه السلام برای خروج از مکه و حرکت به سوی کوفه، در روز هشتم ذیحجه - که آغاز موسم حج است - پیشگیری از ریخته شدن خون ایشان در منطقه حرم و شکستن حریم آن به دست مأموران خلیفه اموی بود، که دستور داشتند در یک غائله و با استفاده از ازدحام حاجیان امام را به قتل برسانند (به یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۹؛ ازرقی، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۶؛ فاکهی، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۶۳۵؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۸۵). (۷) ممنوع بودن خارج کردن ریگ و سنگ از محدوده حرم به نظر برخی فقهای شیعه و اهل سنت (به کاسانی، ج ۲، ص ۴۵۳؛ شهید اول، ج ۱، ص ۲۷۳). بیشتر شافعیان وارد کردن سنگ و خاک را از منطقه حرام به حرم نیز مکروه شمرده‌اند (فاسی، ج ۱، ص ۱۳۸). (۸) حرمت یا کراهت برداشتن اشیای گمشده در محدوده حرم (به علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۴۲؛ حرّعاملی، ج ۱۳، ص ۲۵۹-۲۶۲؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۹). (۹) ممنوعیت اجرای حد و قصاص در مورد کسی که در خارج از حرم مرتکب جنایت



حدود حرم نبوی و نشانه‌های آن

هر چهار طرف معرفی شده است (طوسی، ۱۳۷۶ ش، ج ۶، ص ۱۳؛ نووی، ج ۷، ص ۴۸۹؛ هیشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۴). طبق حدیثی دیگر که هم شیعه و هم اهل سنت نقل کرده‌اند - حرم نبوی میان دو زمین پوشیده از سنگ سیاه (ما بین لبتینها)، در مشرق و مغرب مدینه، قرار دارد (سه کلینی، ج ۴، ص ۵۶۴؛ نووی، ج ۷، ص ۴۸۷؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۶۷۰-۶۷۱). فقهای شیعه حدود حرم نبوی را طبق احادیث، از کوه غیر (یا عایر) تا کوه و غیر دانسته‌اند (سه ابن ادریس حلی، ج ۱، ص ۱۶۵۱؛ بحرانی، ج ۱۱، ص ۳۰۲؛ نجفی، ج ۲۰، ص ۱۷۶-۱۷۵ خلیفانی، ج ۵، ص ۵۱۲)، اما برخی از فقهای اهل سنت، به استناد احادیثی دیگر، مرز این حرم را از کوه غیر تا کوه نور، که دوازده میل می‌شود، معرفی کرده‌اند. آنان غیر را در میقات و نور را در پشت کوه احد دانسته‌اند (سه ابن قدامه، ج ۳، ص ۳۷۶؛ خطیب شربینی، ج ۱، ص ۵۲۹؛ بهوتی حنبلی، ج ۲، ص ۵۵۱). برخی دیگر، با توجه به وجود کوه نور در مکه، به توجیه احادیث مذکور پرداخته و از جمله احتمال داده‌اند که راویان به اشتباه به جای احد، نور را ذکر کرده‌اند یا نام پیشین احد، نور بوده است (سه نووی، ج ۷، ص ۴۸۶؛ خطیب شربینی، همانجا). همچنین ممکن است مراد پیامبر اکرم فاصله‌ای معادل فاصله دو کوه غیر و نور در مکه بوده یا خود حضرت مجازاً دو کوه موجود در مدینه را غیر و نور نامیده است (سه ابن قدامه، ج ۳، ص ۳۷۰).

دعان و خواندن دعا‌های خاص را مستحب دانسته‌اند (سه علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۷۹؛ خطیب شربینی، ج ۱، ص ۴۷۹؛ حر عاملی، ج ۱۳، ص ۱۹۵-۱۹۸؛ خلیفانی، ج ۵، ص ۴۷۷-۴۷۸). دفن مردگان در حرم نیز مستحب به شمار رفته است (سه حر عاملی، ج ۱۳، ص ۲۸۷).

به نظر بیشتر فقهای امامی و مالکی و حنفی، سکونت و مجاورت در مکه، به سبب ضعف ایمان مردم و قصور آنها در بهجا آوردن احکام حرم، کراهت دارد. شافعیان و حنبلیان مجاورت را برای کسی که احتمال ارتکاب کارهای ممنوع در مورد او نمی‌رود، مستحب دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۴۲، ۴۴۷؛ ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۸۷؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۳). ابن اعمال از جمله کارهای مکروه در حرم مکی است: طلب کردن بدهی از مدیون، مگر آنکه مدیون بودن در داخل حرم واقع شده باشد؛ درخواست کردن چیزی از مردم در حرم؛ خواندن شعر؛ و ضرب و شتم خدمتکار (سه ازرقی، ج ۲، ص ۱۳۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۵۶۴-۵۶۵، ج ۱۳، ص ۲۶۵، ۵۵۵).

حرم نبوی، این مکان، حرم مهم دیگری است که بر پایه احادیث و فتاوی فقهای، آداب و احکام خاصی دارد. بنا بر حدیثی، پیامبر اکرم شفاعت اهل مدینه را در روز قیامت برعهده گرفته است (سه ابن حنبل، ج ۶، ص ۳۷۰؛ مسلم بن حجاج، ج ۴، ص ۱۱۳). حنفیان به وجود حرم برای مدینه، به گونه‌ای که احکام خاصی داشته باشد، قائل نیستند (ابن عابدین، ج ۲، ص ۲۵۶؛ رفعت‌باشا، ج ۱، ص ۴۴۷). برخی فقهای معاصر شیعه نیز در حرم بودن مدینه، به گونه‌ای که در مورد مکه تعریف شده است، تردید دارند و این حدیث مشهور پیامبر اکرم را که حرم مدینه به شخص ایشان و حرم مکه به حضرت ابراهیم مستحب است (سه بخاری، ج ۵، ص ۴۰؛ مسلم بن حجاج، همانجا)، به معنای لزوم حفظ حرمت نسبی این شهر یا حرمت مرقد مطهر آن حضرت تفسیر کرده‌اند. این فقها، برای احتیاط، برخی احکام حرم را برای مدینه قائل شده‌اند (سه حکیم، دلیل الناسک، ص ۴۹۳؛ خلیفانی، ج ۵، ص ۵۱۳). برخی مالکیان و شافعیان، از جمله مالک بن انس، با استناد به احادیث مذکور و نیز از آن‌رو که مدینه موطن مهاجران و محل استقرار صحابیان بوده است، حرم نبوی را از حرم مکی برتر شمرده‌اند (سه ابن عابدین، ج ۲، ص ۶۸۸)، ولی بیشتر فقها، جز مرقد حضرت رسول که برترین بقعه عالم معرفی شده است، حرم مکی را برتر شمرده‌اند (سه طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ ابن عابدین، ج ۲، ص ۲۵۶؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۲۳؛ نیز سه مکه؛ مدینه؟).

در برخی احادیث، حدود حرم نبوی به اندازه یک برید از

۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۳۲؛ شهید ثانی، ج ۱، ص ۷۸۷؛ پروچردی، ج ۸، ص ۴۱۱-۴۱۴.

ابن بابویه (۱۴۱۵، ص ۲۶۲) به وجوب قصر در این اماکن قائل شده و آنها را واجد هیچ امتیازی ندانسته است. ظاهراً این نظر مستند به ادله عام و وجوب قصر نماز برای مسافر و نیز احادیثی است که در اماکن چهارگانه نماز قصر را واجب شمرده است (نراقی، ج ۸، ص ۳۰۹)، ولی سایر فقها یا حمل این احادیث بر تقيه (بهرانی، ج ۲، ص ۴۴۱، ۴۴۸، ۴۵۲؛ نراقی، ج ۸، ص ۳۱۰؛ پروچردی، ج ۸، ص ۴۰۶-۴۱۰) و یا استناد بر ادله دیگر این نظر را نپذیرفته‌اند (بهرانی، ص ۱۴۱۵، همانجا؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۵؛ بهرانی، ج ۱۱، ص ۴۴۰-۴۴۲؛ نجفی، ج ۱۴، ص ۲۳۶). شماری از فقها نیز، از باب احتیاط، به شکسته خواندن نماز در این چهار حرم نظر داده‌اند (بهرانی، ج ۴، ص ۴۶۸؛ میرزای قمی، ج ۱، ص ۷۳؛ نجفی، ج ۱۴، ص ۳۳۷؛ بهجت، ص ۵۹۹).

برخی فقهای متقدم، از جمله ابن جنید اسکافی (ص ۸۹-۹۰) و علم‌الهدی (ج ۳، ص ۲۷)، به وجوب خواندن نماز تمام برای مسافر در این چهار مکان و حتی حرم همه امامان شیعه علیهم‌السلام نظر داده‌اند (دربارۀ شمول حکم مذکور به شاهد امامان شیعه به بهرانی، ج ۱۱، ص ۴۳۸، ۴۶۵؛ پروچردی، ج ۸، ص ۴۲۰-۴۲۱). ابن‌ادریس حلی (همانجا)، علاوه بر حرم مکه و مدینه، تنها در حائر حسینی قائل به شمول این حکم شده است. فقهای شیعه این بحث را نیز مطرح کرده‌اند که آیا حکم تخیری مذکور تنها مسجد کوفه و حائر حسینی را دربرمی‌گیرد یا شامل تمام شهر کوفه و کربلا می‌شود (بهرانی، ج ۸، ص ۴۱۴-۴۲۰؛ روحانی، ج ۶، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ نیز برای سایر احکام به پروچردی، ج ۸، ص ۴۲۱-۴۲۶). حنفیان که مانند فقهای امامی به وجوب شکسته خواندن نماز به هنگام مسافرت قائل‌اند - خواندن نماز کامل را در حرم مکی پیروی از پیامبر اکرم شمرده و به سبب مضاعف بودن پادش کارها در حرم، آن را بهتر از خواندن نماز شکسته دانسته‌اند (برای نمونه به کاسانی، ج ۱، ص ۹۱-۹۲؛ ابن‌قدامة، ج ۲، ص ۱۰۷).

احکام و آداب دیگری نیز در منابع فقهی شیعه برای این حریمها و حرم امامان شیعه (مشاهد مشرفه) ذکر شده است، مانند حرمت ورود جُنب و حائض به این مکانها (بهرانی، ج ۱، ص ۲۸۲؛ قس نراقی، ج ۲، ص ۲۹۲)، حرمت نجس کردن آنها و وجوب رفع نجاست از آنها (بهرانی، ج ۱، ص ۸۹-۹۰)، استحباب غسل پیش از ورود به این اماکن، مکروه بودن انتقال مردگان برای دفن به سرزمین دیگر،

مهم‌ترین آداب و احکام حرم نبوی عبارت‌اند از: استحباب ورود با غسل به حرم نبوی؛ استحباب مجاورت در مدینه؛ استحباب روزه گرفتن در برخی ایام هفته؛ حرمت آسیب رساندن به گیاهان و قطع درختان، به‌ویژه نهال درختان، مگر برای تغذیه چهارپایان؛ و حرمت شکار کردن حیوانات (بهرانی، ج ۱، ص ۶۵۲-۶۵۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۳-۲۴۵، ۲۶۱؛ گل‌بگانی، ص ۱۸۷، ۲۱۰؛ زحیلی، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶). برخی فقهای متقدم اهل سنت برای ارتکاب پاره‌ای از محرمات حرم نبوی مجازات ذکر کرده‌اند (بهرانی، ص ۶۷۵-۶۷۶).

حرم امام حسین علیه‌السلام (حائر حسینی) نزد شیعیان بسیار مقدس است. فقها درباره محدودۀ این حرم که دارای احکام فقهی خاصی نیز هست (بهرانی، ص ۱۱۶-۱۱۷) گوناگونی دارند، از جمله محدودۀ مدفن آن حضرت و خاندان و یاران او جز حضرت عباس علیه‌السلام (بهرانی، ص ۱۱۶-۱۱۷) ابن‌ادریس حلی، ج ۱، ص ۳۴۲، تمام شهر کربلا (بهرانی، ص ۴۶۳-۴۶۴)، و روضه مقدس امام حسین (بهرانی، ج ۱۱، ص ۱۱۶-۱۱۷) نراقی، ج ۸، ص ۱۱۶؛ حکیم، مستسک، ج ۸، ص ۱۸۸؛ برای اقوال دیگر به مجلسی، ج ۹۸، ص ۱۱۷؛ بهرانی، ج ۱۱، ص ۴۶۴؛ کلیدار، ص ۲۷؛ نیز به حائر حسینی (*) را جزو این محدوده دانسته‌اند.

در حدیثی منقول از حضرت علی علیه‌السلام، کوفه حرم او خوانده شده است (بهرانی، ج ۴، ص ۵۶۳؛ نیز برای نظر فقها درباره حرم بودن تمام شهر یا فقط مسجد کوفه به پروچردی، ج ۸، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ روحانی، ج ۶، ص ۴۲۸).

از احکام اختصاصی حرم مکی، حرم نبوی، مسجد کوفه و حائر حسینی به نظر مشهور فقهای شیعه، جواز و حتی استحباب خواندن نماز به صورت کامل (اتمام) برای مسافر است، هرچند که خواندن نماز شکسته (قصر) نیز برای او جایز است (بهرانی، ج ۱، ص ۱۴۰۰، ۱۲۴؛ علامه حلی، ۱۲۲۰-۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۳۳؛ شهید ثانی، ج ۱، ص ۷۸۷-۷۸۸؛ حسینی مرعشی، ج ۱، ص ۴۵۳). فقها این اقوال را حاصل جمع احادیثی می‌دانند که بر تأخیر میان قصر و اتمام در مکانهای چهارگانه دلالت دارند و احادیثی که دال بر مطلوب بودن اتمام نمازند (برای نمونه به کلینی، ج ۴، ص ۵۲۴؛ طوسی، ۱۳۷۶ ش، ج ۵، ص ۴۷۰-۴۷۵). در احادیث مذکور، تعبیراتی مانند «حرمین شریفین»، «مکه و مدینه» و «مسجدین» آمده است (بهرانی، ج ۱۱، ص ۴۵۶-۴۵۹) و از این رو، برخی فقها تنها در خود مسجدالحرام و مسجدالنبی حکم مذکور را جاری می‌دانند، نه در تمام قلمرو حرم مکی و حرم نبوی (بهرانی، ص ۱۴۱۲).

مكرر به این مکانها (موسوی عاملی، ج ٢، ص ١٥٢؛ طباطبائی یزدی، ج ١، ص ٣٢٧)، و ممنوع بودن اجرای حد و قصاص در این حرما (ابن ادریس حلی، ج ٣، ص ٣٦٣-٣٦٤؛ قس خویی، ج ٢، ص ١٨٤-١٨٥).

مستابع: علاء بر قرآن؛ آقابزرگ طهرانی؛ ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث والأثر، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد زوی، بیروت ١٣٨٣/١٩٦٣، چاپ الفست قم ١٣٤٤ ش؛ ابن ادریس حلی، کتاب السرائر الحارثی لتحرير الفتاوی، قم ١٣١٠-١٣١١؛ ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ علی اکبر خفاری، قم ١٤٠٢ هـ، المصنوع، قم ١٤١٥؛ ابن جنید اسکافی، مجموعة فتاوی ابن الجنید، تألیف علی بنیه اشتیاردی، قم ١٢١٦؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك والامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ١٩٩٢/١٤١٢؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابة فی تمييز الصحابة، چاپ علی محمد بجاوی، بیروت ١٩٩٢/١٤١٢؛ ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، استنبول ١٩٨٢/١٤٠٢؛ ابن رشد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، چاپ طه عبدالرؤف سعد، بیروت ١٩٨٩/١٤٠٩؛ ابن سعید، الجامع للشرائع، قم ١٢٠٥؛ ابن ظهیر، الجامع اللطیف فی فضل مكة و اهلها و بناء البیت الشریف، مكة ١٣٩٢/١٩٧٢؛ ابن هابین، رد المحتار علی الدر المنثور، چاپ سنگی مصر ١٢٧١-١٢٧٢، چاپ الفست بیروت ١٩٨٧/١٤٠٧؛ ابن فهد، اتحاف الوری باخبار ام القرى، چاپ لایوم محمد شلتوت، مكة ١٩٨٣/١٩٨٢؛ ابن قدامة، المغنی، بیروت دار الکتاب العربی، [ی.تا.]؛ ابن منظور، ابن هشام، التیسرة النبریه، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلی، [بیروت:] دارین کثیر، [ی.تا.]؛ محمد بن عبدالله ازرقی، اخبار مكة و ما جاء فیها من الآثار، چاپ رشدی صالح ملحس، بیروت ١٩٨٣/١٤٠٢، چاپ الفست قم ١٣٦٩ ش؛ احمد بن محمد اسدی مکی، اخبار الکرام باخبار المسجد الحرام، چاپ حافظ غلام مصطفی، بنارس ١٩٧٦/١٣٩٦؛ یوسف بن احمد بحرانی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم ١٣٦٧/١٣٦٢ ش؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی السندی]، استنبول ١٩٨١/١٤٠١؛ مرتضی پروردی، مستند العروة الوثقی، تقریرات دوس آیت الله خویی، ج ٨، [قسم] ١٣٦٧ ش؛ اسماعیل بندادی، هدیه العارفين، ج ٢، دو حاجی خلیفه، ج ٦؛ محمد تقی بهجت، جامع المسائل، قم ١٣٧٨ ش؛ منصور بن یونس بادی، کشف القناع عن متن الاقناع، چاپ محمد حسن شافعی، بیروت ١٩٩٧/١٤١٨؛ عبدالرحمان جبرتی، تاریخ عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، بیروت دار الجیل، [ی.تا.]؛ احمد بن علی جصاص، احکام القرآن، چاپ عبدالسلام محمد علی شافعی، بیروت ١٩٩٤/١٤١٥؛ اسماعیل بن حماد جوهري، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [ی.تا.]، چاپ الفست تهران ١٣٦٨ ش؛ حر عاملی؛ اسماعیل حسینی مرعشی، إجماعیات فقه الشیعة و أصوله الاقوال من احکام الشریعة، ج ١، [قسم] ١٤١٩؛ محمد بن محمد خطاب، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ١٩٩٥/١٤١٦؛ محسن حکیم، دلیل الناسک، چاپ محمد قاضی

طباطبائی، [ی.تا.]؛ مؤسسة المنار، [ی.تا.]؛ هـمو، مستمسک العروة الوثقی، چاپ الفست قم ١٤٠٢؛ محمد بن احمد خطیب شریش، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، مع تعلیقات جویلی بن ابراهیم شافعی، بیروت دار الفکر، [ی.تا.]؛ رضا خلیف، معتمد العروة الوثقی، محاضرات آیت الله خویی، قم ١٤٠٥-١٤١٠؛ خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی منزومی و ابراهیم سامرائی، قم ١٤٠٥؛ ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، قم ١٣٩٦؛ محمد بن احمد دسوقي، حاشیه الدسوقي علی الشرح الکبیر، [بیروت:] دار احیاء الکتب العربیه، [ی.تا.]؛ ابراهیم رفعتی، امرأة الحرین، اثر الرحلات الحجازیه و الحج و مشاعره الدینیة، بیروت دار المعرفه، [ی.تا.]؛ محمد صادق روحانی، فقه الصادق، قم ١٢١٢-١٢١٤؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیری، بیروت ١٩٩٢/١٤١٢؛ وهبه مصطفی زحلی، الفقه الاسلامی و أدلته، دمشق ١٣٠٤/١٩٨٤؛ محمد بن بهادر زوکشی، اعلام الساجد باحکام المساجد، چاپ ابوالوفا مصطفی عراقی، قاهره ١٣١٠/١٩٨٩؛ هـمو، البرهان فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ١٣٠٨/١٩٨٨؛ سیوطی؛ محمد بن ادریس شافعی، الأم، چاپ محمد زهری نجار، بیروت [ی.تا.]؛ محمد بن حسین شریف رضى، حقائق التأویل فی مشابه التنزیل، چاپ محمد رضا آل کاشف الغطاء، بیروت [ی.تا.]، چاپ الفست قم [ی.تا.]؛ محمد بن مکی شهید اول، الدروس الشرعیة فی فقه الامامة، قم ١٤١٢-١٤١٤؛ زین الدین بن علی شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، بیروت ١٤٠٢/١٩٨٣؛ طباطبائی؛ محمد کاظم بن عبدالعظیم طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، بیروت ١٤٠٩؛ طبرسی؛ احمد بن عبدالله طبری، القری لمفاد ام القرى، چاپ مصطفی سقا، بیروت [ی.تا.]؛ محمد بن جریر طبری، جامع؛ محمد بن حسن طوسی، التیسان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب فیسر عاملی، بیروت [ی.تا.]؛ هـمو، تهذیب الاحکام، چاپ علی اکبر خفاری، تهران ١٣٧٦ ش؛ هـمو، کتاب الخلاف، قم ١٢٠٧-١٢١٧؛ هـمو، المبسوط فی فقه الامامة، ج ٢، چاپ محمد تقی کشفی، تهران ١٣٨٧؛ هـمو، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت ١٤٠٠/١٩٨٠؛ عبدالملک بن عبداللّه بن دهمش، الحرم المکی الشریف و الاعلام المحیطة به، مكة ١٤١٥/١٩٩٥؛ حسن بن یوسف علامه حلی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ١٤٢٠-١٤٢٢؛ هـمو، فکرة الفقهاء، قم ١٤١٢-١٤٢٠؛ هـمو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم ١٤١٢-١٤٢٠؛ علی بن حسین علم الهدی، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجائی، رساله ٥٠ جمل العلم و العمل، قم ١٤٠٥-١٤١٠؛ محمد بن احمد فاسی، شفاء القرام باخبار البلد الحرام، چاپ لیم فزاد سید مصطفی محمد ذمبی، مكة ١٩٩٩؛ محمد بن اسحاق فاکهی، اخبار مكة فی قدیم الدهر و حدیثه، چاپ عبدالملک بن عبداللّه بن دهمش، بیروت ١٤١٩/١٩٩٨؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار الفکر، [ی.تا.]؛ ابوبکر بن مسعود کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، چاپ محمد هفناز بن یاسین دویش، بیروت ١٤١٩/١٩٩٨؛ جعفر بن خضر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراه، اصفهان انتشارات مهدی، [ی.تا.]؛ محمد طاهر کردی، للتاریخ القویوم

بیانگر حرمتی است که مسلمانان برای این مکان و نیز ساکنان آن قائل بودندند.

دربارهٔ حرم‌سراهای حکمرانان مسلمان، به‌طور کلی دو دیدگاه در میان محققان معاصر وجود دارد. گروهی برآنند که حرم‌سراها اساساً برای ارضای امیال حاکمان تشکیل می‌شده و هدفی جز برآوردن هوس مردان نداشته است. از نظر ایسان، زندگی زنان حرم یک سره به پوچی، بیهودگی، تنبلی، جلوه‌فروشی و حوادث می‌گذشته است (برای نمونه به شیخ^۲، ص ۲۰۵، که نمونه‌های گوناگونی از دیدگاه‌های مستشرقان را آورده که همگی، به‌زعم او، در صدد القای تصور مذکور از حرم‌سرا هستند؛ نیز به شجاع، ص ۲۹؛ دلریش، ص ۱۸۶، ۲۱۲). در مقابل، گروهی که به نظر می‌رسد متأثر از جنبشهای طرفداری از حقوق زنان در دورهٔ جدیدند، نگاه بدبینانه به حرم‌سراها را ساخته و پرداختهٔ ذهن مستشرقان عصر حاضر می‌دانند و برآنند که این گروه از شرق‌شناسان قصد دارند حرم‌سرا را نماد استبداد شرقی و حاکمان متبد مسلمان و نیز مظهر ظلم و بی‌رحمی به زنان در جامعهٔ اسلامی معرفی کنند. از نظر این گروه، مستشرقان نگاه قلبی، نادرست، معجول و خیالی خویش را از حرم‌سرا، بر همهٔ حرم‌سراهای دورهٔ اسلامی تعمیم داده‌اند (برای نمونه به شیخ، ص ۲۰۵، ص ۵۱؛ ورنارن^۳، ص ۱۷۸-۱۸۴؛ نیز به حبجاری، ص ۲۱۰-۲۱۱). این عده، با بیان نقش برخی مادران، همسران و کنیزان خلفا و پادشاهان مسلمان در مسائل سیاسی و اقتصادی و فرهنگی عصر خویش، درصدد اثبات نقش بسیار مهم تربیتی و آموزشی حرم‌سراها هستند (به شیخ، ص ۲۰۳، ص ۵۵-۴۱؛ همو، ص ۲۰۵، ص ۱۲-۹؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۵۱-۱۴۰). به نظر می‌رسد هر دو گروه در داوری خویش افراط کرده‌اند. در کنار گزارشهایی از رواج فساد و بی‌بند و باری در حرم‌سراها (به ابوالفرج اصفهانی، ج ۵، ص ۲۴۴-۲۴۷؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۲۸۱-۲۹۰ هـ، ص ۱۹؛ شاردن^۴، ج ۴، ص ۱۳۲۰)، انبوهی گزارش نیز از آموزش علوم و فنون گوناگون به ساکنان حرم و نیز نقش مؤثر برخی زنان حرم در مسائل سیاسی و اجتماعی در دست است (به ادامهٔ مقاله). در حرم‌سرا، افزون بر زنان و کنیزان، مادر و دختران و کودکان خلفا و پادشاهان نیز زندگی می‌کردند که نشان می‌دهد هدف از تشکیل این مراکز، تنها برآوردن امیال و هوسهای حاکمان نبوده بلکه انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی نیز وجود داشته است.

احترام و تقدس حرم، در کنار نظارت شدید بر آن، به دلایل

لمكة و بيت الله الكريم، بيروت ۲۰۰۰/۱۴۲۰؛ عبدالحسين كليدار، نغية السبلاء في تاريخ كربلاء، چاپ عادل كليدار، بغداد ۱۹۶۶؛ كليني، محمدرضا كلباكني، مناسك الحج، قم ۱۴۱۳؛ علي بن محمد ماوردي، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، بغداد ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسي، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، چاپ محمد فزاد عبدالباقی، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ فوزيه حنين مطر، تاريخ عمارة الحرم المكي الشريف الى نهاية العصر العباسي الاول، جلد ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد بن محمد بن عبدالمعطي، المصنف، قم ۱۴۱۰؛ احمد بن محمد مقدس اربابلي، زبدة البيان في احكام القرآن، چاپ محمدباقر بهبودي، تهران [بی‌تا.]. همو، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسين يزدي اصفهانی، ج ۳، قم ۱۳۶۲؛ محمد بن احمد سنهاي اسيوطي، جواهر المقود و معين القضاء و الشرفین و الشهود، چاپ مسعد عبدالحاميد محمد سعدني، بيروت ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ محمد بن علي موسوي عاملی، مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۰؛ ابوالقاسم بن محمد حسن ميرزاي قمي، جامع الشتات، چاپ مرتضی رشوي، تهران ۱۳۷۱؛ محمد حسن بن باقر نجفی، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، بيروت ۱۹۸۱؛ احمد بن محمد مهدی نراقی، مستند الشیعة في احكام الشريعة، قم، ج ۶، ۱۴۱۵، ج ۸، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ۱۴۱۷؛ يحيى بن شرف نووي، المجموع: شرح المتهذب، بيروت دارالفكر، [بی‌تا.]. علي بن ابراهيم هيشي، كشف الاستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، ج ۲، چاپ حبيب الرحمان اعظمي، بيروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ همو، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ ياقوت حموي، يعقوبي، تاريخ.

/ مریم حسینی آهق /

حرمت به احکام خمسة

حرم سرا، محلی در قصر خلفا و پادشاهان، ویژه سکونت مادر و همسران و دختران آنها. ساختن حرم سرا در قصر پادشاهان پیشینه‌ای طولانی دارد، از آن جمله حرم‌سرای خسایارشا در مجموعه تخت جمشید است (به تخت جمشید^۵؛ نیز به براسیوس^۱، ص ۴۴، ۴۹). ظاهراً ایجاد حرم‌سرا در دورهٔ اسلامی، به نوعی تحت تأثیر آشنایی خلفا و پادشاهان مسلمان با دولتهای گذشته، از جمله ایران، بوده است (چکسی^۲، ص ۶۰). واژهٔ عربی حرم، که در اصل به معنای اهل خانه و زنان است (به خلیل بن احمد؛ جوهری، ذیل «حرم»)، در منابع عربی و فارسی به معنای محل سکونت زنان نیز به کار رفته است (به همانجاها؛ دهخدا؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیل «حرم»، «حرم‌سرا»). آنچه مسلم است این واژه

سیاسی و امنیتی، موجب شده است که آگاهی دربارهٔ اوضاع درونی و ساختار حرم سرا در دورهٔ خلفای اموی و عباسی و نیز دیگر خاندانهای حکومتگر مسلمان تا حدود قرن دهم، به برخی اشاره‌های پراکندهٔ مورخان و نویسندگان مسلمان محدود باشد. در منابع به اخباری دربارهٔ حرم برخی خلفای اموی و نیز تعدادی از خلفای نخستین عباسی اشاره شده است (برای نمونه - طبری، ج ۸، ص ۲۱۴؛ ابن ابی‌اصیبه، ص ۱۸۵). به سختی می‌توان واژهٔ حرم را در این گزارشها به معنای حرم سرافرض کرد و به نظر می‌رسد که اغلب، خانواده و محارم این خلفا در مدنظرند. از دسته‌های دیگر از گزارشها اجمالاً چنین برمی‌آید که هارون در بغداد و احمد بن طولون (حک: ۲۵۴-۲۷۰) و پسرش خُمارویه در قسطنطنیه دارای حرم‌سرای بزرگی بوده‌اند (مسعودی، ج ۴، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۱۵-۱۶، ۵۷-۵۸)، اما ساختار این حرم‌سراها و چگونگی زندگی زنان در آن ناشناخته است. گزارش مبهم ابوالفرج اصفهانی (همانجا) از حرم هارون نیز نشان می‌دهد که حتی در قرن چهارم، تصویری رمزآلود و افسانه‌ای از این حرم سرا وجود داشته است. شاید اولین گزارشهایی که اندکی ساختار و تشکیلات حرم در آن منعکس شده است، دربارهٔ حرم‌سرای مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵-۳۲۰) باشد (شیخ، ۲۰۰۵، ص ۷۶)؛ گروهی خدام، به ریاست یکی از خواججه‌ها، از دروازه‌های حرم محافظت می‌کردند. ورود به این مجموعه و خروج از آن بسیار سخت بود و افراد و وسایل آنها به دقت تفتیش می‌شدند. مادر خلیفه که لقب افتخاری «السیده» داشت - پاشکوه تمام و خدم و حشم و کنیزان بسیار در بخشی از حرم می‌زیست و ریاست حرم را وی به برخی از کنیزان، که قهرمانه خوانده می‌شدند، واگذار می‌کرد. بنابر روایتی از تنوخی (ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۹)، شخصی با عنوان عریف، سرپرستی گروهی از خدمه را برعهده داشت که هر روز وارد حرم می‌شدند و به نظافت خانه‌های متعددی که ویژهٔ سکونت هریک از زنان بود، می‌پرداختند. مقتدر با عده‌ای از کنیزان خویش، شبها را با غنا و خوش گذرانی در این حرم سپری می‌کرد. گروه زیادی از خادمان سیاه و سفید و عده‌ای حاجب، که هریک وظیفه‌ای خاص داشتند، در حرم مقتدر خدمت می‌کردند (خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۱۹). تخصیص ماهیانه سه هزار دینار برای هزینه‌های این حرم (ص ص ۱۹۵۸، ص ۲۲) حاکی از گستردگی آن است. مادر خلیفه و قهرمانه‌ها از نفوذ سیاسی و اقتصادی زیادی برخوردار بودند. قهرمانه خزانهٔ حرم را در اختیار داشت و مواجب و اوزاق ساکنان حرم را می‌پرداخت (مسکویه، ج ۵، ص ۹۵؛ صابی، ۱۹۵۸، ص ۳۸۱). همچنین رابط میان خلیفه و وررا و سرداران بود و نامه‌های آنان را به خلیفه می‌رساند. گاه

برخی بزرگان، پس از عزل از منصب خویش، نزد قهرمانه‌ها زندانی می‌شدند. حتی گزارشی از به سظالم نشستن یکی از قهرمانه‌ها در دورهٔ مقتدر در دست است (طبری، ج ۱۱، ص ۶۷؛ برای آگاهی بیشتر از نفوذ السیده و قهرمانه‌ها در این دوره - مسکویه، ج ۵، ص ۱۴۱، ۱۷۹، ۲۱۰؛ صابی، ۱۹۵۸، ص ۳۶-۳۷، ۴۸، ۵۴). ولخرجی در حرم سرا و دخالت زنان حرم در امور سیاسی به اندازه‌ای گسترش یافت که در ۳۱۷، شورش بر ضد خلیفه برپا شد و شورشیان خواستار بیرون بردن حرم از دارالخلافه شدند (ذهبی، حوادث و وفیات ۳۰۱-۳۲۰ هـ، ص ۳۷۵).

مسکویه (ج ۵، ص ۲۲۱) در ذکر حوادث ۳۱۵ از دیوان‌الحرم نام برده است. صابی (۱۴۰۶، ص ۷۸، نیز - پانویس ۴) نیز از منصب «الخادم الحرمی الرئاسی» خبر داده که ظاهراً وظیفهٔ او رساندن نامه‌ها به درون حرم بوده است. این آگاهیها، به رغم ابهام و اختصارشان، وسعت حرم‌سراها در این دوره و کثرت مشاغل و مناصب مربوط به آنها را نشان می‌دهند. برای خدمت در حرم سرا و نگهبانی آن از خادمان اخته‌شده‌ای استفاده می‌کردند که استاذ (الخِذْمُ الأستادون)، الطواشیته و گاه زنان‌دار یا «ممام‌دار» نامیده می‌شدند (همان، ص ۱۷؛ قلفشندی، ج ۵، ص ۴۵۹-۴۶۰، ۴۸۹، ج ۶، ص ۱۱۰؛ ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۱۶). حضور گستردهٔ این خادمان و نیز کنیزان در حرم‌سراها، باعث رونق خرید و فروش آنان شده بود، به گونه‌ای که تاجراتی که انحصار تجارت این کالا را در دست داشتند، با آوردن آنها از سرزمینهای دیگر و سپس آموزش و فروش آنها به دربارها، مبالغ هنگفتی از خلفا و حکمرانان دریافت می‌کردند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۳۴۲؛ ابن خلکان، ج ۱، ص ۳۳۲، ۳۵۶؛ قلفشندی، ج ۵، ص ۸۵، ج ۶، ص ۱۵، ۳۱). احترامی که همگان برای حرم قائل بودند موجب می‌شد که با حرم خلفا و حاکمان معزول و شکست خورده نیز رفتاری شایسته شود و حتی برای آنها مقرری وضع گردد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۳۶؛ تاریخ سیستان، ص ۲۸۴). با این حال، از مصادرهٔ حرم‌سرای الراد شکست خورده و تقسیم ساکنان آن میان یاران فردِ پیروز، گزارشهایی در دست است (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۶۵، ۳۸۰).

دربارهٔ حرم‌سراهای دورهٔ عثمانی، صفوی، قاجار و مغولان هند آگاهیهای نسبتاً گسترده‌ای وجود دارد.

ساختمان حرم‌سراها، که اغلب در کاخهای سلطنتی قرار داشت، با دیوارهای بسیار بلند محافظت می‌شد و متشکل از چندین حیاط تو در تو، با تالارها و اتاقهای گوناگون بود. در هند این بناها را «محل»، «مبستان اقبال» یا «مبستان خاص» می‌خواندند (علامی، ج ۱، ص ۲۶؛ جهانگیر، ص ۲۲۱).

عناوین تشریفاتی بود (به دلالات^۷، ص ۹۶؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۴؛ الدولة العثمانية، ج ۱، ص ۱۵۶؛ مکرجی، ص ۲۶-۲۷). برخی از این زنان در دوره قاجار چنان نفوذی یافتند که علاوه بر خزانهداری حرم، دربار و تشکیلات جداگانه‌ای برای خویش فراهم ساختند (به احمد میرزا قاجار، ص ۱۹-۱۸؛ فوریه^۸، ص ۱۱۶؛ شیل^۹، ص ۷۳).

همسران غیردائم یا سیغهای شاه در مرتبه بعد قرار داشتند. به نظر می‌رسد درباره تعداد این زنان در منابع، مبالغه شده است (برای نمونه به علامی، ج ۱، ص ۲۶، که تعداد این زنان را در حرم مغولان هند پنج هزار نفر ذکر کرده است؛ نیز برای تعداد زنان حرم سرای فتحعلی شاه قاجار به صدیق الممالک، ص ۵۵؛ درویش^{۱۰}، ج ۱، ص ۱۲۳). تعداد زیادی کنیز به زنان سه‌گانه مذکور خدمت می‌کردند. عده‌ای رقاصه نیز، برای رونق بخشیدن به جشنها و مهمانیهای حرم‌سرا، معمولاً در بخشی از حرم سکونت داشتند. در صورت درگذشت سلطان، حرم وی به صورت جداگانه در گوشه‌ای از حرم سرای شاه بعدی نگهداری می‌شد (به شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۳؛ نخستین سیاحتها در هند، ص ۱۸۶).

پیوستن زنان به حرم‌سرا، علاوه بر افزودن خواهی سلطان، گاه دلایل سیاسی و اجتماعی نیز داشت. معمولاً سعی می‌شد دخترانی از حکمرانان ایالت‌های مختلف، خانهای بزرگ، درباریان و طبقات متنفذ از گوشه و کنار کشور و حتی زنانی از بستگان حکمرانان همسایه، در حرم حضور داشته باشند (به علامی، همانجا؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۵؛ کاساگوفسکی^{۱۱}، ص ۱۶۱). زیرا این پیوند خویشاوندی میان خاندان سلطنتی و گروه‌های مذکور، زمینه وفاداری به حکومت مرکزی را فراهم می‌ساخت. به علاوه، حضور یک زن در حرم‌سرا، باعث نفوذ خانواده وی در دربار و بهره‌مندی از منافع اقتصادی و اجتماعی آن می‌شد، حتی برخی بستگان وی به مناصب و مشاغل مهم گماشته می‌شدند (اوزون چارشیلی^{۱۲}، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۲۸؛ پولاک، ص ۱۶۲). به همین دلیل خانواده‌ها برای پیوستن دختر خویش به حرم تلاش می‌کردند و علاوه بر تقدیم آنها به سلطان (به کمپفر، ص ۱۸۲؛ پولاک، همانجا؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۷، ۲۴-۲۵)، گاه با پرداخت رشوه به خواجه‌سرایان، مقدمات ورود دختر خویش را به حرم‌سرا فراهم می‌ساختند (به مستوفی، ج ۱، ص ۳۷۹). در عین حال، از بردن اجباری برخی دختران به حرم‌سرا نیز گزارشهایی در دست است (به کمپفر، ص ۵۲).

۲۲۹؛ مکرجی^۱، ص ۲۷-۳۰). ساکنان حرم، بانوجه به مرتبه خویش و میزان محبوبیت نزد سلطان، یکی از این حیاطها یا یک یا چند اتاق را در اختیار داشتند. حیاطها دارای درختان متعدد، باغچه‌ها، فواره‌ها و آلاچیلهایی برای تفریح زنان بود (نخستین سیاحتها در هند^۲، ص ۱۵۱؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۱). کمپفر^۳ (ص ۱۷۹-۱۸۱) که به هنگام تعمیر حرم سرای صفوی و خالی بودن آن از شاه و زنان، بخشی از حرم‌سرا را دیده، از کلاه‌فرنگیها، خانه‌ها، گردشگاهها و حیاطهای زیبایی که با طاق‌نماها و سنگها و فرشهای قیمتی تزیین شده بودند، سخن گفته است. مفصل‌ترین توصیف از ساختمان حرم سرای صفوی، از آن شاردن است. به گفته وی (ج ۴، ص ۱۴۵۲-۱۴۵۶)، حرم چهار محوطه داشت. در محوطه اول، که بخش اصلی حرم بود، چهار عمارت مهمانخانه، فردوس، آینه‌خانه و دریاچه واقع بود. این محوطه بین ۱۵۰ تا ۱۸۰ عمارت داشت. عمارت‌های محوطه دوم مخصوص سکونت شاه بود و نهرهای روان و چند استخر نیز داشت. در محوطه سوم پسران بزرگ شاه سکونت داشتند و محوطه چهارم به زنان و خواجه‌سرایان پیر و ناپایان اختصاص داشت. در حرم‌سرای این دوره همه نوع امکانات رفاهی یک شهر فراهم بود و زنان هیچ نیازی به بیرون از حرم نداشتند (به همان، ج ۴، ص ۱۳۱۳؛ مکرجی، ص ۱۶-۱۷)، حتی در حرم عثمانی، بیمارستانی مخصوص زنان (جاریه‌آلر خسته خانه‌سی) ساخته شده بود (به بیمارستان^۴).

زنان ساکن حرم دارای سلسله مراتب بودند. مادر سلطان، بانوی نخست حرم به شمار می‌رفت و اعتبار و نفوذ زیادی در حرم و بیرون از آن داشت. وی در بخش جداگانه‌ای در حرم می‌زیست و خواجه‌سرایان و کنیزان بسیاری در خدمت داشت (به سانسون^۵، ص ۷۶؛ کمپفر، ص ۱۸۳؛ نخستین سیاحتها در هند، ص ۱۶۴؛ الدولة العثمانية، ج ۱، ص ۱۵۵؛ پولاک^۶، ص ۱۶۴؛ پیرس^۷، ص ۱۳۷-۱۳۸). او اغلب به صورت پنهان با وزیران و صاحبان مناصب مهم در ارتباط بود.

پس از مادر سلطان، گاه برخی زنان خاندان سلطنتی، چون دختران و محارم شاه، قرار داشتند (به مکرجی، ص ۲۰)، اما در اغلب حرم‌سراها، همسران دائم شاه در مرتبه بعدی بودند. این زنان، که بیش از چهار نفر نبودند، بانوجه به میزان محبوبیت نزد شاه، در حرم قدرت و اعتبار داشتند. برترین آنان، که پس از ملکه مادر قرار می‌گرفت، در حرم عثمانی «قادی‌الهندی» (به خاتون^۸) و در ایران سرکلی نامیده می‌شد و دارای القاب و

1. Mukherjee

2. *Early travels in India*

3. Kaempfer

4. Martin Sanson

5. Jakob Eduard Polak

6. Pearce

7. Pietro Della Valle

8. Joannes Fauvrie

9. Mary Leonora Sheil (Woulfe)

10. Drouville

11. Vladimir Andreievich Kosogovskii

12. Uzunçarşılı

بر تعداد زنان ساکن در حرم سرا دائماً افزوده می شد (بیرای نمونه به اعتمادالسلطنه، ص ۳۴۰). از طرف دیگر، شاه گاه برای تنبیه برخی زنان یا تشویق یکی از امرا و سرداران خویش و نزدیک ساختن رؤسای قبایل به خود، یکی از زنان ساکن حرم را به عقد آنها دمی آورد و به این ترتیب به تصفیه زنان حرم می پرداخت (تاورنیه^۱، ص ۵۱۸؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۸؛ کمپفر، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ احمد میرزا قاجار، ص ۳۹، ۱۶۹).

کلیه خدمات حرم سرا و نیز نگهداری از حرم و تأمین امنیت آنها برعهده خواجهسرایان بود. این گروه به دو دسته تقسیم می شدند: دسته اول خواجهسرایان سفید بودند که وظیفه اصلی آنها نگهداری از حرم بود. این گروه حق نزدیک شدن به زنان را نداشتند و فقط خدمات بیرونی حرم سرا را انجام می دادند (تاورنیه، ص ۶۲۹؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۹). رئیس خواجهسرایان سفید، «ایشیک آقاسی باشی حرم» و در عثمانی «آغا باب السعاده» نام داشت. وی که فردی پیر و محترم بود از میان خواجهسرایان معتمد برگزیده می شد و در دربار نفوذ و اعتبار فراوانی داشت (میرزاسمیعا، ص ۱۸، ۲۷؛ نصیری، ص ۳۰-۳۱؛ بیات، ص ۳۷۳؛ *الدولة العثمانية*، ج ۱، ص ۱۶۲).

دسته دوم خواجهسرایان سیاه بودند که در درون حرم مراقبت از زنها و انجام دادن کارهای گوناگون آنان را برعهده داشتند. این گروه که اغلب از هندوستان، سواحل بنگال یا آفریقا خریداری می شدند (شاردن، ج ۴، ص ۱۳۳۱) - اجازه داشتند هر جای حرم سرا را که بخواهند بازرسی کنند و به تعبیر کمپفر (ص ۱۸۰)، همچون «خفکش» هریک از اهل حرم را غافلگیر و در کار وی تجسس کنند. آموزش آداب و رسوم حرم به تازه واردان و تعلیم برخی علوم و فنون نیز از وظایف خواجهسرایان سیاه بود (همان، ص ۱۸۳-۱۸۴). میرزاسمیعا (ص ۱۸) رئیس این گروه را «ویش سفید» حرم نامیده است. این شخص که «خواجهباشی»، «داروغه» و در حرم عثمانی «آغادارالسعاده» خوانده می شد (شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۴-۱۳۱۵؛ پولاک، ص ۱۶۱؛ *الدولة العثمانية*، همانجا)، پیروغلامی زشت و درشت خو بود که بر همه امور داخلی حرم نظارت داشت و زمان حضور شاه در حرم، رابط میان وی و بیرون از حرم سرا بود (نصیری، ص ۱). این شخص، به سبب تقرب به سلطان و نفوذش در میان زنان حرم، از قدرت زیادی در دربار و مسائل سیاسی برخوردار بود، به گونه ای که قدرت او را با وزیر برابر دانسته اند (شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۵؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۲). در حرم سرای شاه سلیمان اول صفوی، در شورایی مرتب از شاه و ملکه مادر و چند تن از خواجهسرایان

سیاه، تصمیمات مهم گرفته می شد (کمپفر، ص ۱۸۵).

محافظت از زنان، هنگامی که برای تفریح یا سفر از حرم سرا بیرون می رفتند، نیز برعهده خواجهسرایان بود. زنان با پوششی کامل و برشت چهارپایان، در هودج و اغلب شبانه، حرکت می کردند، با این حال یک روز قبل از خروج، قرقچیا شهر و مسیر عبور را قرق می کردند و هیچ فرد مذکر با نفی اجازه نداشت در شهر بماند یا در مسیر حرکت زنان قرار گیرد. اگر مردی، به هر دلیل، از مسیر قرق دور نمی شد یا اتفاقاً با حرم برخورد می کرد، خواجهسرایان به شدت او را می زدند و حتی ممکن بود کشته شود (شاردن، ج ۴، ص ۱۳۲۵-۱۳۲۹؛ کمپفر، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ فووریه، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۴۰؛ مکرچی، ص ۲۵۰-۲۵۴).

گروهی از زنان نیز در حرم عهده دار کارهای گوناگون بودند، از جمله تهیه قهوه و قلیان برای شاه، نگهداری لباسهای وی، حمل آفتابه برای او و چاشنی گیری (احمد میرزا قاجار، ص ۱۸۹؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۲۱؛ دلریش، ص ۱۹۵-۱۹۶). به گفته علامی (همانجا)، حتی نگهداری از اتاقهای حرم و مراقبت از ساکنان نیز، در دوره مغولان هند، برعهده گروهی از زنان مسلح به تیروکمان و خنجر بود (نیز به مکرچی، ص ۳۸-۳۹). در دوره قاجار، مراقبت از زنان حرم سرا و نظارت بر آنان برعهده چند زن با عنوان «سرخانم» بود که هریک خواجهسرایانی تحت امر خویش داشتند (مستوفی، ج ۱، ص ۳۸۶). یکی از مناصب مهم حرم که به برخی از زنان سپرده می شد خزانه داری یا صندوق داری بود. خزانه دار، که در هند تحویلدار نیز خوانده می شد (علامی، ج ۱، ص ۲۶)، مسئول محاسبه هزینه های حرم و پرداخت حقوق و مقرری زنان بود و ساکنان حرم درخواستهایشان را از طریق وی به سلطان تقدیم می کردند (احمد میرزا قاجار، ص ۲۴؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۸-۱۹). در حرم سرای عثمانی، خزانه دار اعتباری همپای وزیر داشت و حتی یکی از مهرهای سه گانه سلطان در دست وی بود. وی لباسی ویژه و مجلل می پوشید و سلطان برای او احترام زیادی قائل بود. او حتی اجازه داشت هنگامی که سلطان استراحت می کند، برای بیان عرایض خویش، وارد اتاق او شود. گاه ریاست تشریفات حرم نیز به یکی از زنان سپرده می شد (ماجده صلاح مخلوف، ص ۱۹-۲۱).

بدیهی است که زنان ساکن حرم سرا، زندگی روزانه خویش را با پرداختن به برخی کارها و سرگرمیها سپری می کردند. یکی از کارهای اصلی آنان یادگیری علوم و فنون گوناگون بود، از جمله خواندن و نوشتن، قرائت و حفظ قرآن، فراگیری احکام

برای تهیه هزینه این مؤسسه‌ها و کمک به فقیران و یتیمان، از مشغله‌های عمده برخی زنان ثروتمند حرم، به‌ویژه مادر و همسران پادشاه، بود (سه قزوینی، ص ۸۱؛ احمد میرزاقاجار، ص ۳۳-۳۰؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۴۲-۵۲).

ایجاد و نگهداری حرم‌سرا هزینه‌های هنگفتی بر حکومت تحمیل می‌کرد، چنان‌که علاوه بر خرید کنیز، خواجه‌سرا، لباسها و جواهرات گران‌بها و نیز ارزاق و مایحتاج عمومی، به همه زنان حرم و گاه نزدیکان و خویشان آنان، حقوق و مستزیمهای گزاف داده می‌شد (سه علامی، ج ۱، ص ۲۶؛ تاورنیه، ص ۱۵۰؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۱۵؛ دوسرسو، ص ۶۷؛ پولاک، ص ۱۶۳؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸). سفرهای تفریحی و زیارتی اهل حرم نیز هزینه‌های زیادی داشت، همچنین اگر شاه یکی از زنان حرم را به عقد فردی دیگر درمی‌آورد یا به هر دلیل از حرم خارج می‌ساخت، دارایی و اموال فراوانی به وی اعطا می‌کرد (سه دوسرسو، همانجا). علاوه بر زنان و بستگان سلطان، شاهزادگان به‌ویژه ولیعهد نیز در حرم زندگی می‌کردند. نگهداری ولیعهد در حرم اولاً موجب می‌شد که پادشاه مستقیماً بر تربیت و آموزش وی نظارت داشته باشد و ثانیاً از هرگونه ارتباط و تماس وی با بزرگان و سرداران حکومتی جلوگیری می‌شد تا مبادا تحت تأثیر آنها، خیال نافرمانی و سرپیچی در سر پیروزانند. در واقع، ولیعهدها از بدو تولد تا زمان رسیدن به حکومت، در حرم‌سرا محبوس بودند (سه کمفر، ص ۲۵۲۴). این امر یکی از عوامل و دلایل ضعف فکری، بی‌کفایتی و نیز فساد و شهوت‌رانی پادشاهان بود (سه دوسرسو، ص ۳۵-۳۶).

حضور ولیعهد و سایر شاهزادگان در حرم، در کنار مادر و همسران بانفوذ پادشاه و نیز خواجه‌سرایانی که گاه عهده‌دار مناصب مهم بودند، موجب می‌شد حرم‌سرا به یکی از کانونهای مهم قدرت بدل شود. گزارشهای زیادی از دخالت‌های اهل حرم در رویدادهای مهم سیاسی، چون عزل و قتل سلطان، انتصاب سلطان جدید، عزل و نصب حاکمان ایالتها و بزرگان حکومتی، بدگویی از برخی وزرا و بزرگان و شفاعت عده‌ای دیگر، و حتی برقراری مناسبات خارجی با دولت‌های همسایه در دست است (برای نمونه سه منشی‌قمی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ اسکندرمنشی، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۲؛ گلستانه، ص ۵۴-۵۶؛ اعتمادالسلطنه، ص ۴۴۳؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۴۴-۴۳؛ پیرس، ص ۱۸۶-۲۴۵).

منابع: ابن ابی‌اصیبه، *عین‌الانباء فی طبقات الاطباء*، چاپ برار رحا، بیروت [۱۹۴۵]؛ ابن‌اثیر؛ *ابن‌تفری بردی، التاجوم الزاهر فی ملوک مصر*

شرعی، تاریخ و جغرافیا و حساب، موسیقی، گل‌دوزی، خیاطی و گاه رقص و آواز، تیراندازی، شکار، سوارکاری و آموزش آداب سکونت در حرم. به شاهزادگان و زنان محبوب شاه برخی معلمان برجسته و دانشمندان عصر، و به سایر زنان، خواجه‌سرایان آموزش می‌دادند (کمفر، ص ۱۸۳؛ سائون، همانجا؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۳۱-۳۰، ۳۹-۳۸؛ مکرچی، ص ۴۰، ۷۳-۶۹؛ پیرس، ص ۱۳۹). مکرچی (ص ۹۳-۱۰۰) به رواج بازی شطرنج، ورق، تخته نرد، چوگان و تفریحاتی چون کبوتررانی و دعوا دادن حیوانات در حرم مغولان هند اشاره کرده است.

شرکت در مراسم ویژه ماههای محرم و رمضان از دیگر مشغله‌های زنان حرم بود. به گفته احمد میرزاقاجار (ص ۳۷)، در روز عاشورا در «حرم‌خانه» مراسم عزاداری برپا می‌شد و یکی از زنان یا واعظان مشهور، به مرثیه‌سرای می‌پرداخت. در ماه رمضان، علاوه بر برپایی نماز جماعت و مجالس وعظ و دعا، برگزاری جلسه‌های قرائت قرآن و افطاری دادن به روزه‌داران نیز رایج بود (سه هدایت، ص ۸۷؛ دلریش، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ ماجده صلاح مخلوف، ص ۳۷-۳۸).

بخش زیادی از وقت زنان حرم، صرف آرایش و نظافت خویش می‌شد. آنان می‌کوشیدند با آرایشها و تزیینات گوناگون و پوشیدن لباسها و جواهرات قیمتی، بر رقبای خویش پیشی گیرند و نظر سلطان را به خود جلب کنند (سه فورویه، ص ۱۱۹؛ مکرچی، ص ۱۷). این کار موجب رواج حسادت شدید میان زنان می‌شد و آنان برای مقابله با رقیب، به ساحران و جادوگران پناه می‌بردند و گاه به توطئه برضد یکدیگر می‌پرداختند (سه تاورنیه، ص ۵۰۲-۵۰۳؛ شاردن، ج ۴، ص ۱۳۲۱-۱۳۲۰؛ شیل، ص ۹۱-۹۰).

در حرم به مناسبت‌های گوناگون (چون نوروز، سیزده بدر، سالگرد تولد یا جلوس سلطان و نیز اعیاد دینی)، جشنهایی برپا می‌شد و زنان غرق در تجمّل و زینت در آن شرکت می‌کردند (سه جهانگیر، ص ۲۷۳؛ احمد میرزاقاجار، ص ۴۴-۴۳؛ مکرچی، ص ۱۰۹-۱۰۰).

سلطان در سفرهای جنگی و شکار نیز تعدادی از زنان حرم را همراه خویش می‌برد (سه دلاواله، ص ۱۱۴، ۲۷۸، ۳۸۸؛ نسائی، ج ۱، ص ۵۵۶؛ دلریش، ص ۱۹۴). همچنین زنان حرم، با موکبهای عظیم، به مکه و مدینه و برخی زیارتگاهها سفر می‌کردند (سه فورویه، ص ۱۷۸؛ دلریش، ص ۱۹۳). پرداختن به کارهای عام‌المنفعه و شرکت در امور خیریه، چون بنای مدرسه و مسجد و کاروان‌سرا و تعمیر زیارتگاهها، و نیز وقف مکانهایی

آندریویچ کاساگوفسکی، خاطرات کلنل کاساگوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ ابوالحسن بن محمدامین گلستانه، مجمل‌التواریخ، چاپ مدوس رضوی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ ماجده صلاح مخلوف، الحریم فی القصر العثماني، قاهره ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، یاد تواریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران ۱۳۶۰ ش؛ مسعودی، مروج (بیروت)؛ مسکویه؛ احمدبن حسین منشی قمی، خلاصة‌التواریخ، چاپ احسان اشراقی، تهران ۱۳۵۹-۱۳۶۲ ش؛ میرزا سیماء، تذکرةالملوک، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی‌نقی نصیری، القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، چاپ یوسف رحیم‌لو، مشهد ۱۳۷۲ ش؛ مهدقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۶۲ ش؛

Nadia Maria Cheikh, "The Qahramāns in the Abbasid court: position and functions", *Studia Islamica* (2003); Idem, "Revisiting the Abbasid harems", *Journal of Middle East women's studies*, vol.1, no.3 (2005); Jamsheed K. Choksy, "Women during the transition from Sasanian to early Islamic times", in *Women in Iran from the rise of Islam to 1800*, ed. Guity Nashat and Lois Beck, Urbana: University of Illinois Press, 2003; Gaspard Drouville, *Voyage en Perse, pendant les années 1812 et 1813*, St. Petersburg 1819, repr. Tehran 1976; *Early travels in India: 1583-1619*, ed. William Foster, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1985; Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des persischen Grosskönigs (1684-85)*, ed. and tr. Walther Hinz, Leipzig 1940; Soma Mukherjee, *Royal Mughal ladies and their contributions* New Delhi 2001; Leslie P. Peirce, *The imperial harem: women and sovereignty in the Ottoman empire*, New York 1993; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol.3, pt.1, 2003; Christine Verhaaren, "Royal French women in the Ottoman sultan's harem: the political uses of fabricated accounts from the sixteenth to twenty-first century", *Journal of world history* (Jun 2006).

ا/ محسن معصومی

حرم‌لذت کاهل اسدی ← کریلا، واقع

خرورا ← کوفه

حروریه ← خواجه

حروف، علم، مجموعه روشنای امرارآیزی که در آن حروف الفبا به ترتیب خاصی طبقه‌بندی می‌گردند و برای هر

و القاهره، قاهره ۱۴۲۴-۱۴۲۷/۲۰۰۵-۲۰۰۶؛ ابن خفکان؛ ابوالفرج اصفهانی؛ احمد میرزا قاجار، تاریخ عضدی، چاپ عبدالحسین نوایی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ اسکندر منشی؛ محمدحسن بن علی اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپ لیرج افشار، تهران ۱۳۵۰ ش؛ ماریا بواسیوس، زنان عظامش، ترجمه هاید مشلیخ، تهران ۱۳۸۱ ش؛ پایزید بیات، تذکرة همایون و اکبر، چاپ محمد هدایت حسین، تهران ۱۳۸۲ ش؛ پاکوب ادوارد پولاک، سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران ۱۳۶۱ ش؛ تاریخ سیستان، چاپ محمدتقی بهار، تهران زوار، [۱۳۱۲۷ ش]؛ ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، چاپ حمید شیرانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محسن بن علی تسنوی، کتاب الفرج بعد الشدة، چاپ عبود شالچی، بیروت ۱۹۷۸/۱۳۹۸؛ اسماعیل بن حسام جوهری، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، قاهره ۱۳۷۴، چاپ افت بیروت ۱۴۰۷؛ جهانگیر امیرانور هند، جهانگیرنامه [یا] تورک جهانگیری، چاپ محمدناظم، تهران ۱۳۵۹ ش؛ پتله حجازی، ضمیمه: بررسی جایگاه زن ایرانی در عصر صفوی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ طعبل بغدادی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرانی، قم ۱۴۰۵؛ پترو دلواله، سفرنامه پترو دلواله: قسمت مربوط به ایران، ترجمه شجاع‌الدین شفاء، تهران ۱۳۴۸ ش؛ بشری دلش، زن در دوره قاجار، تهران ۱۳۷۵ ش؛ ژان آنطوان دو سروس، سقوط شاه سلطان حسین، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران ۱۳۶۴ ش؛ الدولة العثمانیة: تاریخ و حضرة، نقله الى العربية صالح سملوی، استانبول: مرکز الابحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الاسلامیة، ۱۹۹۹؛ دفخدا: محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، حوادث و وفيات ۲۸۱-۲۹۰ هـ، ۱۴۱۴/۱۹۹۳، حوادث و وفيات ۳۰۱-۳۲۰ هـ، ۱۴۱۵/۱۹۹۴؛ مارتین سانون، سفرنامه سانون: وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی، ترجمه محمد مهریار، اصفهان ۱۳۷۷ ش؛ ژان شاردن، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمی، تهران ۱۳۷۷-۱۳۷۵ ش؛ عبدالحمید شجاع، زن، سیاست و حرمت در عصر صفویه، سیزوار ۱۳۸۲ ش؛ مری لئونورا شیل (وولف)، خاطرات لیدی شیل: همسر وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه، ترجمه حسین ابوترابی‌ان، تهران ۱۳۶۸ ش؛ هلال بن شخص صابی، رسوم دارالخلافه، چاپ میخائیل عواد، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، الوزراء، او، تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء، چاپ عبدالستار احمد فراج، [قاهره] ۱۹۵۸؛ ابراهیم بن اسدالله صدیق‌الممالک، مستحبات‌التواریخ، تهران ۱۳۶۶ ش؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ ابوالفضل بن مبارک علامی، آئین اکبری، چاپ سنگی لکیو ۱۸۹۲-۱۸۹۳؛ فرمانک بزرگ سخمن، به سرپرستی حسن انوری، تهران سخن، ۱۳۸۱ ش؛ حسن بن حسن فسانی، فارسنامه ناصری، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ ژوآنس فورویه، سه سال در دیوار ایران: از ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۹ قمری، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ ابوالحسن بن ابراهیم قزوینی، نواید الصفویه تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط دولت صفویه، چاپ مریم میراحمدی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ فلفشتی؛ ولادیمیر

(برای حدیثی از امام باقر علیه السلام دو همین موضوع به ایسن بابویه، ص ۲۳-۲۴؛ نیز سه حروف مقطعه^۱) ایسن بدیم (ص ۱۲) عبارتی از یعقوب بن اسحاق کندی نقل کرده که در آن ارزش عددی دو واژه تقاع (مودمند) و القلم برابر دانسته شده و نشان دهنده رواج دانسته های مربوط به علم حروف در زمان زندگی کندی (نیمه دوم قرن سوم) است. در بسیاری موارد، عرفا و متصوفه و دیگر پردازندگان به علم حروف، برای اعتبار بخشیدن به جنبه های مختلف این علم، سعی داشتند آن را به ائمه اطهار علیهم السلام نسبت دهند. از جمله ابوالعباس بونی^۲ (ج ۳، ص ۳۸۳) مستند اسرار حروف را به اسام جعفر صادق علیه السلام و از او به سلیمان بن داود و حتی حضرت آدم رسانده است. البته باتوجه به احادیث شیعی، ائمه علیهم السلام از علم حروف سخنی نگفته اند (به جفر و جامعه^۳).

نخستین اشاره به کاربرد علم حروف در مکاتب و مذاهب فکری - عقیدتی دوره اسلامی احتمالاً متعلق به فرقه اسماعیلیه است. ناصر خسرو (ص ۳۲۹-۳۳۴) از روی تأویل، مقدار قرصی را که خدا از بندگانش در آیه یازده سوره حدید خواسته، ۱۱۹ درهم دانسته، زیرا کلمه ختناً در این آیه طبق حساب ابجد برابر ۱۱۹ است. ظهور این علم بیشتر در میان متصوفه و از جمله این افراد بوده است: محیی الدین ابن عربی، صاحب المدخل فی علم الحروف (به حینی ابطحی اصفهانی، ص ۹۶)؛ ابوالعباس شرف الدین احمد بونی، صاحب شمس المعارف (به ادامه مقاله)؛ عبدالرحمان بسطامی (به عبدالحمید صالح حمدان، ص ۵۳-۵۴)؛ ابوالقاسم قشیری (همان، ص ۸۰-۸۱) و ابوحامد غزالی (به ادامه مقاله؛ برای گزارشی درباره آثاری که در این زمینه تألیف شده است به حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۶۵۱-۶۶۰).

گسترده ترین کاربرد علم حروف مربوط به نهضت حروفیه^۴ به رهبری فضل الله حروفی^۵ در قرن هشتم بود، که عملاً اساس روش فکری آنان برآمده از علم حروف بود (نیز به نقطویه^۶؛ پیسخانی^۷، محمود؛ برای آگاهی از برخی عقاید حروفیه درباره علم حروف به هدایتنامه، ص ۱۱-۱۱؛ برای گزارشی کلی درباره تطور علم حروف در اسلام، که شامل مبادی و مهم ترین آرا درباره اسرار حروف و معرفی بخشی از مهم ترین آثار اسلامی در ایسن زمینه است به لوری، ص ۵۹-۹۵، ۱۱۶-۱۱۷ و برای گزارشی کلی درباره کلیات علم حروف به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

باتوجه به نقش اصلی الفبای عربی در علم حروف، تقسیم بندی های متعددی برای حروف الفبای عربی پدید آمده

حرف یا ترکیبی از آنها یا معادل عددی آنها خواص فراطبیعی قائل می شوند. گاهی یا انجام دادن عملیاتی ضروری بر روی حروف، احکامی چون سعد و نحس امور، پیش بینی آینده، شغای امراض، ایجاد عاطفه بین اشخاص، استمداد از نیروهای غیبی و مسائلی از این دست، ارتباط یا با آنها اعمال می شود. در این مقاله، به رغم شبه علم بودن حروف، باتوجه به طبقه بندی آن در زمره علوم در دوره اسلامی، از آن به علم حروف یاد می شود.

درباره جایگاه علم حروف در میان علوم دیگر، در تقسیم بندی دوره اسلامی، آرای مختلفی وجود دارد. در عین اینکه حروف یکی از علوم غریبه دانسته شده، ابن خلدون (ج ۱: مقدمه، ص ۶۵۵-۶۵۶) آن را شاخه ای از علم سیمیا و نهاوندی (ص ۱۳۶) آن را از شاخه های سحر^۸ دانسته است. براساس تعلق علم حروف به علم سیمیا، این علم در کنار چند علم و شبه علم دیگر - شامل کواکب و افلاک (نجوم)، تنجیم (احکام نجوم)، طبائع، اعداد، اوقاف و زقی - قرار می گیرد (به عبدالحمید صالح حمدان، ص ۱۵؛ لوری^۱، ص ۵۷-۵۸، ۶۱-۶۲؛ برای گزارش کلی از مفهوم سیمیا به طاشکوری زاده، ج ۱، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ نیز به سیمیا^۲). برخی نیز حروف را معادل جفر دانسته اند (به نهانوی، ج ۱، ص ۳۲۰؛ محمد عیسی داود، ص ۱۲)، ضمن آنکه از نظر عده ای دیگر، جفر یکی از شاخه های علم حروف است (برای آگاهی درباره جفر به نهانوی، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ نیز به جفر و جامعه^۳). در نهایت، طاشکوری زاده (ج ۲، ص ۵۴۸-۵۴۹) در یک تقسیم بندی نادر، علم حروف را در قالب علم خواص روحانی (شامل وقتی^۴ و تکسیر و مانند آن)، یکی از فروع علم تفسیر (که خود یکی از شعب علوم شرعی است) قرار داده است.

به نوشته ابن خلدون (ج ۱: مقدمه، ص ۴۱۴، ۶۶۳)، احکام و قوانین این علم نه مبتنی بر شرع است، نه بر عقل و نه بر امور عینی و طبیعی، بلکه عمدتاً مبتنی بر قرارداد و وضع و بر مبنای حساب جمل (به حساب^۵، علم؛ ابجد^۶) و اعمال ضروری روی حروف است. موضوع پرداختن به ارزش عددی و قراردادی حروف و کوشش برای یافتن معانی پنهان و تفسیر اعداد، در دوره اسلامی سابقه ای طولانی داشته است. احتمالاً یکی از ریشه های دستیابی مسلمانان به قواعد تفسیر اعداد، به قوم یهود بازمی گردد. برای نمونه در این زمینه ابن خلدون (ج ۱: مقدمه، ص ۴۱۴) از ابن اسحاق نقل کرده است که دو پسر آخطب (از علمای یهود) می خواستند از حروف مقطعه قرآن مدت دوام اسلام را کشف کنند که با محاسبات ابجد به جایی نرسیدند

حروف به شمار می‌آید (برای آگاهی از ابواب این کتاب سه آلوارت، ج ۳، ص ۵۰۹-۵۱۰). از اثر دیگر او، کتاب معانی اسرار الحروف، نیز باید یاد کرد (همان، ج ۳، ص ۵۱۱). از شخصی به نام جمال‌الدین ابوالمحاسن یوسف نذوژی نیز کتابی به نام قَبَسُ الانوار و جامع الاسرار باقی مانده که به علم حروف، فارغ از کاربردهای آن در دیگر علوم و زمینه‌ها، اختصاص دارد (سه همان، ج ۳، ص ۵۱۲؛ برای فهرستی کلی از آثار عربی درباره علم حروف سه عبدالحمید صالح حمدان، ص ۱۰۴-۹۷؛ برای گزارشی از مهم‌ترین عرفایی که در زمینه علم حروف کتابهایی به عربی نوشته‌اند سه همان، ص ۸۹-۵۳).

صانع: شمس‌الدین محمد بن محمود آملی، نفائس الفنون فی عرایس العسین، ج ۲، چاپ ابراهیم میانی، تهران ۱۳۷۹؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱؛ ابن‌خلدون ابن‌نیم (تهران) بطرس بستانی، کتاب دائرة المعارف؛ قاموس عام‌الکل فن و مطلب، بیروت ۱۸۷۶-۱۹۰۰، چاپ الفست [بی‌تا]؛ احمد بن علی بونی، شمس‌المعارف الکبری، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ محمداعلی بن علی نهاری، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت دارصادر، [بی‌تا]؛ حاج‌خلیفه محمدعلی حسینی ابطحی اصفهانی، مختام‌الفرر، چاپ سنگی [بی‌تا]؛ احمد حسینی اشکوری، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه‌الله‌العظمی مرعشی نجفی، قم ۱۳۷۶-۱۳۵۲؛ ش: مصطفی فاکری، تاریخچه اجد و حساب جمل در فرهنگ اسلامی، معارف، دوره ۱۷، ۲ (مرداد - آبان ۱۳۷۹)؛ محمد بن یحیی زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ عبدالرحمان ابن‌ابی‌بکر سیوطی، الكنز المصنفون و الفسک المشحون، بیروت ۱۴۱۲؛ احمد بن مصطفی طاشکیرزیاده، مفتاح السعادة و مصباح السیادة، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ عبدالفتاح طوخی، السر المکشف فی طب الحروف، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ عبدالحمید صالح حمدان، علم الحروف و اقطابه، قاهره ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ حسین بن علی کاشفی، فتوحنامه سلطانیه، چاپ محمدجعفر محبوبیه، تهران ۱۳۵۰؛ ش: بیروزی، علم الحروف فی الاسلام، ترجمه دلیا طوخی، [قاهره] ۲۰۰۶؛ محمد عیسی دلد، الجفر لسیلنا علی کرم‌الله وجهه: اسرار الهاء فی الجفر، [قاهره ۲۰۰۳]؛ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰؛ ش: ناصر خسرو، وجه دین، چاپ غلامرضا اعوانی، تهران ۱۳۵۶؛ ش: محمود نشاط، شمار و مقدار در زبان فارسی: شامل نکات دستوری و علمی عدد و برخی کاربردهای آن، تهران ۱۳۶۸؛ ش: علی‌اکبر نهانندی، گزارش اکبری و لاله‌زار مستیری، تهران ۱۳۳۶؛ ش: هدایتنامه، در مجموعه رسائل حروفیه، چاپ کلمان حواری، لندن بریل، ۱۹۰۹/۱۳۲۷، چاپ الفست تهران ۱۳۶۰؛ ش: محمد بن محمد هروی، بحر‌الفرائب، براساس نسخه چاپ سنگی موجود در مجموعه صنع‌الملک، چاپ زهیر طیب، تهران ۱۳۸۲؛ ش: یزاقیت العلوم و دراری النجوم، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵؛ ش:

قامت راست انسان در جوانی، «ل» قامت خمیده او در پیری و «ر» قامت خفته او در بستر مرگ است (نیاوندی، ص ۲۲۹).

در مواردی نیز حروف را به معارف پیچیده فلسفی و عرفانی منسوب می‌دانستند (سه آملی، ج ۲، ص ۹۴-۱۱۰). یکی از کاربردهای قراطیبی علم حروف در مداوای بیماریها بود که عبدالفتاح طوخی (ص ۷۵-۷۰) گزارش مفصّلی درباره استفاده از علم حروف در این زمینه آورده است. همچنین از علم حروف در تهیه جدولهای وقتی برای انواع طلسمات نیز استفاده می‌کردند (سه طلسم / طلسمات؛ وفق*). از کاربردهای تفتنی علم حروف، ساختن «ماده تاریخ» بوده است که از روی حساب جمل یا زُجر و بینة کلمات و عبارات صورت می‌گرفت (سه ذاکری، ص ۳۹-۴۰).

در طول تاریخ، آثار مختلفی درباره علم حروف به زبانهای فارسی و عربی پدید آمده، اما گسترده بودن موضوع این تألیفات در حوزه‌های وقتی، طلسمات و مانند آن مانع از آن بوده است که بتوان گزارش جامعی درباره آثار اختصاصی علم حروف تهیه نمود. چه بسیار آثاری که درباره این علم تهیه شده، اما در موضوع علمی چون وقتی و طلسمات رده‌بندی گردیده‌اند. بهترین گزارش را در زمینه علم حروف و علوم مربوط به آن استوری^۱ (ج ۲، بخش ۳، ص ۴۵۷-۴۹۳) تهیه کرده است. اگر جفر را شاخه‌ای از علم حروف بدانیم، خود به تنهایی مجموعه وسیعی از مسائل گوناگون را شامل می‌شود. در سایر موارد، ذیل عنوان کلی علوم غریبه، گزارشی از آثار مربوط به علم حروف در زبان فارسی داده شده است (از جمله سه منزوی، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۷۴، که ضمن معرفی آثاری از رمل و جفر و وقتی و طلسمات، آثاری از علم حروف نیز معرفی شده است، از جمله آثار حصری غیاث‌الدین علی‌بن امیران حسینی اصفهانی، بحر‌الغرائب از محمد هروی و ترجمه اسرار الحروف از رکن‌الدین مسیحایی). بخشی از مهم‌ترین آثار به زبان فارسی در علم حروف را معین‌الدین ابومحمد محمود عیانی، مشهور به محمد دهمدار، تألیف کرده است که از میان آنها باید از جواهر الاسرار نام برد (برای آگاهی درباره این کتاب سه استوری، ج ۲، بخش ۳، ص ۴۷۵؛ منزوی، ج ۱، ص ۳۲۷). او همچنین منظومه‌ای پانصد بیتی درباره علم حروف دارد (سه حسینی اشکوری، ج ۲، ص ۳۶-۳۵). در زبان عربی نیز علاوه بر آثاری چون کنز‌القرم و السر المکتوم از ابوحامد غزالی (سه آلوارت^۲، ج ۳، ص ۵۰۹؛ قس عبدالحمید صالح حمدان، ص ۷۸: الدرر المنظوم فی السر المکتوم)، کتاب شمس‌المعارف و لطایف‌المعارف ابوالعباس بونی از مهم‌ترین آثار در زمینه علم

W. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1887-1899, *Er²*, s.v. "Huruf (ʿilm al-)" (by T. Fahd); Charles Ambrose Storey, *Persian literature: a bio-bibliographical survey*, vol.2, pt.3, Leiden 1977.

/مصطفی ذاکری /

حروفِ حَی، هجده نفری که نخستین گروندگان به سیدعلی محمد شیرازی معروف به باب بودند. از زمان دعوی باب (به باب^۵، سیدعلی محمد شیرازی) تا پنج ماه پس از آن، هجده نفر به او ایمان آوردند که براساس حساب حروف ابجد، حروف حی نامیده شدند (به نبیل زرنندی، ص ۶۹-۶۸؛ نواتی، ص ۱۱۶-۱۱۲؛ رشید ختین، ص ۵۳-۷۳). سه تن از این هجده تن مشهورند و نامشان در تاریخهای دوره قاجار آمده و از دیگران صرفاً نامی باقی مانده است. در این مقاله، نخست از زندگی و فعالیتهای دو فرد شاخص این گروه گزارشی می‌آید (دربارهٔ نفر سوم در دانشنامه مدخل مستقلی هست) و سپس از دیگر اعضای این گروه ذکری می‌شود.

۱) ملاحسین بشرویه‌ای، فرزند حاج ملاعبدالله صباغ، متولد ۱۲۲۹ در بشرویه از توابع شهرستان فردوس. وی پس از طی مقدمات علوم دینی با آرای شیخیه^۶ آشنا شد و در هجده سالگی برای شاگردی سیدکاظم رشتی (به رشتی^۷، سیدکاظم) از مشهد به کربلا رفت (بامداد، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰). او چندبار برای دفاع از شیخیه به نمایندگی از سیدکاظم به نقاط گوناگون ایران فرستاده شد، از جمله به اصفهان نزد حاج سید محمداقرا شفتی و به مشهد نزد میرزا عسکری مجتهد متغذ خراسان (به نبیل زرنندی، ص ۲۵-۲۰). پس از درگذشت سیدکاظم، ملاحسین به امید دیدار امام موعود که سیدکاظم ظهور قریب الوقوعش را وعده داده بود - به همراه گروهی از شاگردان سیدکاظم، در مساجد سهله و کوفه چله‌نشینی کرد (سپهر، ج ۴، ص ۳۲؛ نبیل زرنندی، ص ۴۶-۴۷). او در شیراز به سیدعلی محمد شیرازی - که به تازگی مدعی بابت امام غایب شده بود - برخورد و در زمره هواداران او درآمد (اعتضادالسلطنه، ص ۳۲). به روایتی دیگر، این خود ملاحسین بشرویه‌ای بود که سیدعلی محمد شیرازی را به طرح دعای‌اش تحریک و تشویق کرد (به سپهر، ج ۴، ص ۳۱). به روایت پیروان باب، وی در اولین شب ملاقاتش با ملاحسین، در ۵ جمادی‌الاولی ۱۲۶۰ دعوت خود را آشکار کرد و بدین ترتیب ملاحسین بشرویه‌ای نخستین کسی بود که به باب ایمان آورد (نبیل زرنندی، ص ۵۵-۵۶) و نخستین حرف از حروف حی شد. در سال ۱۲۶۱، که باب ادعای مهدویت کرد، نام و نیز عنوان سابق خود (باب) را به ملاحسین

داد و از این تاریخ در متون بابی از ملاحسین با نام سیدعلی یاد شد (به حاجی میرزا جانی کاشانی، ص ۱۸۱).

باب زیارت‌نامه‌ای که برای حضرت علی علیه‌السلام نوشته بود و نیز تفسیرش بر سوره یوسف را به ملاحسین سپرد تا در تبلیغ بابت وی از آنها استفاده کند (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۴؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۴). ملاحسین برای تبلیغ به اصفهان رفت. در آنجا ملا محمدتقی هراتی (از فقها) و منوچهرخان معتمدالدوله (حاکم اصفهان) به دعوت او پاسخ مثبت دادند. وی سپس به کاشان رفت و حاجی ملا محمد مجتهد، پسر ملا احمد نراقی، را هم به بیعت با باب دعوت، و زیارت‌نامه و تفسیر باب را به او عرضه کرد. ملا محمد اشکالات صرف و نحوی عبارات باب را گوشزد کرد و دعاوی او را بی‌اساس خواند. ملاحسین در برابر این انتقاد پاسخ معروف باب را تکرار کرد که تا پیش از این، دستور زبان (صرف و نحو عربی)، به سبب گناهی که کرده بود، مقید بود و حال با شفاعت باب قید از آن برداشته شده است (جهانگیر میرزا، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ سپهر، ج ۳، ص ۴۰، ۲۳۴؛ خورموجی، ص ۵۶-۵۷). ملاحسین سپس به تهران آمد و محمدشاه و صدراعظمش، حاج میرزا آغاسی، را به آیین باب دعوت کرد، اما با تهدید اولیای دولت، تهران را به مقصد خراسان ترک کرد (سپهر، ج ۳، ص ۲۳۵؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۴، ۲۳۵؛ خورموجی، ص ۵۷). وی با نامه، ملا محمدعلی باقروشی (به ادامهٔ مقاله) را از مازندران و طاهره قره‌العین (به ادامهٔ مقاله) را از قزوین به خراسان فراخواند (اعتضادالسلطنه، ص ۳۵؛ خورموجی، همانجا).

ملاحسین پیش از آن دو به مشهد رسید و حوالی حرم امام رضا علیه‌السلام ساکن شد. در آنجا ملاعبدالله خالقی یزدی، از شاگردان شیخ احمد احسائی، به او گروید. در نیشابور هم ملاعلی اصغر مجتهد، که شیخی مذهب بود، دعوت ملاحسین، یعنی بابت سیدعلی محمد شیرازی، را پذیرفت و به تبلیغ آن پرداخت. تکاپوی ملاحسین در مشهد، علمای آنجا را بر ضد وی شوراند (سپهر؛ خورموجی، همانجاها). شاهزاده حمزه میرزا، که در آن هنگام با سربازان خود در خراسان بود، ملاحسین و پیروانش را فراخواند و از آنان خواست که باب را لعن کنند و از آیین جمید تبرا جویند. همه، از جمله ملاعلی اصغر مجتهد، بر منبر رفتند و باب را لعن کردند و ملاعبدالله خالقی هراتی که حاضر به لعن باب نشده بود، از منبر محروم و در خانهٔ خود حبس گردید. ملاحسین را هم در اردوی نظامی اسیر کردند. پس از مدتی، ملاحسین از اردو گریخت و خود را به نیشابور و سبزوار رساند. در سبزوار، میرزا تقی جوینی به او پیوست و چون جوینی در امور اداری صاحب تجربه بود، حساب دخل و خرج ملاحسین و پیروانش به او

همانجا، که نوشته است ملامحمدعلی پس از ملاقات با باب در مکه، به او ایمان آورد.

ملامحمدعلی در بازگشت از حج، ابتدا به شیراز رفت و تبلیغ را از آنجا پی گرفت. ملاصادق خراسانی به دعوت او بابی شد. در پی آشوب در شیراز، این دو تن را به همراه ملاعلی اکبر اردستانی، چوب زدند و در بازار گردانند و نهایتاً از شهر اخراج کردند (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۱۱۳).

ملاحسین بشرویه‌ای در راه سفر به خراسان به بار فروش رفت و در آنجا با ملامحمدعلی ملاقات کرد و به وی احترام فراوانی گذاشت و به همین سبب، ملامحمدعلی اعتبار بسیار یافت. پس از خروج ملاحسین از بارفروش، سعیدالعلما (مجتهد مازندرانی) ملامحمدعلی را از بارفروش بیرون کرد (همان، ص ۱۳۹؛ عبدالبهاء، همانجا). در پی ارسال نامه ملاحسین بشرویه‌ای، او راهی خراسان شد (اعتضادالسلطنه، ص ۳۵؛ خورموجی، ص ۵۷).

ملامحمدعلی از یک سو و قره‌العین از سوی دیگر، در راه خراسان به بدشت رسیدند. آشنایی این دو و پایبند نبودنشان به احکام شرع و مجموعه آنچه در بدشت روی داد (سب بدشت^۴، واقعه)، واکنشهایی را در پی داشت. پس از این واقعه، قره‌العین به قزوین بازگشت و ملامحمدعلی راهی بارفروش شد (سب هدایت، ج ۱۰، ص ۴۲۹؛ سبهر، ج ۳، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۸). در بارفروش ملاحسین بشرویه‌ای و همراهانش به ملامحمدعلی و همراهان او پیوستند و فعالیت‌های آنها به جنگ طبرسی انجامید. پس از کشته شدن ملاحسین بشرویه‌ای و به تنگ آمدن بابیها از قحطی و گرسنگی، که حاصل محاصره طولانی قلعه بود، ملامحمدعلی در پیشاپیش حدود دوست پیرو بابی خود، از قلعه طبرسی بیرون آمد و تسلیم شد. او را به سعیدالعلما و دیگر علمای آن دیار سپردند و آنان حکم به اعدامش دادند. ملامحمدعلی در ۱۲۶۶ در سبزه میدان بابل کشته شد (هدایت، ج ۱۰، ص ۴۴۵-۴۴۷؛ سبهر، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ عبدالبهاء، متن فارسی، ص ۳۷؛ بامداد، ج ۳، ص ۴۵۴).
(۳) طاهره قره‌العین سب قره‌العین^۵.

دیگر اعضای این گروه عبارت بودند از:

(۴) مسعودحسن بشرویه‌ای، برادر کوچکتر ملاحسین بشرویه‌ای، که در جنگ طبرسی، در کمتر از بیست سالگی، کشته شد (سب حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱؛ نیل زرنندی، ص ۴۶-۴۸).

(۵) میرزا محمدباقر، پسر دایی مسعودحسن بشرویه‌ای، که در جنگ طبرسی کشته شد (حاجی میرزاجانی کاشانی،

سپرده شد (سبهر، ج ۳، ص ۲۳۶؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۵-۳۶؛ خورموجی، همانجا). پس از خروج ملاحسین از سبزوار، در قریه بیارجمند، آقا سیدمحمد (پیش‌نماز آن دیار) به استقبال او رفت اما در ضیافت، ملاحسین به حرمت قلیان و قهوه حکم داد و همین امر باعث شد که از آنجا رانده شود. در میامی، نزدیک شاهرود، هم ۳۶ نفر به او پیوستند. در آنجا میان اهالی میامی و پیروان او جنگی درگرفت که در آن چندتن از طرفین کشته شدند. وی در شاهرود، ملامحمد کاظم مجتهد را به آیین باب دعوت کرد که با واکنش تند او مواجه شد. در این هنگام محمدشاه قاجار درگذشت و اوضاع برای تبلیغ مناسب‌تر شد. ملاحسین بعد از ترک شاهرود راهی مازندران شد (سبهر، ج ۳، ص ۲۳۷؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۶-۳۷؛ خورموجی، همانجا). وی با پیروان خود ابتدا به بارفروش رفت، ولی پس از مواجهه با نیروهای دولتی و زد و خورده اندک، متعهد به ترک مازندران شد. وقتی ملاحسین و اطرافیانش بارفروش را ترک می‌کردند، گروهی از قشون دولتی به طمع مال، بر آنان حمله کردند، اما شکست خوردند. این حادثه ملاحسین را از ترک مازندران منصرف کرد. وی به سازی رفت و پیروانش را در قلعه طبرسی ساکن کرد (جهانگیرمیرزا، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ هدایت، ج ۱۰، ص ۴۳۱-۴۳۲؛ سبهر، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ خورموجی، ص ۵۸). حکومت مرکزی، برای سرکوب آنان قشونی فرستاد که به جنگ طبرسی (سب طبرسی^۶، جنگ) انجامید و ملاحسین در ۱۲۶۵ در این جنگ کشته شد (سب جهانگیرمیرزا، ص ۳۳۲؛ سبهر، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۴۴، ۲۶۰-۲۶۲؛ خورموجی، ص ۵۸-۶۴؛ زعیم‌الدوله تبریزی، ص ۱۶۱-۱۶۹).

(۲) ملامحمدعلی بارفروش (مازندرانی)، ملقب به قدوس، آخرین فرد از حروف حی که به باب ایمان آورد (نیل زرنندی، ص ۶۱-۶۲؛ نوانی، ص ۱۱۵-۱۱۶). پدرش محمدصالح نام داشت. محمدعلی در ۱۲۳۱ در بابل به دنیا آمد (بامداد، ج ۳، ص ۴۵۱). در کودکی خادم سرای حاجی محمدعلی مجتهد مازندرانی بود (سبهر، ج ۳، ص ۲۳۸). پس از تحصیلات ابتدایی در بابل و ساری، برای ادامه تحصیل در هجده سالگی به کرمان رفت. چهار سال در مجلس درس سیدکاظم رشتی حاضر و از شاگردان نزدیک او شد (عبدالبهاء^۱، متن فارسی، ص ۳۶؛ بامداد، ج ۳، ص ۴۵۱-۴۵۲). پس از مرگ سید کاظم در ۱۲۵۹، ملامحمدعلی قصد حج کرد و در مسیر خود در شیراز، بر اثر ملاقات با ملاحسین بشرویه‌ای و ملاعلی بسطامی، به باب ایمان آورد. وی تنها فرد از حروف حی بود که همراه باب عازم حج شد (عبدالبهاء، همانجا؛ نیل زرنندی، ص ۱۱۵؛ قس سبهر.

ص ۲۰۳؛ نیل زرنندی، ص ۴۶-۴۸، ۴۳۶).

۶) ملاعلی یسطامی، از شاگردان سیدکاظم رشتی، که پس از ایمان آوردن به باب، از جانب او مسئول تبلیغ در نجف و کربلا شد. به خواست علما، مأموران دولت عثمانی او را از نجف به بغداد منتقل کردند و سپس در مسیر استانبول کشته یا فوت شد (نیل زرنندی، ص ۴۷، ۵۸-۶۱، ۷۳-۷۸).

۷) ملا احمد ابدال (مراغه)، از شاگردان سید کاظم رشتی، که در واقعه بدشت حاضر بود و در جنگ طبرسی کشته شد (همان، ص ۲۹۴، ۴۴۷).

۸) سیدحسین یزدی، که کاتب وحی باب تلقی می‌شود. گروهی از علمای شیخی تبریز حکم قتل او را نیز به همراه باب صادر کردند، ولی او اظهار توبه کرد و از باب تبرأ جست (که بابیها این اقدام او را تقیه می‌دانند) و بدین ترتیب آزاد شد، اما پس از وهابی، در تهران مجدداً به طرفداران باب پیوست (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۲۴۵، ۲۴۷؛ سپهر، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ اعتضادالسلطنه، ص ۳۱؛ خورموجی، ص ۷۶). پس از واقعه تیراندازی بابیها به سوی ناصرالدین شاه، وی نیز همراه تعداد زیادی از سران بابی دستگیر و کشته شد (روزنامه وقایع اتفاقیه، ص ۳۰۱؛ نیل زرنندی، ص ۶۶۳).

۹) میرزا محمد روضه‌خوان یزدی، که بعدها خود را شیخی معرفی کرد (نیل زرنندی، ص ۶۹؛ نوائی، ص ۱۱۴).

۱۰) سعید هندی، که مأمور تبلیغ آیین باب در هندوستان شد (نیل زرنندی، ص ۶۹، ۶۳۶).

۱۱) ملا محمد (محمود) خویی، از شاگردان سیدکاظم رشتی، که در جنگ طبرسی کشته شد (همان، ص ۶۹، ۴۴۶؛ نوائی، همانجا).

۱۲) ملا خدابخش قوچانی، که بعدها به ملاعلی معروف شد (نیل زرنندی، ص ۶۸؛ نوائی، ص ۱۱۳).

۱۳) ملاجلیل اردمی، که در جنگ طبرسی کشته شد (نیل زرنندی، ص ۶۹، ۴۴۷).

۱۴) ملاباقر تبریزی، مأمور تبلیغ در ایران و عراق و واسطه انتقال نوشته‌های باب به ملا عبدالکریم قزوینی (عبدالبهاء، متن فارسی، ص ۵۲-۵۳؛ نیل زرنندی، ص ۳۷۹، ۵۳۹؛ نوائی، ص ۱۱۵).

۱۵) ملایوسف اردبیلی، از مبلغان باب در ایران، که به بابیان فلسفه طبرسی پیوست و در پی تسلیم آنها کشته شد (حاجی میرزاجانی کاشانی، ص ۱۹۴؛ نیل زرنندی، ص ۱۷۹، ۳۷۶، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۴۶).

۱۶) میرزا محمدعلی قزوینی، شوهر خواهر قره‌العین و

واسطه ایمان آوردن او به سید علی‌محمد باب، که در جنگ طبرسی کشته شد (نیل زرنندی، ص ۶۹-۷۰، ۴۴۵-۴۴۹).

۱۷) میرزا هادی قزوینی، برادر بزرگ میرزا محمدعلی، که از جنگ در قزوین اجتناب کرد (همان، ص ۶۹؛ نوائی، همانجا).

۱۸) ملاحسن (محسن) بجمستانی، که پس از مدت کوتاهی تسویه کرد و از اعتقاد به بابیت سید علی‌محمد برگشت (نیل زرنندی، ص ۶۸؛ نوائی، ص ۱۱۳).

منابع: علی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، فتنة باب، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحمید نوائی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ مهدی بامداد، شرح حال رجسال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷ ش؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نو: شامل حوادث دوره قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ ش؛ حاجی میرزاجانی کاشانی، کتاب نقطة الکافه، در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیه، چاپ ادوارد براون، لندن ۱۳۲۸/۱۹۱۰؛ محمدجعفر بن محمدعلی شورموجی، حقایق الاخبار ناصری، چاپ حسین خلیجی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ رشید خیر، حروف حق: البایة و البهائیه مع نص کتاب وأقدسها، کلن ۲۰۰۳؛ روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۱۰، ۸۲، فیفتمه ۱۲۶۸؛ محمد مهدی زعيم‌الدوله تبریزی، مفتاح باب الایواب، یا، تاریخ باب و بهاء، ترجمه حسن فرید گلپایگانی، تهران ۱۳۴۴ ش؛ محمد تقی بن محمدعلی سپهر، نسخ التواریخ: سلاطین قاجاریه، چاپ محمدباقر بهبه‌ری، تهران ۱۳۴۵-۱۳۴۴ ش؛ محمد نیل زرنندی، مطالع الانوار: تلخیص تاریخ نیل زرنندی، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، [تهران ۱۳۳۹ ش]؛ عبدالحمید نوائی، «باب و حروف حق»، در علی‌بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، همان منبع؛ رضاقلی بن محمد مهدی هدایت، ملحقات تاریخ روضة الصغای ناصری، در میرخواند، ج ۸-۱۰.

'Abbās b. Ḥusayn 'Alī 'Abdul Bahā', A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bāb, ed. and tr. Edward G. Browne, [accompanied with] Persian text, Amsterdam 1975.

/ صادق حیدری نیا /

حُرُوفِ مُقَطَّعَة، یک یا چند حرف که در آغاز ۲۹ سوره قرآن کریم، پس از بِسْمَلَهُ، قرار دارند و جداگذا و گسته خوانده می‌شوند، مانند الم (الف، لام، میم)، یس (یا، سین)، ص (صاد). نامهای دیگر این حروف عبارت‌اند از: مُقَطَّعات (به مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۳)، حُرُوفُ الْفَوَاتِحِ، اَوَائِلُ السُّور (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Al-Kur'ān") و فَوَاتِحُ السُّور (طبری، ۱۳۷۳، ذیل بقره: ۱؛ صالح، ص ۲۳۴؛ بلاشرا، ص ۱۴۴). قرآن‌شناسان غربی عموماً از آنها با عنوان «حروف

رازمیژه^۱ یاد می‌کنند (س. د. اسلام، همانجا). عنوانهای اوائل السور و فواتح السور با اندکی تسامح آمیخته است، زیرا حروف مقطعه در واقع، بخشی و گونه‌ای از فواتح سُورند (س. سیوطی، ج ۳، ص ۳۶۱). سوره‌هایی که با این حروف آغاز می‌شوند، مکی‌اند، به‌جز بقره و آل‌عمران، که آن‌دو هم در سالفای آغازین دوره مدنی نازل شده‌اند. مطابق شمارش کوفی، که از علی بن ابی طالب علیه‌السلام منقول است (س. شاطبی، ص ۶)، حروف مقطعه در پاره‌ای از سوره‌ها آیة مستقل به‌شمار آمده (برای نمونه س. بقره، آل‌عمران و اعراف) و در برخی سوره‌ها هم آیة مستقل محسوب نشده‌اند (برای نمونه س. یونس و هود).

پیشینه کوشش برای یافتن معنا و مقصود این حروف، به زمان نزول قرآن و ستیز یهودیان با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باز می‌گردد (س. ادامه مقاله)، ولی گزارش مستواتر و اطمینان‌بخشی در دست نیست که نشان دهد صحابه در این خصوص از پیامبر پرسشی کرده و پاسخی گرفته‌اند. به عقیده ابن‌حجر عسقلانی، این بدین معناست که مدلول یا مقصود این حروف برای آنان شناخته شده و انکارناپذیر بوده است (س. سیوطی، ج ۳، ص ۳۱۰).

این حروف همواره عالمان و قرآن‌پژوهان را به تفکر و گمانه‌زنی درباره معنا و مدلول آنها واداشته، به‌طوری که کمتر کتابی در تفسیر یا علوم قرآنی، در این خصوص سخنی نگفته است، حتی آثار و کتابهای مستغنی نیز در این باره فراهم آورده‌اند، مانند الحروف المقطعة فی القرآن اثر عبدالجبار شراره (قم ۱۴۱۴)؛ اوائل السور فی القرآن الکریم اثر علی ناصوح طاهر (عمّان ۱۳۳۳ ش ۱۹۵۴)؛ و اعجاز قرآن: تحلیل آماری حروف مقطعه^۲ اثر رشاد خلیفه (شیراز ۱۳۶۵ ش). اما چون این حروف

در زبان عربی، جز مسأله‌های خود به‌عنوان حروف الفبا، معنای دیگری ندارند و تفسیر آنها نیز به روشی صحیح و اطمینان‌آور از پیامبر اکرم گزارش نشده است، دانشمندان درباره آنها گرفتار نشست‌آرا و چند دستگی شده‌اند. گروهی از دانشمندان مسلمان براساس برخی روایات (برای نمونه س. طوسی، ج ۱، ص ۴۸؛ فخررازی، ذیل بقره: ۱؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۴) بر آن‌اند که «این حروف از جمله رازهایی هستند که تنها خدا از آنها آگاه است» و در نتیجه، از تدبیر و اظهارنظر در این باره خودداری کرده‌اند (شلتوت، ص ۵۲). برخی محتمل دانسته‌اند که این حروف، رمزی میان خدا و پیغمبر بوده و خدا نخواست است کسی جز پیامبر اکرم از آنها آگاه گردد (س. طالقانی، ج ۱، ص ۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، ج ۱۸، ص ۹) و این معنا به امام جعفر

ولی میان آیات متشابه و حروف مقطعه فرق بسیار هست، زیرا تشابهات در قالب قضایایی دارای موضوع و محمول و انبات و نفی نازل شده‌اند، ولی حروف مقطعه چنین نیستند. به بیان دیگر، در قرآن متشابه در مقابل محکم به‌کار رفته است. لازمه این تسمیه آن است که آیة متشابه، مدلولی از قبیل مدلولات لفظی داشته باشد و مدلول واقعی با غیرواقعی متشبه گردد، ولی حروف مقطعه چنین مدلولی ندارند و در نتیجه، از تقسم محکم و متشابه بیرون‌اند (س. شلتوت، ص ۶۱، ۵۸؛ طباطبائی، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۵؛ ابوزید، همانجا)؛ اما، به‌نوشته ابوزید (همانجا)، گویا همین امر که منطوق حروف مقطعه دلالتی ندارد، موجب شده است برخی این حروف را از جمله «تشابهات» به‌شمار آورند که جز خدا کسی از آنها آگاه نیست. در برابر این گروه از عالمان مسلمان، گروهی دیگر حروف مقطعه را به اشکال دیگری نیز تفسیر کرده‌اند.

برخی این حروف را نامهای سوره‌ها دانسته‌اند، به‌طوری که هر سوره‌ای را با حروف مقطعه‌ای که آغاز شده است می‌شناسند (س. طوسی، ج ۱، ص ۴۹-۴۸؛ طبرسی، همانجا؛ سیوطی، ج ۱، ص ۶۶۲). این رأی، که شیخ طوسی (همانجا) و طبرسی (همانجا) آن را بهترین وجه در تفسیر این حروف دانسته‌اند، به ابن‌بن‌کعب، حسن بصری و زید بن اسلم منسوب است (س. طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ قس طبرسی، همانجا؛ ابوالفتح رازی، ذیل بقره: ۱). خلیل بن احمد و سیبویه نیز همین رأی را برگزیده‌اند (س. فخررازی، همانجا)، اما این رأی را نمی‌توان پذیرفت، زیرا گاه چند سوره با حروف یکسان آغاز شده‌اند. مفسران و قرآن‌شناسان گرچه به این اشکال پاسخ گفته‌اند (س. طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۹؛ زرکشی، ج ۱،

پذیرفته‌اند (س. ادامه مقاله)، با تفسیر عددی حروف مقطعه خواسته‌اند زمان تأسیس حکومتها و انقراض آنها، مدت عمر و سیادت اقوام و گروهها و به‌ویژه مدت دوام و بقای امت مسلمان را به‌دست آورند و آن را پیشگویی کنند (س. طبرسی، همانجا؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۹-۳۰؛ طالقانی، ج ۱، ص ۴۶-۴۷). چنان‌که مثلاً مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰) گفته است: ما این حروف را پس از حذف مکررها حساب کردیم، حاصل آن ۷۴۴ سال شد و این، مدت بقای این امت است. دیگری گفته است: ما دوباره حساب کردیم عدد ۶۹۳ به‌دست آمد (س. طبرسی، همانجا). در برخی مجموعه‌های حدیثی شیعه، روایتی از برخی اسامان آورده شده که در آنها به تفسیر عددی این حروف پرداخته‌اند (برای نمونه س. عیاشی، ج ۲، ص ۳۰۲؛ مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۶، ۲۸۳-۲۸۴)؛ اما این روایتها با اخبار دیگری که تفسیر عددی این حروف را مردود می‌شمارند، در تعارض‌اند (س. ادامه مقاله).

علی ناصوح طاهر، از محققان معاصر، معتقد است که ارزش عددی این حروف از شمار آیه‌ها در روایت‌های اولیه سوره‌ها یا مجموعه‌ای از سوره‌های مرتبط باهم حکایت می‌کند. او برای موجه جلوه دادن رأی خود، به‌ناچار، انواع سوره‌ها را با شیوه‌ای خودسرانه در هم آمیخته تا تعداد آیات موردنیازش را به دست آورد. مثلاً، ۱۱۱ آیه سوره دوازدهم (یوسف) را به ۱۲۰ آیه مکی در سوره یازدهم (هود) افزوده تا عدد ۲۳۱ را، که ارزش عددی «لره» است، به‌دست آورد. «لره» حروف آغازین این دو سوره و نیز سوره‌های دهم و چهاردهم و پانزدهم است که ظاهر از آنها ذکری به‌میان نیاورده است. گفتنی است که شمار آیات هیچ‌یک از این سوره‌ها با ارزش عددی حروف مقطعه آنها برابر نیست و در هیچ مورد، تعداد آیات اصلی یا مکی‌ای که ظاهر پیشنهاد کرده است با آنچه از چاپ معیار قرآن (مانند مصحف ملک فؤاد یا مصحف مدینه منوره) برمی‌آید تطابق ندارد، چه رسد به اینکه بخواهیم رأی او را از منظر تاریخ نزول سوره‌ها نقد کنیم (س. د. اسلام، همانجا).

پیشینه و خاستگاه تفسیر عددی حروف مقطعه به زمان نزول قرآن و جدلهای یهودیان با پیامبر درباره اسلام و قرآن باز می‌گردد. به موجب برخی گزارشها (س. ابن‌هشام، قسم ۲، ص ۵۴۶؛ طبری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۳؛ عیاشی، ج ۱، ص ۲۶؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۹-۳۰)، یهودیان می‌کوشیدند با تفسیر این حروف، مدت سیادت دین اسلام را کشف کنند. از دقت در متن این گزارشها معلوم می‌شود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هرگز تفسیر یا تأویل عددی این یهودیان را تأیید نکرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، همانجا) و خود آن یهودیان هم به درستی تفسیر خود یقین نداشته و دلیلی برای گفته خود عرضه نکرده‌اند.

طوسی، ج ۱، ص ۴۷-۴۸) - در کتابهای تفسیر و علوم قرآنی مارتابی گسترده یافته و بعدها دستاویزی برای اظهارنظرهای صوفیان، حروفیه و خاورشناسان شده است (س. ادامه مقاله). بر پایه این نظریه، هر یک از این حروف، از باب دلالت جزء بر کل، بر یکی از نامها یا صفات خدا دلالت دارند. مثلاً، الف از الله، لام از لطیف و میم از مجید است، یا آنکه الف از آلاء الهی، لام از لطف الهی و میم از مجد الهی مشتق شده است (س. طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۷۳؛ سیوطی، ج ۳، ص ۲۴-۲۵؛ قس طبرسی؛ ابوالفتح رازی، همانجا). همچنین امکان دارد حروف مقطعه در آغاز هر سوره‌ای علامت اختصاری یک جمله کامل باشند؛ بنابراین، «الم» به‌معنای «أنا الله أعلم»، «المص» به‌معنای «أنا الله أعلم و أفضل» و «الم» به‌معنای «أنا الله أعلم و أرى» است (س. طبری، ۱۳۷۳؛ طبرسی، همانجا؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۷۴). در ترجمه تفسیر طبری (ج ۱، ص ۲۰، ۱۹۹) این نظریه در ترجمه قرآن نیز دخالت داده شده و در مواردی حروف مقطعه بر مبنای این رأی ترجمه شده‌اند. در برخی مجموعه‌های حدیثی شیعه، تأویلهایی از این دست را به امام صادق علیه‌السلام هم نسبت داده‌اند (برای نمونه س. مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۷۶-۳۷۸). طباطبائی (۱۳۹۰-۱۳۹۴، ج ۱۸، ص ۱۵) درباره این گزارشها گفته است با فرض اینکه آن روایتها از معصوم صادر شده باشد، شاید بتوان گفت این حروف بر آن نامها دلالت دارند، ولی نه دلالت وضعی. در نتیجه، رمزهایی هستند که مراد از آنها بر ما پوشیده است و به مرتبه‌هایی از آن معانی دلالت دارند که برای ما مجهول است، چون آن مراتب دقیق‌تر و والاتر از فهم ماست. به‌منظر می‌رسد این تحلیل، با رأیی که حروف مقطعه را رموزی میان خدا و پیغمبر می‌داند، خاستگاه واحدی دارند.

مجاهد این حروف را حروف هجای قراردادی دانسته است (س. طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۸)، اما منظور او از این سخن روشن نیست. شاید مقصود این باشد که خدا در سرآغاز سوره‌ها، در برابر حروف ابجد یا الفبا، نظامی دیگر از حروف را وضع می‌کند، یا شاید راویان در نقل سخن مجاهد به خطا رفته باشند، زیرا در جایی دیگر از وی مستقول است که «سرآغاز سوره‌ها بملکی هجای مقطع‌انده و نه هجای قراردادی (س. سیوطی، ج ۲، ص ۲۶). در صورت درستی گزارش اخیر، مجاهد هم، مانند ابن عباس و دیگران، این حروف را نشانه‌های اختصاری می‌دانسته است. گروهی دیگر از مفسران، این حروف را رمزهایی همراه با معنای نمادین مبتنی بر ارزش عددی حروف عربی، موسوم به «عُدُّ آبی جماد» یا «حساب جُمَل»، دانسته‌اند (س. طبری، ۱۳۷۳؛ طوسی، همانجا؛ درباره حساب حُفَل س. ذاکری، ص ۲۳-۴۲). این گروه، که از یهودیان اثر

قاضی ابوبکر ابن عربی، ابن حجر عسقلانی، ابن خلدون و برخی دیگر، این گونه تأویلها را مردود شمرده‌اند. ابن حجر عسقلانی برای بطلان این تأویلها به رأی ابن عباس تکیه کرده و گفته که مسلماً ابن عباس از عذابی جاد منع کرده و آن را از زمره سحر شمرده است، زیرا هیچ ریشه‌ای در شریعت ندارد (س سیوطی، ج ۳، ص ۳۰). ابن خلدون (ج ۱، ص ۴۱۴) هم، به دو دلیل، این تفسیرهای عددی را نپذیرفته است: نخست آنکه دلالت حروف بر این ارقام، طبیعی یا عقلی نیست، بلکه عرفی، قراردادی و بی دلیل است. دوم آنکه، به نظر او، یهودیان که واضح این دلالت‌اند، خود به بی‌سوادی و بدویت در فرهنگ و تمدن دچار هستند و از این رو در چنین مسائلی نمی‌توان بر نظر و اجتهاد ایشان تکیه کرد (نیز س ابوزید، ص ۳۱۸).

یکی دیگر از نظریه‌های رایج این است که هر یک از این حروف به مثابه ادوات تنبیه (از قبیل آلا، اما، و هان) هستند و می‌گویند چون مشرکان باهم قرار گذاشته بودند از قرآن اعراض کنند و به آن گوش نهند و در اثنای خواندن آیات سروصدا راه بیندازند (س فصلت: ۲۶)، خدا سخنان خود را در برخی از سوره‌ها با این حروف آغاز کرد تا موجب سکوت مشرکان و انگیزه شجاری و استماع و جلب نظر آنان به قرآن گردد (س طبری، ۱۳۷۳، همانجا؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۸؛ طبرسی، همانجا؛ سیوطی، ج ۳، ص ۳۱). در این باره که «چرا خدا از ادوات تنبیه مشهور بهره نگرفته است؟» گفته شده که قرآن کلامی است که به سخن بشر شباهت ندارد؛ پس، باید یا نوعی از ادوات تنبیه نامعهود و نامتعارف آغاز کرد تا از کلامهای دیگر بلیغ‌تر و مؤثرتر باشد (سیوطی، همانجا). به نظر طرفداران این رأی، اینکه بی‌درنگ پس از این حروف، درباره قرآن و تنزیل یا انزال آن سخن به میان آمده گواهی درستی این نظریه است؛ به‌ویژه آنکه همه این سوره‌ها، به‌جز بقره و آل عمران، مکی‌اند. حتی این دو سوره مدنی هم در روزگاری نازل شده‌اند که میان مسلمانان از سویی و یهودیان و ترسایان از سویی دیگر، رویارویی و ستیز سختی برپا بوده است (س شلوت، ص ۶۱-۶۴). یکی از عالمان، که نام او را خوبی یا خوبی خوانده‌اند، بر آن است که چون ممکن بود گاه ذهن و دل رسول اکرم مشغول مسائل ناسوت باشد، جبرئیل مأمور شد برای تنبیه و جلب توجه پیامبر، سوره‌هایی از قرآن را با این حروف بر او بخواند (س سیوطی، همانجا؛ صالح، ص ۲۲۴)، ولی رشیدرضا (ج ۸، ص ۳۰۳) بعید دانسته است که برای پیامبر ادوات تنبیه به کار برده باشند، زیرا ایشان همواره شیار و روحانیت بر طبعش چیره بوده، در نتیجه این تنبیه اولاً و بالذات متوجه مشرکان مکه و سپس متوجه اهل

کتاب در مدینه است (نیز س صالح، همانجا).

یکی از معاصران به کمک رایانه به بررسیهای آماری درباره حروف مقطعه پرداخته و تعداد حروف الفبا را در هر سوره، بر پایه رسم الخط قرآنی کنونی، تعیین کرده و بسامد مطلق، درصد بسامد و میانگین هریک از چهارده حرف مقطعه را در آیات هر سوره محاسبه نموده و کوشیده است که نتیجه بگیرد طرز تقسیم‌بندی حروف و توزیع آنها در سوره‌ها از چنان نسبت دقیق ریاضی‌ای برخوردار است که انجام دادن آن از توان بشر بیرون است. مثلاً، نتیجه گرفته که سوره «ق» حاوی بیشترین تعداد حرف «ق» و سوره «ن» دربردارنده بیشترین تعداد حرف «ن» است (س خلیفه، ص ۱۰۷، ۱۲۰-۱۲۱). این پژوهش - با آنکه نظریه تازه‌ای را مطرح نمی‌کند، بلکه درصد تأکید یا اثبات نظریه‌ای است که در سده‌های میانی در باره‌ای از آثار قرآن‌پژوهان به چشم می‌خورد (س زرکشی، ج ۱، ص ۱۶۹) - اعجاب عده بسیاری، از جمله برخی روشنفکران مسلمان ایرانی، را برانگیخته است (برای نمونه س شریعتی، ص ۵۶۳-۵۷۹؛ اما، در بسیاری جاها بررسیها و نتیجه‌گیریهای این پژوهش متکلفانه است. به‌علاوه، با در نظر گرفتن اختلاف رسم الخط مصاحف اولیه با مصاحف امروزی و اختلاف قرائات در قرآن، این پژوهش و پژوهشهایی از این دست مبنای استواری ندارند.

تنی چند از مفسران و قرآن‌پژوهان به همه این وجوه معتقد شده و جملگی را تأویلی واحد انگاشته‌اند. چرا که خدا برخی سوره‌های قرآن را با حروف مقطعه آغاز کرده است تا با هریک از این حروف بر معانی کثیر، نه بر معانی واحد، دلالت کند (س طبری، ۱۳۷۳؛ طوسی، همانجا؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۷۵؛ ابوزید، ص ۳۲۳).

در یک ارزیابی کلی، بیشتر فرضیاتی که در این زمینه مطرح شده، سلیقه‌ای است و به تعبیر طباطبائی (۱۳۹۴-۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۸) تصویرهایی است که از حد احتمال فراتر رفته و هیچ دلیلی بر درستی آنها در دست نیست.

آرای خاورشناسان درباره حروف مقطعه. تلاش خاورشناسان و محققان غربی برای فهم معنا و مقصود حروف مقطعه از زمانی آغاز شد که نولدکه^۱ در ۱۲۷۷/۱۸۶۰ کتاب تاریخ قرآن^۲ را منتشر کرد. وی در آن کتاب نظر داد که حروف مقطعه نباید جزء متن قرآن باشند، بلکه احتمالاً حروف آغازین یا نماد اسامی مؤمنانی‌اند که در حیات پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله وسلم مجموعه‌هایی شخصی از سوره‌ها را برای خود فراهم آورده بودند و آنکه که زیدبن ثابت قرآن را گرد آورد، رموز مالکان نسخه‌های خطی را در مصاحف به کار برد. مثلاً، «الر» یا لزر نماد

حدی با گردآوری سوره‌ها مرتبط‌اند. وی با مطرح کردن این احتمال که این حروف پاره‌ای از وحی‌اند، فی‌الجمله پذیرفت که بخشهایی از سوره‌های رم‌دار را خود پیامبر تدوین کرده است. بدین‌سان، شوالی طلایه‌دار کار پل^۵ در دهه ۱۹۲۰ / ۱۳۱۰ ش بود (د. اسلام، همانجا).

به تاسی از نظریه لاث دو کوشش دیگر نیز صورت گرفت. در ۱۹۲۱ / ۱۳۰۰ ش هانس بوئر^۶ برای نخستین مطلب شوالی، مبنی بر اینکه این حروف با گردآوری سوره‌ها مرتبط‌اند، شواهد آماری فراهم آورد، اما در پیروی از دومین نکته موردنظر او بازماند. در عوض، فهرستی پذیرفتنی از واژگان کلیدی عرضه کرد که این حروف، نشانه‌های اختصاری کهن آن واژه‌های کلیدی‌اند. مثلاً، «یس» برای یسعی (کسی که می‌دود) در سوره یس، آیه ۲۰؛ «ص» برای «صائینات» (اسبان نندرو) در سوره ص، آیه ۳۱؛ و «ق» برای «قریئه» (هم‌نشین او) در سوره ق، آیه ۲۳ و ۲۷. او برای شماری دیگر از سوره‌هایی که همین حروف را دارند، نوعی «ربط درونی یا بیرونی» جستجو کرد و اظهار داشت که «طسم» در سوره‌های شعراء و قصص، نماد «طور سین» و موسی، و «الم» نماد «المثانی» است، زیرا سوره‌هایی که با «طس» آغاز می‌شوند درباره‌ی طور سینا و موسی سخن می‌گویند (د. اسلام، همانجا). اما بنابه گفته بلاشر (ص ۱۲۹)، این خیلی اتفاقی است که مانند بوئر بخواهیم آغاز هر سوره‌ای را نشانه‌ی محتوای آن بدانیم. با این حال، وی (ص ۱۲۹)، پانوئیس) بوئر را نخستین کسی دانسته که به این تفسیرها شک کرده است. خاورشناسی به‌نام گوسنس^۷ نیز در ۱۹۲۳ / ۱۳۰۲ ش در مقاله‌ای، رأی مشابه دیگری عرضه کرد مبنی بر اینکه این حروف نشانه‌های اختصاری عناوین متروک سوره‌ها هستند. مثلاً، «ق» نشانه قرآن و «ن» نشانه «النون» (ماهی) یا «ذوالنون» (یکی از لقبهای یونس پیامبر) است (د. اسلام، همانجا).

آرای بوئر و گوسنس الهام‌بخش مورس سیل^۸ در کتاب <قرآن و کتاب مقدس>^۹ بود. به نظر او، این حروف یادآورنده مضامین سوره‌هایشان هستند. سیل رأی بوئر را مبنی بر تفسیر «طسم» به طور سینا و موسی، و رأی گوسنس را مبنی بر تفسیر «الر» به الرسل پذیرفت؛ اما برای «الم» الموعظه و برای «یس» یونس را ترجیح داد. مشهود است که با چنین رویکردی می‌توان فرضیات گوناگونی را مطرح ساخت که ناقض فرضیه‌های دیگر هم نباشند و همین فرضیه‌های گوناگون موجب شده است که خود خاورشناسان به بی‌ثمری چنین رهیافتی اعتراف کنند (د.

الربریس، «المر» نماد المغیره و «حم» رمز عبدالرحمان است. به نظر او، این نشانه‌های رمزی، زمانی که مسلمانان یعدی دیگر معانی آن را نمی‌دانستند، تصادفاً و بر اثر بی‌دقتی کاتبان وارد قرآن شده‌اند (ج ۲، ص ۷۲-۷۳، ۷۷-۷۸). این رأی مدتی در اروپا قبول عام یافت، اما بعدها خود نولدکه آن را رها ساخت و در چاپ دوم کتاب، آن فرضیه تکرار نشد (بلاشر، ص ۱۲۷؛ د. اسلام، همانجا). هیرشفلد^۱ در ۱۹۰۱ / ۱۳۱۹ در <تحقیقات جدید>^۲ (ص ۱۴۱-۱۴۲) از رأی نولدکه دفاع کرد، البته او (همانجا) هریک از حروف را حرف آغازین یا رمز مالک دیگری از مصحف دانست. مثلاً، «ر» (= ز) نشان‌دهنده زیر، «م» نشان‌دهنده مغیره، «ح» رمز حذیفه، «س» رمز حفصه، «ل» نشانه ابوبکر، «ه» حاکی از ابوهریره، «ن» حاکی از عثمان، «ط» حاکی از طلحه، «س» حاکی از سعد بن ابی وقاص، «ع» حاکی از عمر یاعلی یا ابن عباس یا عایشه، و «ق» حاکی از قاسم بن ربیع است. دلیل هیرشفلد این است که اگر این حروف مربوط به دوره حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشند، پس او باید سهم مهمی در تبویب سوره‌ها داشته باشد و این با آنچه درباره گردآوری قرآن می‌دانیم در تعارض است (د. اسلام، همانجا). به هر حال، این فرضیه نه مسلمانان را قانع کرد نه قرآن‌پژوهان غربی را، به‌طوری که بلاشر (ص ۱۴۸) آن را غیرقابل درک دانست. به نظر می‌رسد چنین فرضیه‌ای دست‌کم نباید بر نام دارندگان مصاحف شخصی در زمان رسول خدا تطبیق کند (درباره صاحبان مصاحف شخصی د. رامیار، ص ۳۳۳-۳۹۲). تغییر موضع نولدکه مبتنی بر بحث مختصر ولی دقیق لاث^۳ در این باره بود. بنا بر نظر لاث، این حروف تنها در آخرین سوره‌های مکی و نخستین سوره‌های مدنی وجود داشتند؛ یعنی زمانی که، به ادعای او، پیامبر به آیین یهود نزدیک می‌شد و در بعضی موارد آیات آغازین این سوره‌ها به این حروف اشاره می‌کنند، مانند «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ» (اینها آیه‌های کتاب‌اند). او نتیجه گرفت که این حروف نمادهای آیین قبلا هستند که به مثابه برخی واژه‌ها یا عبارات کلیدی، پیش از این سوره‌ها واقع می‌شوند. با استدلالهای لاث، نولدکه (ج ۲، ص ۷۷-۷۳) به این نتیجه رسید که این حروف پاره‌ای از وحی‌اند، ولی جز اشارات رم‌آمیز به کتاب آسمانی، هیچ معنای خاصی ندارند. چندی بعد شوالی^۴، در عین حال که استدلال عمده لاث را درخور اعتنا دانست، پیشنهادی او را به این دلیل که سلیقه‌ای است مردود شمرد. او رأی اخیر نولدکه را، به سبب «مبهم و مناقشه‌پذیر» بودن، نپذیرفت و تأکید کرد که این نمادها و نشانه‌های رمزی هنوز تا

1. Hirschfeld

2. New researches (London 1902)

3. O. Loth

4. Schwally

5. Bell

6. Hans Bauer

7. E. Goossens

8. Morris Scale

9. Quran and Bible

د. اسلام، همانجا؛ بلاشر، ص ۱۴۸-۱۴۹).

جیمز بلامی^۱ در ۱۳۵۲/۱۹۷۳ ش در مقاله «حروف رازآمیز قرآن: علائم اختصاری کهن بسمله»^۲، درباره علائم اختصاری رأی دیگری داد. او آرای مفسران کلاسیک را - مبنی بر اینکه ال، الم، المر، حم و نون نماد الرحمن یا الرحیم یا هر دو هستند - دستمایه کار خود ساخت و این حروف را معادل این اصطلاحات در «بسمله» معرفی کرد. او همچنین همه حروف مقطعه دیگر را اشکال اختصاری همین جمله دانست و برای مدلل ساختن فرضیه خود، اصلاحاتی پیشنهاد کرد. بنا بر پیشنهاد او، «ط» به «ک» به «باء»، «ص» و «ق» به «میم»، «ی» به «پ» و «ع» به «بس» یا «س» بدل می‌شوند. بدین‌سان، به گمان او، با تغییر یک حرف، ترکیبات طسم، طس، طه، یس، المص، ص و ق به بسم، بس، به، یس، الم و م بدل می‌شوند و می‌توانند نشانه‌های اختصاری مناسبی برای بسمله به‌شمار آیند. در این نظریه، «حم عشق» و «کهیمص» بدجا می‌ماند که به گمان او آن دو نیز، به ترتیب، با دو و چهار تغییر به «حم بسم» و «به بسم» بدل می‌شوند. به نظر بلامی، نخستین بار که بسمله در سوره‌های مکی میانی و متأخر وارد شد، کاتبان وحی آن را به‌صورت‌های گوناگون مختصر کردند و در آغاز این ۲۹ سوره نهادند. اما تدوین‌کنندگان بعدی - که نتوانستند این شکلهای اختصاری را تشخیص دهند - جای ثابتی در متن به آنها دادند و بسمله را به‌صورت کامل و دقیقاً پیش از حروف اختصاری گذاشتند. اما نظریه بلامی، به‌ویژه اصلاحات پیشنهادی‌اش، از آرای اسلافش به مراتب ضعیف‌تر و سلیقه‌ای‌تر است، زیرا اولاً همه این حروف مکی نیستند. ثانیاً اینکه کاتبان ناشناخته‌ای در مکه برای بسمله به طرق مختلف اشکال اختصاری تعیین نموده و بی‌آنکه معانی آن اشکال را معلوم کرده باشند از دنیا رفته‌اند، فرضیه‌ای بس نامحتمل است. ثالثاً به فرض درستی فرضیه پیشین، شاهی در دست نیست که کاتبان شناخته‌شده مدنی دوساره کاتبان عصر مکی و نشانه‌های اختصاری آنان هیچ چیز نمی‌دانستند (د. اسلام، همانجا).

ولش^۳ - که عقیده دارد هر راه‌حلی برای معمای حروف مقطعه باید نظریه‌ای معقول عرضه کند که با تمام شواهد متن قرآن همخوانی داشته باشد - از طریق مقارنه و تطبیق این حروف با متن سوره‌های مربوط، به‌ویژه آیات آغازین آن سوره‌ها، و همچنین از مقایسه آن سوره‌ها با سوره‌های هم‌جوار، کوشیده است راه‌حلیایی برای این معما پیدا کند. وی با عرضه فهرست سوره‌های حروف مقطعه‌دار و آیات آغازین آنها بر دو

نکته تأکید کرده است: یکی اینکه حروف مقطعه بر ترتیب بنایی قرآن تأثیر گذاشته است، به‌طوری که مجموعه‌ای از سوره‌هایی با حروف یکسان، اما با طولهای متفاوت، در کنار یکدیگر نهاده شده‌اند. دیگر آنکه این حروف با جملات آغازین و نیز با «کتاب» ارتباطی نزدیک دارند و در بیشتر موارد، پس از این حروف، بی‌درنگ، به شکلی از وحی اشاره می‌شود. او با جستجو در متن سوره‌ها، می‌گوید بیشتر این حروف در هنگام فرات، آغازگر سجع و آهنگ سوره‌هایشان بودند (د. اسلام، همانجا). هرچند در میان آرای خاورشناسان نکات درخور تأمل هم وجود دارد، ولی اغلب فرضیه‌های آنان سست و غیرعلمی است و در نتیجه قانع‌کننده نیست. مثلاً، اشپرنگر^۴ چون نتوانست معادلی مناسب برای «طسم» بیابد، آن را برعکس ساخت تا حروف «لَا يَمْنَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۹) از آن به‌دست آیند (ص ۲۴۰؛ بلاشر، ص ۱۴۹). به‌نظر می‌رسد از میان خاورشناسان، بلاشر بخردانه‌ترین راه را برگزیده است. او که با این فرضیه‌ها قانع نشده بود، همه آنها را بازی کردن با معانی می‌دانست (ص بلاشر، همانجا).

منابع: محمودین عبدالله آلوسی، روح المعانی، مصر: إدارة الطبعه المنبرية، [بی‌تا]؛ ابن‌خلدون، ابن‌شام، السيرة النبوية، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحفیظ شلی، [بیروت]؛ دارابن‌کتیب، [بی‌تا]؛ حسین بن علی ابوالفتح رازی، روض الجنان و روض الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی تاج، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۶ ش؛ نصر حامد ابوزید، معنای مشن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد بن طیب باقلانی، اعجاز القرآن، چاپ احمد صقر، قاهره [۱۹۷۷]؛ التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسكري علیه السلام، قم: مدرسه الامام خمینی (ع)، ۱۴۰۹؛ رشاد خلیفه، اعجاز القرآن: تحلیل آماری حروف مقطعه، ترجمه محمدتقی آیت‌اللهی، شیراز ۱۳۴۵ ش؛ مصطفی ذاکری، «تاریخچه ابجد و حساب جمل در فرهنگ اسلامی»، معارف، دوره ۱۷، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۷۹)؛ محمود رامیار، تاریخ قرآن، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد و شیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر، تفسیر المنار، [تفهرات دوس]؛ شیخ محمد عبده، ج ۸، قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۱؛ محمد بن یهادر زونکشی، البرهان فی علوم القرآن، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ زمخشری، سیدقطب، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۳۸۶، ۱۹۶۷؛ عبدالرحمان بن ابی‌بکر سیرعلی، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]؛ چاپ نخست قم ۱۳۶۳ ش؛ قاسم بن قیره شاطبی، منظومة ناطمة الزهر فی خدای السور، چاپ اشرف محمد فؤاد طلعت، اسماعیلیه، مصر ۲۰۰۶/۱۴۲۷؛ علی شریعتی، روش شناخت اسلام، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدتقی شریعتی مرینی، تفسیر نوین: جزو سی‌ام قرآن، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

1 James A. Bellamy

2. "The mysterious letters of the koran: old abbreviations of the basmalah"

3. A. T. Welch

4. Sprenger

(ابن حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۴۶-۴۷؛ سخاوی، ج ۶، ص ۱۷۲). در همین ایام، در زمان شاهرخ میرزا (حک: ۸۰۷-۸۵۰)، نیز چون پیروان حروفیه در ماوراءالنهر در میان برخی طوایف، مانند طایفه جغتایی، طرفدارانی یافتند. شاهرخ دستور داد آنان را از قلمروش بیرون کنند و چون بر این امر پافشاری کرد آنان هم در مقام کشتن او برآمدند (ابن حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۴۷، پانویس ۱؛ سخاوی، ج ۶، ص ۱۷۴). در سال ۸۳۰، پس از نماز جمعه، در مسجد هرات یکی از مریدان فضل الله، به نام احمد لر، کارودی در شکم شاهرخ فرو کرد، اما بعد یکی از نگهبانان، احمد لر را کشت و شاهرخ نیز درمان شد. بایسنقر میرزا، فرزند شاهرخ، به تقصص درباره کسائی پرداخت که به حجره احمد لر رفت و آمد می کردند. در این ماجرا خواجه عضدالدین، نواده دختری فضل الله، همراه با جمعی که مهم به دوستی با احمد لر بودند، کشته و سوزانده شدند. علاوه بر این، وقتی به بایسنقر میرزا خبر رسید که احمد لر گاهی ملازم قاسم انوار^۱ بوده است، دستور داد تا قاسم انوار از خراسان برود و او به ناپار آنجا را ترک کرد (خواصی، ج ۳، ص ۱۱۱۴؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۶۱۵-۶۱۷). از دیگر کسائی که در این ماجرا در معرض اتهام قرار گرفتند، صائن الدین علی ترکه اصفهانی بود. وی را نیز دستگیر کردند و نخست به کردستان و سپس به تبریز و گیلان و نظیر فرستادند تا سرانجام در ۸۲۵ یا ۸۳۶ درگذشت (آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۲، ص ۵۷۰-۵۷۱؛ نیز به ترکه اصفهانی^۲، خاندان، امیر نورالله (نوه فضل الله) و امیر غیاث الدین (مؤلف استوانامه) نیز بازداشت و پس از محاکمه طولانی آزاد شدند (گوپینارلی، ص ۳۰). در اصفهان در ۸۳۴، حروفیان به رهبری شخصی به نام حاجی سرخ، قیام کردند و دو پسر عبدالصمد را، که از امرای شاهرخ بودند، کشتند ولی سرانجام شکست خوردند و خود کشته شدند (روملو، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴). در قرن نهم نیز در آذربایجان، در زمان استیلای جهانشاه قراقویونلو^۳، حروفیان عقاید خود را آشکار می کردند و با شاه هم مراوده داشتند. این گروه را شخصی به نام یوسف، همراه با دختر فضل الله ملقب به «کلمه الله هس العلیا»، مادر خواجه عضدالدین، رهبری می کرد. تبلیغات آنان گویا جهانشاه را نیز به آنان متمایل کرده بود. اما سرانجام با فتوای علما، از جمله نجم الدین اسکویی (متوفی ۸۷۹)، جهانشاه مجبور شد فرمان کشتن و سوزاندن این دو و پانصد تن از حروفیان را بدهد (ابن کربلانی، ج ۱، ص ۴۷۸-۴۸۰؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۴، ص ۱۲۱۷، پانویس؛ تربیت، ص ۳۸۸).

در همین قرن یکی از خلفای فضل الله، ملقب به

[بی تا]. محمود شاتور، تفسیر القرآن الکریم، تهران ۱۳۷۹ ش؛ صبحی صالح، مباحث فسی علوم القرآن، بیروت ۱۹۶۸، چاپ نخست قم ۱۳۶۳ ش؛ محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، تهران ۱۳۴۵ ش؛ محمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، [تهران] ۱۳۶۱ ش؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۱/۱۹۷۱-۱۹۷۲؛ طبرسی، محمدبن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، مهر ۱۳۷۲/۱۹۵۲؛ همو، ترجمه تفسیر طبری: فراهم آمده در زمان سلطنت منصورین نوح سامانی، ۳۶۵-۳۵۰ هجری، چاپ حبیب یغمائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ طوسی؛ محمدبن مسعود عیاشی، کتاب التفسیر، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰-۱۳۸۱، چاپ نخست تهران [بی تا]؛ محمدبن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی تا]، چاپ نخست تهران [بی تا]؛ محمدبن شاهرزقی فیض کاشانی، تفسیر الصافی، چاپ حسین اعظمی، تهران ۱۳۱۶؛ مجطی؛

Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1977; *Et*, s.v. "Al-Kur'ān, 4: structure, d: the mysterious letters" (by A.T. Welch); Hartwig Hirschfeld, *New research into the composition and exegesis of the Quran*, London 1902; Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig 1909, repr. Hildesheim 1981.

/ سید کاظم طباطبائی /

حروف هجا به الفبا

حروفی، فضل الله به فضل الله حروفی

حروفیه، پیروان فضل الله نسیمی استرآبادی و جنبشی سیاسی - اجتماعی با عناصری از تصوف، باطنیگری، آموزشهای اسماعیلیان و غالیان در اواخر سده هشتم. چون فضل الله برای حروف و یزگیهای استرآبادی قائل بود، به فضل الله حروفی^۱ مشهور شد و پیروانش به حروفیه شهرت یافتند (کیا، ص ۹). این مکتب در ایران و عثمانی و مصر پیروان فراوانی یافت (به گوپینارلی^۲، ص ۳۶) ولی در خلال قرنهای پیروانش به اتهام داشتن عقاید بدعتآمیز، در این ممالک سرکوب و قتل عام شدند (به ادامه مقاله).

پس از قتل فضل الله به فرمان تیمور، بنابه وصیت فضل الله، هوادارانش در اطراف و اکناف پراکنده شدند و پنهانی به نشر افکار حروفیگری پرداختند (ابن حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۴۶). یکی از پیروان او، به نام نسیم الدین یا نسیمی^۳ شاعر، در ۸۲۱ در حلب به ترویج این افکار پرداخت و طرفداران بسیار یافت، اما به فتوای علمای حلب، وی را با شکنجه بسیار کشتند

ج ۳، ص ۶۶۰-۶۶۱). حروفیان بر فرهنگ و هنر و اوضاع اجتماعی و سیاسی عثمانیان تأثیر عمیقی گذاشتند و به‌ویژه در بین مردم سرزمینهای بالکان، که تازه مسلمان شده بودند، طرفدارانی یافتند. برخی دولتمردان و شاعران عثمانی از این نهضت تأثیر گرفتند، از جمله شاعرانی چون ساری عبدالله چلبی، تمایی و محیی‌الدین ابدال و شاعر و مورخ علی مصطفی‌افندی گلیولی (د.د.ترک، همانجا). در ایران نیز کتار حروفیه این مکتب را به‌کلی نابود نکرد، بلکه در لرستان و غرب ایران، با تغییر شکلی در اصول عقاید، در فرقه نقطویه* و اهل حق* به حیات خود ادامه داد (خیای، ص ۲۳۹-۲۴۳؛ نیز س. پسخانی*، محمود).

شخصیتهای حروفی و آثارشان. (۱) کلمه الله هی العلیا، دختر فضل الله، که اشعار عرفانی می‌سرود (س. حشری‌تبریزی، ص ۷۴) و برطبق وصیت‌نامه فضل الله، جانشین وی دانسته شده است (سید اسحاق، ص ۲۳؛ کیا، ص ۱۰؛ پانویس ۲). حشری‌تبریزی در روضه‌اطهار (همانجا) وی را همسری یکی از مجذوبان، به نام پیر ترابی، دانسته است (نیز س. آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۴، ص ۱۲۱۷).

(۲) امیرسیدعلی، ملقب به علی‌العالی‌الاعلی یا علی‌الاعلی (متوفی ۸۲۲)، شاگرد و مهم‌ترین خلیفه فضل الله، که در نوزده سالگی در اصفهان با فضل الله ملاقات کرد و جلودان‌نامه او را به نظم درآورد. او منظومه‌ای نیز به‌نام قیامت‌نامه به فارسی دارد که در آن ماجرای قتل فضل الله را وصف کرده است (گولپینارلی، ص ۳-۴، ۲۸؛ تربیت، ص ۳۸۷). گفته شده است که وی عقاید حروفیه را در قلمرو عثمانیان منتشر ساخت (براون، ج ۳، ص ۶۶۰؛ قس گولپینارلی، ص ۳۲، که میرشریف و نیسی را در گسترش حروفیه در این قلمرو مؤثر دانسته است).

(۳) میرشریف (متوفی ۱۰۵۹)، از خلفای فضل الله و مؤلف کتابی به فارسی به نام بیان‌الواقع، که در آن اسامی خلفای فضل الله را یاد کرده است (س. کیا، ص ۳۰۰؛ پانویس ۱؛ گولپینارلی، ص ۱۶). نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه ملی ملک موجود است (س. افشار و دانش‌پژوه، ج ۷، ص ۴۴۸). از دیگر آثار او حج‌نامه، مسح‌نامه، اسم و مسمی است (گولپینارلی، ص ۲۸).

(۴) حمزه (متوفی ۱۰۳۳)، که با چند واسطه خلیفه میرفاضلی بوده و میرفاضلی خود خلیفه علی‌الاعلی بوده است. وی بر جلودان‌نامه شرحهایی به صورت حاشیه نوشته است. خلیفه حمزه، محمد اشقورت دده، نیز آثار مهمی درباره عقاید

علی‌الاعلی، به شام و آناتولی سفر کرد و به تبلیغ عقاید حروفیه پرداخت (د.د.ترک، ذیل ماده؛ قس گولپینارلی، ص ۳۱-۳۲، که در سفر او به آناتولی تردید دارد). وی سرانجام به قیصر شهر آناتولی رفت و در خانقاه حاجی بکتاش ولی* مقیم شد و پس از مدتی توجه ساکنان خانقاه را به خود جلب کرد و نهانی به تعلیم کتاب جلودان‌نامه اثر فضل الله پرداخت. وی برای اینکه رموز و حقایق کتاب جلودان‌نامه فهم شود، کتابی به نام مفتاح‌الحیات تألیف کرد. او مدعی بود که این تعالیم اسرار و رازهای حاجی بکتاش است. گفته می‌شود که به تدریج از همین راه بود که تعالیم حروفیه، به جای تعالیم بکتاشیه*، ترویج شد و بدین ترتیب حروفیان برای در امان ماندن از تعدیات مخالفان، خود را بکتاشی وانمود کردند. اما با همه احتیاطی که می‌کردند، بارها در آن خطه گرفتار عقابهای شدید شدند (براون، ج ۳، ص ۶۶۰؛ تربیت، ص ۳۸۷؛ د.د.ترک، همانجا). از جمله در زمان سلطان محمد فاتح این عده سعی داشتند از یک‌سو در بین سپاه ینی‌چری طرفدار جمع کنند و از سوی دیگر پادشاه را تحت‌تأثیر قرار دهند؛ حتی یکی از حروفیه نزد سلطان رفت و پاره‌ای از تعالیم خود را برای او اظهار کرد تا آنکه سلطان به او متمایل شد و او را با پیروانش در قصر پناه داد. این امر موجب رنجش وزیر وی، محمودپاشا، شد. وی این مطلب را با فخرالدین عجمی (متوفی ۸۶۵)، از شاگردان میرسید شریف جرجانی، در میان گذاشت. سرانجام، به کمک عجمی، همه حروفیه دستگیر و به فتوای او واجب‌القتل شدند. سلطان هم ناچار سکوت کرد و در نتیجه، همه حروفیه در مصلاهی شهر سوزانده شدند (طاشکوبری‌زاده، ص ۳۸-۳۹؛ د.د.ترک، همانجا). در دوره سلیمان قانونی نیز حروفیان را از قلمرو عثمانیان تبعید کردند (گولپینارلی، ص ۱۳۳؛ د.د.ترک، همانجا). با این حال، حروفیان در سده‌های دهم و یازدهم به نفوذ خود در جامعه عثمانی ادامه دادند؛ البته فرمانهایی نیز برای تعقیب و دستگیری و اعدام حروفیان در مناطق گوناگون آناتولی و روم‌ایلی صادر می‌شد. مثلاً در ۹۸۰ فرمانی صادر شد که به موجب آن شماری از حروفیان در روم‌ایلی دستگیر و دو تن از آنان کشته شدند (گولپینارلی، ص ۳۶، ۳۷-۳۶؛ د.د.ترک، همانجا).

در ۱۲۴۰، در زمان سلطان محمود، نیز بسیاری از حروفیان و بکتاشیان کشته شدند و خانقاههای حروفی - بکتاشی را ویران و اموالش را به نقشبندیان واگذار کردند. از آن پس، بسیاری از مشایخ آنان که جان سالم به در برده بودند در سلک درویشان نقشبندیه، قادریه، رفاعیه و سمدیه درآمدند و در این خانقاهها، با حرم و احتیاط، محرمانه به نشر عقاید خود پرداختند (براون،

این نشانه‌ها به گولپینارلی، ص ۱۴۳-۱۴۴).

مخالفان حروفیه نیز ردیه‌هایی نوشته‌اند، از جمله اسحاق افندی در ۱۲۸۸ کشف الاسرار و دفع الاسرار را به ترکی نوشت. این ردیه در ۱۲۹۱ چاپ شد (براون، ج ۳، ص ۶۵۹؛ برای فهرست تحقیقات مختلف درباره آثار آنها به د.ا.د.ترک، همانجا).

اقوال و آرای حروفیه. حروفیه برای کلمه و حروف و اصوات با استفاده از حساب جمل خواص عجیبی قائل‌اند و برخی آیات و معارف دینی را از همین راه تأویل و تفسیر می‌کنند، از جمله می‌گویند گزاره دست قدرت حق در همه اشیا وجود دارد، به این معنا نیست که خداوند دست دارد؛ خداوند از داشتن دست و پا منزّه است، اما راز این کلمات از طریق حساب جمل به دست می‌آید؛ «یده» به حروف ابجد ۱۴ و پنجاه ۲۸ می‌شود؛ پس با همین ۲۸ حرف، که در کلام عرب متداول است، حق دست قدرت خود را در همه اشیا نهاد (سه اسکثرنامه، ص ۱۱۱). به نظر آنان کلمات وسیله خلق عالم هستند. بنابراین، واژه‌هایی که برای نامیدن اشیا به کار می‌بریم، کلماتی اعتباری برای نامیدن اشیا نیستند، بلکه کلام حق و ماهیت خود اشیا هستند؛ پس اسماء عین مسمی خواهند بود و ۳۲ حرف الفبای فارسی نیز اجزای همه اسماء را تشکیل داده‌اند. انسان با شناختن همین اسماء، که عین مسمی هستند، به معلمی فرشتگان و جانشینی حق نایل شده است (سه همان، ص ۱۱۴-۱۱۵). از نظر آنان، بعضی از این ۳۲ حرف در هر یک از کتابهای آسمانی مذکور است؛ در تورات ۲۲ حرف، در انجیل ۲۴ و در قرآن ۲۸ حرف (سه هدایت‌نامه، ص ۲). اما از ۲۸ حرفی که در قرآن هست، چهارده حرف (حروف مقطعه) شرافت دارد. این چهارده حرف ام‌الکتاب و آیات محکّمات است. از تلفظ این چهارده حرف، سه حرف دیگر (ف، د، و) نیز ظاهر می‌شود و یازده حرف دیگر نیز از همان چهارده حرف به دست می‌آید، که تعبیر «آخر متشابهات» ناظر به همین نکته است (همان، ص ۴۰۳). آن چهار حرفی که در قرآن نیامده است (پ، چ، ژ، گ)، با همین شکل ده حرف (پی، چیم، زی، گاف) خواهند بود و عشره کامله که در قرآن هست به این حروف اشاره دارد، زیرا صورتاً چهار حرف و لفظاً ده حرف و مجموعاً چهارده حرف می‌شود (همان، ص ۵۰۴).

همچنین از متون حروفیه استنباط می‌شود که به نظر حروفیه جهان جاودانی است و پیوسته تجدید می‌شود. این تجدید حیات سه مرحله دارد: نبوت، امامت و الوهیت. حضرت خاتم‌الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم صاحب نبوت بود و هم صاحب ولایت، و نبوت به وجود او ختم می‌شود و حضرت علی علیه‌السلام صاحب ولایت و مظهر الوهیت بود و ولایت

حروفیه داود که از جمله آنها صلوات‌نامه است (همان، ص ۱۷-۱۶؛ د.ا.د.ترک، همانجا).

(۵) رفیعی^۹، شاعر ترک، از شاگردان و خلفای نسیمی (گولپینارلی، ص ۲۸، ۳۲).

(۶) عزالدین عبدالمجید بن فرشته‌اوغلی، از حروفیان قرن نهم، که آخرت‌نامه و عشق‌نامه را نوشت و خواب‌نامه فضل‌الله را به ترکی ترجمه کرد (گولپینارلی، همانجاها). عشق‌نامه را جاودان یا جاودان صغیر نیز نامیده‌اند (همان، ص ۱۴). در ۱۲۸۸ بکتاشیها این کتاب را چاپ کردند (براون، ج ۳، ص ۵۱۷). وی کتاب دیگرش، هدایت‌نامه، را تحت تأثیر محبت‌نامه فضل‌الله تألیف کرد (گولپینارلی، ص ۱۵).

(۷) امیر غیاث‌الدین محمد بن حسین بن محمد خراسانی استرآبادی، خواهرزاده علی‌الاعلی، که احتمالاً از خلفای او بوده است. او مثنوی فارسی استوانه را در ۸۳۶ در اصفهان نوشت. موضوع مثنوی استوانه، رفتن اسکندر به طلب آب حیات است (همان، ص ۱۷؛ براون، ج ۳، ص ۵۲۰؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۵۶۲). یک نسخه از این کتاب در کتابخانه ملی ملک وجود دارد (سه افشار و دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۲۳).

(۸) کمال هاشمی، یا کمال‌الدین هاشمی / هاشمیه، احتمالاً همان کسی است که دست‌نوشته‌های جاودان‌نامه را بازنویسی و تدوین کرده است (گولپینارلی، ص ۱۸؛ قس کیا، ص ۳۰۲).

(۹) امیرسید اسحاق، خلیفه دیگر فضل‌الله و همشهری او، آثاری مانند اشارت‌نامه، تراب‌نامه و خواب‌نامه دارد (گولپینارلی، ص ۲۸). محرمانه، از دیگر آثار وی، در ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹ در لیدن چاپ شد. در کتاب محرمانه بسیاری از اصول عقاید حروفیان تشریح شده‌است (کیا، ص ۳۷؛ برای دیگر شخصیت‌های علمی و ادبی در قلمرو عثمانی که از حروفیه متأثر بوده‌اند به گولپینارلی، ص ۳۱-۳۷).

حروفیان برای فهمیدن کتابهای فضل‌الله، واژه‌نامه‌ای از واژه‌های گرگانی آثار او درست کرده بودند که زمان تألیف و مؤلف آنها معلوم نیست. یکی از این کتابها لغت استرآبادی نام دارد (کیا، ص ۳۸). صادق کیا نیز در کتاب خود (ص ۲۰۹-۴۸) واژه‌های گرگانی را که در برخی رسایل حروفیه آمده، گردآورده و معنای آنها را نوشته است. گفتنی است که فضل‌الله و پیروان او، به جای پاره‌ای از واژه‌های فارسی یا عربی، گاهی یک یا چند حرف از آنها را می‌نوشتند و برای بازشناختن آنها از واژه‌های درست و کامل، بر روی آنها مد یا خطی می‌کشیدند. این کوتاه‌نویسی، که به چند صورت نوشته می‌شود، گاه خواندن نوشته‌های حروفیان را دشوارتر می‌کند؛ ازاین‌رو، آنان جزوه‌ای در این باره به نام مفتاح حروف جاودان یا مفتاح کتب حروفیان یا مفتاح‌الحیات نوشته‌اند (همان، ص ۳۹، برای نمونه‌هایی از

به وجود او ختم می‌شود؛ از این رو، مقام جانشینی او فقط مظهری از الوهیت است و اولین وصی و قائم مقام او پس از فصل‌الله، دخترش کلمه‌الله حی‌العلیا است (سید اسحاق، ص ۲۲-۲۳؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). از عقاید دیگر آنها این است که هیچ حقیقتی بی‌صورت نیست و نخواهد بود. دلیل قطعی آنان بر اثبات این امر این است که حق در قیامت به صورتی که بخواهد مرئی خواهد شد و اهل پیشی به لقای او مشرف خواهند شد. حق در این عالم هم به صورتهای گوناگون متجلی می‌شود، اما بهرغم تجلی حق در کثرات اسماء، وحدت ذات حق باقی است (نهایت‌نامه، ص ۶۳). پس، مانند طرفداران وحدت وجود، به نظر حروفیه خداوند در همه اشیا ظهور دارد، اما کامل‌ترین ظهور حق در انسان است. خدا روح خود را به صورت کلمه در مریم دمید و عیسی علیه‌السلام پدید آمد و آن امانت هم که خدا به انسان داده، نطق یا قدرت بر ادای کلمه بوده است. به واسطه همین نطق، انسان آینه وجه الهی و هیکل رحمانی و مسجود فرشتگان است (اسکندرنامه، ص ۱۰۰-۱۰۷). صفت نطق، مظهر الله است و مرگ به این حقیقت راه ندارد. پس کلمه، سرچشمه حیات باقی خواهد بود؛ از این رو عیسی نیز، که کلام و نطق حق است، زندگی جاوید دارد (همان، ص ۱۰۴).

درباره حروفیان و بنیان‌گذار مکتب آنان گزارشهای ضد و نقیضی به چشم می‌خورد که تمیز درست را از نادرست دشوار می‌کند. مثلاً در پاره‌ای منابع، از تنقید سخت آنان به اعتقادات و مبانی اسلام سخن رفته و در پاره‌ای دیگر به انکار اعتقادات دینی و عدم تنقید آنان اشاره شده است. از جمله منابع دسته اول، خوابنامه اثر نصرالله بن حسن نافجی، شاکرد فضل‌الله، است، زیرا نصرالله مدت درازی با فضل‌الله به‌سر برد و زندگی زاهدانه او و یارانش را در این کتاب ترسیم کرد (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۵۶۲؛ نیز ریتزر، ص ۲۰، ۲۵).

وی می‌نویسد که در سراسر خراسان و عراق و آذربایجان و شروان ایشان را حلال‌خور و راستگو می‌خواندند. آنان روزها به روزه و شبها به عبادت بیدار بودند و در رعایت احکام، اهتمامی بلیغ می‌ورزیدند و به‌حدی تسلیم قضای الهی بودند که هیچ مصیبت و بلایی نمی‌توانست آنان را پریشان کند (نافجی، ص ۱۵-۲۷). اما از سوی دیگر آنان متهم‌اند که محرمات را مباح دانسته و واجبات را ترک گفته‌اند (سرخاوی، ج ۶، ص ۱۷۴). همچنین متهم‌اند که فضل‌الله را به عنوان ظهور ذات حق می‌پذیرند و آشارس را، مانند جاویدان‌نامه، محبت‌نامه و عرش‌نامه، الهی می‌شمردند و در عبادات اسلامی تغییراتی

داده‌اند، مثلاً در اذان و اقامه اشهد ان لا اله الا فضل‌الله می‌گویند و هنگام وضو اشعاری به فارسی می‌خوانند که درباره معتقدات حروفیه است و حج را در التمجی، محل قتل فضل‌الله، برپا می‌دارند (ریتزر، ص ۱۰؛ گولپینارلی، ص ۲۹). گفته می‌شود که آنچه از ایشان در موافقت با احکام و سنن اسلامی نقل شده، ناشی از تقیه بوده است (گولپینارلی، ص ۲۷).

باتوجه به زندگی فضل‌الله و آثار او به نظر می‌رسد که همه این موارد را نمی‌توان به تقیه حمل کرد، اما اعتقاد به اینکه حروفیان در مورد اعتقادات و مبادی دینی اختلاف‌نظر داشتند (برای نمونه سه ریتزر، ص ۷۰-۷۴؛ گولپینارلی، ص ۲۶-۲۷) یا اینکه حروفیه در طی تاریخ خود دچار تغییر و تحولاتی شده و در یک دوره، به‌خصوص پس از مرگ فضل‌الله و دو خلیفه‌اش علی‌الاعلی و نسیمی، مطالب خلاف اعتقادات اسلامی در آنها راه یافته است، می‌تواند منطقی‌تر باشد. البته اصطلاحات و زبانی که حروفیه برای بیان مقاصد خود به کار می‌بردند و اعتقاد به وحدت وجود نیز از جمله عواملی است که افراد را در فهم مقاصد آنها دچار مشکل می‌کند و گاه موجب می‌گردد حروفیه را متهم به انکار خدا یا اعتقاد به خدایی فضل‌الله حروفی کنند.

حروفیان و تشیع. تأثیرات تشیع در حروفیه را در نقل احادیث شیعه، قبول برخی معتقدات شیعه، و ستایش امامان شیعی می‌توان یافت. با این همه، مخالفت‌هایی با اسلام و پاره‌ای از معتقدات خاص شیعه را نیز به آنان نسبت داده‌اند، از جمله اینکه آنان فضل‌الله حروفی را مهدی می‌دانستند (سرخاوی، ص ۳۱۲؛ گولپینارلی، ص ۲۲-۲۳). در میان علمای شیعه، امینی (ص ۸۰، ۷۹، ۹۸-۹۹) شرح حال ستایش‌آمیزی درباره فضل‌الله حروفی و نسیمی نوشته و آن دو را جامع علوم عقلی و نقلی و از سادات صحیح‌النسب و شهدای عالی‌قدر شیعه دانسته است. آقابزرگ طهرانی (ج ۵، ص ۷۷) نیز از فضل‌الله حروفی با عنوان شهید یاد کرده است. میرزا محمدعلی مدروس تبریزی (ج ۶، ص ۲۱۸-۲۲۰) فضل‌الله را حکیم، عارف و دارای علوم ظاهری و باطنی و صاحب کرامات معرفی کرده است که به فتوای جهانی متلبس به لباس اهل علم گشته شد. وی (ج ۶، ص ۱۷۴) نسیمی را هم عارف، عالم، محدث، شاعر و پیرو اصول طریقت «سیدشاه فضل‌نعمی» معرفی کرده است.

نیز به فضل‌الله حروفی^۵

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن حجر عسقلانی، إنباء الغمر بأبناء العمر، حیدرآباد، دکن، ۱۳۸۷/۱۳۹۶/۱۹۷۶؛ ابن‌کریلاش، روضات الجنان و جنات الجنان، چاپ جعفر سلطان‌القرائی، تهران ۱۳۴۴/۱۳۴۹ ش؛ اسکندرنامه، در مجموعه رسائل حروفیه، چاپ کلمان هوار، لندن

امام حسین علیه السلام، در برانگیختن مردم بی تأثیر نبود (→ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۷)، اما ریشه قیام به این بازمی‌گردد که پس از قیام عبدالله بن زبیر، که مردم را به خلع یزید و جهاد با او فراخواند، مردم مدینه دعوت وی را پذیرفتند و با عبدالله بن مطیع، نماینده وی، بیعت و بدرین گونه یزید را از خلافت خلع کردند. در پی آن، یزید از عثمان بن محمد بن ابی سفیان، والی خود در مدینه که فردی بی تجربه بود، خواست تا جمعی از بزرگان شهر را نزد او به شام بفرستد تا سخن ایشان را بشنود و از آنان دلجویی کند (→ بلاذری، ج ۴، قسم ۴، ص ۳۱-۳۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۷۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱، ص ۲۳). برخی گزارشها نیز گویای این است که چون فرستاده خلیفه، برای بردن صفوانی (اموال و اشیای برگزیده برای خلیفه) به مدینه آمد، گروهی از مردم مانع وی شدند و میان آنان و عثمان بن محمد مشاجره‌ای روی داد که به شورش مردم انجامید (→ ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۱۷۶؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۰). افزون بر این، آن گروه از بزرگان شهر که عثمان بن محمد نزد یزید فرستاد، به رغم نوازشهای یزید، پس از بازگشت به مدینه، عیاشیها و هرزه‌دراییهای خلیفه را برای مردم شرح دادند. با شنیدن این اخبار، مردم شوریدند و عبدالله بن حنظله را به سرکردگی برگزیدند (خلیفه بن خیاط، قسم ۱، ص ۲۸۹؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۰). عبدالله در سخنرانی‌ای در میان مردم ناراضی، علت قیام خود را ترس از نزول عذاب الهی به سبب معاصی یزید ذکر کرد (ابن سعد، ج ۵، ص ۶۶)؛ از این رو، مردم یزید را خلع و با عبدالله بن زبیر بیعت نمودند (ابن اثیر، ۱۹۷۰-۱۹۷۳، ج ۳، ص ۲۱۹). آنگاه به اذن ابن زبیر، عثمان بن محمد را از امارت عزل کردند و بر امویان شوریدند و آنان را، که حدود هزار مرد بودند و در منزل مروان بن حکم گرد آمده بودند، محاصره کردند (طبری، ج ۵، ص ۴۸۲؛ مسعودی، مروج، همانجا). به گفته ابن اعمش کوفی (ج ۵، ص ۱۵۶-۱۵۷، ۲۹۲-۲۹۳)، ابن زبیر عبدالله بن حنظله را به عنوان والی مدینه برگزید. این روایت و برخی روایات پیش‌گفته نشان می‌دهند که تا چه اندازه افکار و گرایشهای زیری بر این قیام و رهبر یا رهبران آن حاکم بوده است.

چون تلاش عبدالله بن جعفر که یزید از او خواسته بود مردم را به اطاعت دعوت کند و نیز نامه تهدیدآمیز ببرد و وساطت نعمان بن بشیر در فرونشاندن قیام مدینه مؤثر نیفتاد (ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۱)، یزید تصمیم گرفت برای سرکوب مردم مدینه لشکری تجهیز کند. بعد از امتناع عبدالله بن زیاد از پذیرش فرماندهی لشکر، وی مسلم بن عقیبه مزی را مأمور این کار کرد (ابن اثیر، ۱۳۹۹-۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۱۱-۱۱۲). شمار لشکریان او را

بریل، ۱۳۲۷/۹-۱۹۰۹، چاپ نخست تهران ۱۳۶۰ ش؛ الفرج افشار و محقق تاش‌بزو، فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک، تهران ۱۳۵۲ ش -؛ عبدالحسین امینی، شهداء الفضيلة، قم ۱۳۵۲ ش؛ ادوارد گرانویل براون، تاریخ ادبی ایران، ج ۳: از سعدی تا جامی، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، تهران ۱۳۵۷ ش؛ محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران ۱۳۱۲ ش؛ محمدامین حشری‌تبریزی، روضه اطهار: مرآات متبرکه و محلات قدیمی تبریز و توابع، چاپ عزیز دولت‌آبادی، تبریز ۱۳۷۱ ش؛ احمد بن محمد خوانق، مجمل لسیحی، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ خواندمیر، روش بخاری، حروفیه: تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمّدق‌الله بزو، فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱، تهران ۱۳۶۸ ش؛ حسن روسلو، احسن التواریخ، چاپ عبدالحسین نوالی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ مملوت رتر، آغاز فرقه حروفیه، ترجمه حشمت مزید، [بی‌جا، بی‌تا]؛ محمد بن عبدالحسین سخاوی، الفسوف الامامع لاهل القرن التاسع، قاهره دارالکتب الاسلامی، [بی‌تا]؛ سیداسحاق، محرم‌نامه، در مجموعه رسائل حروفیه، همان؛ احمد بن مسطفی طاشکوری‌زاده، الشقائق النعمانية فی علماء الدولة العثمانية، بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ محمد صادقی، واژه‌نامه گرگانی، تهران ۱۳۳۰ ش؛ عبدالباقی گولیناری، فهرست مستوف حروفیه، ترجمه ه. سیاحی، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدعلی مدرس‌تبریزی، ریحانة الادب، تهران ۱۳۶۹ ش؛ نصرالله بن حسن نالچی، خوابنامه، در مجموعه نسخ خطی فارسی کتابخانه واتیکان، [۱۰۵۹]؛ نهایت‌نامه، در مجموعه رسائل حروفیه، همان؛ هدایت‌نامه، در همان؛

El², s.v. "Hurūfīyya" (by A. Bausani); TDV/İ, s.v. "Hurūfîlik" (by Hüsamettin Aksu).

/ اکبر ثبوت /

حره، واقعه، قیام مردم مدینه به سرکردگی عبدالله بن حنظله بن ابی عامر^۱ (غیل الملائکه) بر ضد حکومت یزید در سال ۶۳، به سنگستان سیاه‌رنگ، حره می‌گفتند (→ خلیل بن احمد؛ یاقوت حموی، ذیل «حره» و چون این قیام در سنگستانی در مشرق مدینه به نام حره واقم (منسوب به مردی از عمالیک؛ یاقوت حموی، ذیل «حره واقم» یا حره زهره (منسوب به بنی‌زهره از اقوام یهود؛ سهیلی، ج ۶، ص ۲۵۵) برپا شد، به این نام معروف گردید. در بیشتر منابع، تاریخ واقعه حره روز دوم ذیحجه یا دو سه روز مانده به آخر ذیحجه ۶۳ نوشته شده است (برای نمونه → ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۱۸۵؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۹۴). لذا روایاتی که آن را در سال ۶۲ دانسته‌اند (→ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۲؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱)، نادرست می‌نمایند. اگرچه ارتکاب معاصی متعدد از سوی یزید، از جمله قتل

بین ۵۰۰۰ تا ۲۷۰۰۰ تن نوشته‌اند (به یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۳؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۸۰-۶۱، ص ۲۵).

وقتی خبر حرکت سپاه یزید به مردم مدینه رسید، آنان گرداگرد مدینه خندق کشیدند و پناه گرفتند. بنی‌امیه نیز در ازای اجازه خروج از شهر، سوگند خوردند که از اوضاع شهر چیزی به سپاه یزید نگویند و با آنان به شهر باز نگردند، اما عبدالملک بن مروان با توصیه پدرش به همراهی مسلم بن عقبه نقشه حمله به شهر را طراحی کردند. مسلم با گذر از حزه، در مشرق مدینه پیاده شد و به مردم مدینه سه روز مهلت داد (ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۵-۴۸۷). آنگاه، پس از دور زدن خندق، از پشت سر و با کمک طایفه بنی حارثه، که با وعده‌های مالی فریفته شدند، وارد شهر شد (ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۷۹، ۱۸۱؛ دینوری، ص ۲۶۵) و چندان جنایت کرد که به مجرم و مسرف معروف شد (ابن حبیب، ص ۳۹۰؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۷؛ ابن اثیر، ۱۹۷۰-۱۹۷۳، همانجا).

مسلم بن عقبه، به دستور یزید، سه روز جان و مال مردم را بر سپاهیان حلال کرد (ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۷۹؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۴). ابن کثیر (ج ۴، جزء ۸، ص ۲۲۰) و سیوطی (ص ۲۰۹) غارت و جنایات سپاهیان او را مصیبتی سهمگین و وصف‌ناپذیر خوانده‌اند و مسعودی (تنبيه، ص ۳۰۶) آن را فجیع‌ترین حادثه، پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام، دانسته است. سپاهیان مسلم بن عقبه در آن سه روز، از ارتکاب هیچ عمل شنیعی، همچون تجاوز به نوامیس، بیرون کشیدن چنین از شکم زنان و کشتن نوزادان (ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ابن جوزی، ج ۶، ص ۱۵؛ مقدسی، ج ۶، ص ۱۴) و توهین به صحابه بزرگ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از جمله جابر بن عبد‌الله انصاری نایب و ابوسعید خدری (سهیلی، ج ۶، ص ۲۵۳-۲۵۴)، فروگذار نکردند.

شمار کشتگان واقعه حیره را بیش از ۴۰۰۰۰ (مقدسی، همانجا) و به قولی ۱۱۷۰۰ یا ۱۰۷۰۰ تن (به ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ مسعودی، تنبيه، ص ۳۰۵؛ مسعودی، ج ۱، ص ۱۲۶؛ قس بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۲) برآورد کرده‌اند. از این میان، هفتصد تن از حاملان قرآن (ذهبی، حوادث و وفیات ۸۰-۶۱، ص ۳۰؛ مسعودی، همانجا) و هشتاد صحابی رسول خدا به قتل رسیدند، به‌نحوی که کسی از اهل بدر باقی نماند (ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۸۵). عبداللّه بن حنظله و فرزندانش نیز کشته شدند (خلیفة بن خیاط، قسم ۱، ص ۲۹۱؛ ابن قتیبه، الامامة و السياسة،

ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ برای اسامی کشته‌شدگان انصار و مهاجران به خلیفة بن خیاط، قسم ۱، ص ۲۹۳-۳۱۴).

مسلم پس از این جنایات، مردم شهر را جمع کرد و از آنان برای یزید بیعت گرفت، مبنی بر اینکه آنان و پدرانشان بنده یزید به‌شودند (ابن حبیب، ص ۳۹۱؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۳۹-۳۸؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۰؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۷) و به تعبیر دیگر، قی (غنیمت جنگی) یزید هستند (دینوری، همانجا) و هرکسی را که از این فرمان سر باز می‌زد، گردن می‌زدند (طبری، ج ۵، ص ۴۹۱-۴۹۳؛ مسعودی، همانجا). از آن بیعت فقط علی بن عبداللّه بن عباس (با وساطت خویشانش که در سپاه یزید بودند) و امام سجاد علیه‌السلام معاف شدند (ابن حبیب، همانجا؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۸؛ همو، تنبيه، همانجا). امام سجاد علیه‌السلام در این قیام با مردم مدینه همراه نشد (دینوری، ص ۲۶۶؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۵-۴۸۴؛ مسعودی، تنبيه، همانجا)؛ افزون بر آنکه ابن قیام -چنان که گفته شد- با اذن و حمایت عبداللّه بن زبیر صورت گرفت، آگاهی امام به ضعف و عده کم اهالی مدینه در مقابله با سپاهیان بسیار شام که از خشونت و قساوت دریغ نداشتند و همچنین تصمیم آن حضرت به دور ماندن از اتهامات دولت اموی -که به قولی، تنها هدف حمله مسلم بن عقبه به مدینه بود- و حفظ آن عده اندک از پیروان خویش و حفظ کرامت حرم پیامبر، از دلایل احتمالی بی‌طرفی امام در این واقعه بود (حسینی جلالی، ص ۶۲۶-۶۲۷، ۷۰-۶۸). از این رو، خاندانش از این جنایت آسیبی ندیدند و خانه‌اش نیز پناهگاه امنی برای بسیاری از زنان و کودکان، حتی اهل و عیال مروان بن حکم، گردید و آن حضرت کسان مروان را با زن و فرزند خود به یتیم فرستاد. پس از پایان ماجرا، امام سجاد با همراهی مروان و فرزندش، عبدالملک، نزد مسلم رفت. گویا یزید از قبل مسلم را به رعایت حال امام سفارش کرده بود؛ از این رو، مسلم ایشان را گرامی داشت، چهارپایی زین کرد و به ایشان داد که حضرت آن را بازگرداند (طبری، ج ۵، ص ۴۸۵-۴۸۴، ۴۹۳؛ مفید، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ برای روایات گوناگون درباره نحوه رفتار مسلم با امام سجاد علیه‌السلام و گفتگوی آنان به شهیدی، ص ۸۴-۸۶). برخی علت خوش رفتاری غیرمتظره مسلم را با امام سجاد، ناشی از داعی می‌دانند که حضرت می‌خواند و ناخواسته هیبت و ترس در دل مسلم می‌انداخت (به مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۶۹؛ مفید، همانجا). برخی صحابه شورشیان را همراهی نکردند، از جمله عبداللّه بن عمر، ابوسعید خدری و جابر بن عبد‌الله انصاری (به سهیلی، ج ۶، ص ۲۵۴-۲۵۳).

ابن قتیبه (الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۸۵؛ کتاب عیون الاخبار، ج ۱، جزء ۱، ص ۱)، پس از مقایسه شکست

تاریخ الخلفاء، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم ۱۳۷۰ ش؛ جعفر شهیدی، زندگانی علی بن الحسین (ع)، تهران ۱۳۶۵ ش؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ مسودی، تنبیه (مصر، مروج (بیروت)؛ محمد بن محمد مهدی، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم ۱۴۱۳؛ مطهرین طاهر مقدسی، کتاب البیضاء و التاریخ، چاپ کلمان خوار، پاریس ۱۸۹۹-۱۹۱۹، چاپ اگست تهران ۱۹۶۲؛ یاقوت حموی؛ یعقوبی، تاریخ.

/ محمد محمود پور /

حُرّه خَتَلی، دختر سبکتگین و خواهر سلطان محمود غزنوی. در منابع، تاریخ تولد او ذکر نشده و درباره زندگی اش اطلاع اندکی موجود است. به نظر می‌رسد حرّه لقبی احترام‌آمیز بوده که در دوره غزنویان برای زنان و دختران خاندان سلطنتی به کار می‌رفته است (بیهقی، ص ۳۳۴، ۸۹۵).

در منابع، درباره اینکه چرا حرّه ختلی به این نام خوانده شده، مطلبی ذکر نشده است. احتمال دارد وی در خُتَل (خُتَلان^۵) به دنیا آمده باشد. به گفته باسورث^۱ (۱۹۶۳، ج ۱، ص ۲۳۷)، در منابع از دودمانی که در اوایل دوره غزنوی در خُتَل حکومت کرده باشند، نشانی نیست؛ از این رو، شاید نام حرّه ختلی نشانه نسبت خویشاوندی غزنویان با خاندانی محلی در آنجا باشد.

سبکتگین چندین دختر داشت. در این میان، حرّه از خردمندی و کاردانی ویژه‌ای برخوردار بود و در دوره‌ای که زنان در حرم‌سراها محبوس بودند، بانویی با کفایت و متفرد در امور حکومتی محسوب می‌شد (همان، ج ۱، ص ۱۳۹). وی برخلاف رسم رایج، که طبق آن به دختران فقط احکام شریعت را می‌آموختند و از تعلیم دیگر دانشا به آنان پرهیز داشتند (بیهقی، ص ۱۳۷)، بانویی دانش‌آموخته بود و شیوه نگارشش بیانگر این مدعاست (بیهقی، ص ۱۳-۱۴). او سخاوتمند و مدبّر بود و با سلطان محمود مناسبات خوبی داشت و با فرستادن طعامهای گوارا و الوان، برادر را خرسند می‌کرد (همان، ص ۳۳۴).

درباره ازدواج و نیز فرزندان احتمالی حرّه اطلاع روشنی در دست نیست. عتبی (ص ۳۷۴) از ازدواج ابوالحسن علی بن مأمون، از امیران خاندان مأمونی، با خواهر سلطان محمود (بدون ذکر نام او) یاد کرده است. پس از مرگ ابوالحسن، برادرش (ابوالعباس مأمون بن مأمون) جانشین او شد. در ۴۰۶، ابوالعباس با اجازة محمود، حرّه را به عقد خویش درآورد (گردیزی، ص ۳۹۵). بیهقی (ص ۹۰۷) نیز از ازدواج حرّه کالجی با ابوالعباس مأمون بن مأمون، در زمان حکومت سلطان محمود،

رودهنگام و شگفت‌انگیز مردم مدینه در واقعه حرّه با مقاومت عبداللّه بن زبیر و یاران اندکش در برابر همین سپاه، علت اصلی آن شکست را انتخاب دو امیر ذکر کرده است، اما در منابع درباره اختلاف سران قیام مدینه سخنی نیست.

از قول مسلم بن عقبه آورده‌اند که پس از اقرار به توحید، بهترین عمل خود را کشتن اهل حرّه می‌دانست (بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۰؛ طبری، ج ۵، ص ۴۹۷؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۶۳). مورخان مسلمان برآن‌اند که سرکوب و خنثیانه مردم مدینه در واقعه حرّه، به انتقام خون امویان و کشته‌های بدر و تقاض قتل عثمان از مردم مدینه، به‌ویژه انصار، صورت گرفته است (برای نمونه بیهقی، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۷۹؛ دینوری، ص ۲۶۷؛ بلاذری، ج ۴، قسم ۲، ص ۴۰-۴۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱، ص ۲۶؛ نیز جعفریان، ص ۱۶۰-۱۶۱، ۵۰۵).

منابع: ابن‌اثیر، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، چاپ محمد ابراهیم بنار محمد احمد عاشور، قاهره ۱۹۷۰-۱۹۷۳؛ الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۳۸۵-۱۳۸۶/۱۹۶۵-۱۹۶۶، چاپ اگست ۱۳۹۹-۱۴۰۲/۱۹۷۹-۱۹۸۲؛ ابن‌اعثم کوفی، کتاب الفتوح، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن‌جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌حسین، کتاب التَّمَتُّ فی اخبار قریش، چاپ خورشید احمد فاروق، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ ابن‌مسد (بیروت)؛ ابن‌قتیبه، الامامة و السیاسة، المعروف بتاریخ الخلفاء، چاپ طه محمد زینی، [قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷]، چاپ اگست بیروت [بی‌تا]؛ همو، کتاب عیون الاخبار، بیروت: دارالکتب العلمی، [بی‌تا]؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۴، چاپ احمد ابوملحم و دیگران، بیروت [۱۴۰۵/۱۹۸۵]؛ ابوالفرج اصفهانی؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴، قسم ۲، چاپ ماکس شلوسینگر، اورشلیم ۱۹۳۸، چاپ اگست بغداد [بی‌تا]؛ رسول جعفریان، تاریخ خلفاء از رحلت پیامبر تا زوال امویان (۱۳۲-۱۱ هـ)، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمد رضا حسینی جلالی، جهاد الامام السجاد، [قم] ۱۴۱۸؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، رولیه بنی‌بن خالد [تخلد]، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۶۷-۱۹۶۸؛ خلیل‌بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ احمد بن داوود فینوری، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ اگست قم ۱۳۶۸ ش؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۸۰۶-۸۰ هـ، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ علّی بن عبداللّه سمهودی، وفاء الوفا باخبار دارالمصطفی، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت ۱۲۰۴/۱۹۸۲؛ عیفر حمدان بن عبداللّه سهیلی، الروض الاتف فی شرح السیرة السیرة لابن هشام، چاپ عبدالرحمن وکیل، قاهره ۱۳۸۷-۱۳۹۰/۱۹۶۷-۱۹۷۰، چاپ اگست ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی،

Clifford Edmund Bosworth, "The early Ghaznavids", in *The Cambridge history of Iran*, vol.4, ed. R.N. Frye, Cambridge 1975; idem, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and Eastern Iran 944-1040*, Edinburgh 1963.

/ سید ابوالقاسم فروزانی /

حریت، روزنامه ے جراید

حریت و ائتلاف، حزب (در ترکی: حریت و ائتلاف

فرقه سی)، بزرگترین حزب مخالف با حزب حاکم اتحاد و ترقی^۱ در عثمانی. حزب حریت و ائتلاف - که بخش مخفی و رهبری آن «جمعیت» و بخش علنی و مجموعه نمایندگان در مجلس مبعوثان، «فرقه» (حزب) نامیده می‌شد - (آق‌شین^۲، ص ۱۵۰) - به سبب نقشی که مؤسسان آن در تغییر رژیم سیاسی در عثمانی داشته‌اند، رهبر سیاسی انقلاب ۲۳ جمادی‌الآخره ۱۳۲۴ / ۲۳ ژوئیه ۱۹۰۸ به شمار آمده است (احمد^۳، ۱۹۸۶، ص ۱۲).

حزب حریت و ائتلاف در ۲۹ ذی‌قعدة ۱۳۲۹ / ۲۱ نوامبر ۱۹۱۱ اعلام موجودیت کرد (تونایا^۴، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۸۷). این حزب از افسراد و احزاب مخالف غالباً درون مجلس، از محافظه‌کاران و سنت‌گرایان گرفته تا لیبرالهای تجدیدخواه، تشکیل شده بود. ناتوانی این احزاب و گروهها از مخالفت با انحصارطلبی اتحاد و ترقی و کنار زدن آن از اریکه قدرت، عمده‌ترین عامل به هم پیوستن آنان بود (همان، ج ۱، ص ۲۶۷؛ زورخر^۵، ص ۱۰۷). گذشته از احزاب مخالف با حزب حاکم، بسیاری از نمایندگان ملیتها و قومتهایی چون بلغاری، یونانی، آلبانیایی، ارمنی و عرب (برای تفصیل مناسبات هر کدام از آنها با حزب مورد بحث - بیرینجی^۶، ص ۵۰-۵۱) - که عموماً، ضمن مخالفت با پیش ملی‌گرایانه و مرکزمدار اتحاد و ترقی، به‌ظاهر از اتحاد و تمامیت امپراتوری عثمانی جانب‌داری می‌کردند - به حزب حریت و ائتلاف پیوستند. نمایندگان مشغول مجلس نیز، که در آغاز به هیچ یک از دو حزب رقیب وابستگی نداشتند، سرانجام با پیوستن به این حزب تازه تأسیس، آن را تقویت کردند (تونایا، ج ۱، ص ۲۶۵). برخی مؤسسان این حزب - که تنها اشتراکشان دشمنی با اتحاد و ترقی بود - عبارت بودند از: صادق‌بیک، سرهنگ سابق و از مؤسسان و اعضای مهم جمعیت اتحاد و ترقی (بیرینجی، ص ۴۵)؛ ماهر سعید، از ترکیهای جوان اولیه و از بنیان‌گذاران حزب احرار (س-

یاد نموده است. به گفته باسورث^۷ (۱۹۶۲، ج ۱، ص ۲۲۷)، حزه کالجی همان حزه ختلی است (نیز - همو، ۱۹۷۵، ص ۱۷۴). شبانکارهای (ص ۶۶) حزه ختلی را ختلی خاتون خوانده است. پس از مرگ محمود، محمد که پس از برکناری مسعود از ولیمهدی، جانشین پدر شده بود، زمام امور را به دست گرفت (گردیزی، ص ۴۱۹؛ شبانکارهای، ص ۶۵۶۴). در این هنگام، حزه که از سوی سلطان محمود عهده‌دار سرپرستی زنان و دختران خاندان غزنوی بود (شبانکارهای، ص ۶۶)، تلاش خود را برای جانشینی مسعود آغاز کرد. وی محبتی والفر به مسعود داشت و در زمان زندگانی سلطان محمود نیز پنهانی مسعود را از اقدامات سلطان محمود مطلع می‌کرد (بیتهقی، ص ۱۴۶).

حزه ختلی از یک هفته پیش از مرگ سلطان محمود، به اتفاق دیگر اعضای حرم سلطان، در قلعه غزنین بود. پس از درگذشت محمود و خاکسپاری او، حزه بی‌درنگ به مسعود نامه نوشت و او را از رویدادهای جدید آگاه ساخت و یادآور شد که محمد توانایی اداره امور مملکت را ندارد و مسعود باید هر چه زودتر اداره امور را به دست گیرد (همان، ص ۱۳-۱۴). تلاش حزه برای دستیابی مسعود به تاج و تخت، بیشتر به سبب علاقه شخصی وی به مسعود بود (س- بیتهقی، ص ۲۳۴). او در نامه مذکور، مشفقانه به راهنمایی مسعود پرداخته و به او تذکر داده بود که نباید به ولایتی که گرفته (اصفهان) مشغول شود، زیرا «اصل غزنین است و آنگاه خراسان، و دیگر همه فرع است» و از مسعود خواسته بود برای حفظ پادشاهی و پاسداری از خاندان غزنوی، به سرعت به غزنین برود. مسعود نیز، پس از رایزنی با نزدیکان خویش، به غزنین رفت و با حمایت طرفدارانش، بر تخت نشست (س- همان، ص ۳۰-۳۱، ۱۴-۱۳؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۳۹۸-۳۹۹). حزه در زمان سلطنت مسعود نیز نفوذ فراوانی داشت.

درباره سرانجام حزه ختلی و تاریخ درگذشت او، اطلاعاتی نیست. آنچه مسلم است، وی در ربیع‌الاول ۴۳۲، که سلطان مسعود به سوی هندوستان راهی شد، از همراهان وی بود (س- بیتهقی، ص ۸۹۷-۹۰۰).

منابع: ابن اثیر، بیتهقی؛ محدثین علی شبانکارهای، مجمع‌الانساب، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمد بن عبدالجبار عینی، ترجمه تاریخ یحیی، ا. ناصح بن طغر جرفاندقانی، چاپ جعفر شعار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ کیکلوس بن اسکندر عنصرالمعالی، قایوس‌نامه، چاپ غلامحسین یوسلی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ عبدالحی بن فحاک گردیزی، تاریخ کردیری، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ لوئیس مفلوف، المعجد فی اللغة و الاعلام، بیروت ۱۹۷۳-۱۹۸۲، چاپ است تهران ۱۳۶۲ ش؛

غیروابسته به حزب (مانند اقدام، یمنی اقدام، اقتحام و به ویژه علمدار) نیز از مواضع آن دفاع می‌کردند و نظرها و انتقادهای آنان را منتشر می‌نمودند (همان، ج ۱، ص ۲۷۸).

نخستین قدرت‌نمایی حریت و ائتلاف در انتخابات میان‌دوره‌ای بود که، سه هفته پس از تأسیس آن، در ۱۹ ذیحجه ۱۳۲۹/۱۱ دسامبر ۱۹۱۱ برای برگردن جای خالی نماینده‌ای که به سفارت فرانسه معسوب شده بود، در استانبول برگزار گردید. در این انتخابات، نامزد حریت و ائتلاف پیروز شد (همان، ج ۱، ص ۲۷۱؛ پایور^۲، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۳۶). این انتخابات نخستین برخورد انتخاباتی جدی بین دو حزب رقیب در عثمانی بود (لونس^۳، ص ۲۲۱). این پیروزی مانند ابزاری تبلیغاتی برضد اتحاد و ترقی مورد استفاده قرار گرفت و باعث شد پیش از آنکه حریت و ائتلاف امکان سازماندهی و نفوذ بیشتری یابد، اتحاد و ترقی برای انحلال مجلس معوثان و به دست آوردن اکثر کرسیها در مجلس بعدی، تدابیری بیندیشد (بیرینجی، ص ۱۰۳-۱۰۴). بدین ترتیب سلطان محمد پنجم، که تحت نفوذ اتحاد و ترقی بود، در ۲۸ محرم ۱۳۳۰/۱۹ ژانویه ۱۹۱۲ دستور انحلال مجلس را صادر کرد (کارال^۴، ج ۹، ص ۱۵۵-۱۵۹؛ پایور، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۳۷-۲۴۲).

در انتخابات بهار ۱۳۳۰/۱۹۱۲ سکه با اعمال نفوذ آشکار وابستگان و عوامل حزب حاکم و به‌ویژه مأموران حکومت در سراسر قلمرو عثمانی همراه بود (زورخسر، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ بیرینجی، ص ۱۴۳-۱۵۵؛ تسوتوخلو^۵، ص ۱۵۶). حریت و ائتلاف شکست سختی خورد و شمار نمایندگان آن از بیش از صد نفر در مجلس اول، به پنج نفر در مجلس دوم کاهش یافت (کارال، ج ۹، ص ۱۶۱؛ احمد، ۱۹۶۹، ص ۱۰۴). حزب اتحاد و ترقی برای پیش بردن اهداف خود به اقدامات غیرقانونی متوسل شد (تونایا، ج ۱، ص ۲۷۷؛ لونس، ص ۲۲۳؛ د. اسلام، همانجا). به نظر رضا نور (یکی از رهبران مخالفان) بهره‌برداری دائم اتحادیون از نیروهای نظامی، مخالفان را به این نتیجه رساند که برای کسب توان مقابله با اتحادیون، چاره‌ای جز جلب طرفداری ارتش ندارند (پایور، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۳۱). در نتیجه، در اواخر بهار ۱۳۳۰/۱۹۱۲ گروه افسران نجات‌دهنده (خلاصکار ضابطان غروپو)، که برای مقابله با حزب اتحاد و ترقی به طور سری سازماندهی شده بودند، نه فعالیت پرداختند (آقشین، ص ۱۹۸-۱۹۹). این گروه -که شاخه نظامی حزب حریت و ائتلاف به شمار می‌آمدند (د. اسلام، همانجا) - با همکاری حریت و ائتلاف تهدید کردند که در صورت پافشاری

آقشین، ص ۳۰، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۸؛ اسماعیل گوملجنتلی^۱، رئیس حزب اهالی (بیرینجی، ص ۴۰)؛ رضا توفیق بولوکباشی (همان، ص ۲۴۲)؛ و رضانور (همان، ص ۲۴۰-۲۴۱). در این حزب، لیبرالها با محافظه‌کاران، روحانیان سنت‌گرا با روشنفکران اصلاح‌طلب و مشروطه‌خواهان با طرفداران استبداد همکاری داشتند (احمد، ۱۹۶۹، ص ۹۹). رجال سیاسی مستفزی چسون شاهزاده صباح‌الدین (سه ماردین^۲، ص ۲۱۰-۲۱۸)، محمد کامل پاشا (احمد، ۱۹۶۹، ص ۱۷۲-۱۷۳) و شریف‌پاشا (همان، ص ۱۷۹) نیز از حامیان آن به‌شمار می‌رفتند (تونایا، ج ۱، ص ۲۸۲؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hürriyet ve İtilâf Fırkası"). داماد فریدپاشا به ریاست حزب حریت و ائتلاف برگزیده شد، اما با بحرانی‌تر شدن مناسبات این حزب با حزب حاکم، در اواخر ربیع‌الاول ۱۳۳۰/اواسط مارس ۱۹۱۲ از ریاست استعفا کرد و مشیر فؤادپاشا جانشین او شد (سه بیرینجی، ص ۶۶-۶۵).

اهم اصول برنامه ۶۸ ماده‌ای حزب حریت و ائتلاف به این قرار بود:

۱) عثمانی‌گرایی. با گرایش روزافزون اتحادیون (اعضای حزب اتحاد و ترقی و طرفداران آنان) به ترک‌گرایی، این حزب که چنان‌گرایشی را در یک حکومت چند ملیتی، باعث اضمحلال و از هم پاشیدن حکومت می‌انگاشت، از آرمان عثمانی‌گرایی سستی دفاع کرد.

۲) عدم تمرکز و تأکید بر اصالت ابتکار فردی (سه رامسانور^۳، ص ۸۱-۹۰).

۳) مشروطه‌خواهی. ائتلافیون از حکومت مشروطه دفاع می‌کردند و بر آن بودند که اتحادیون حکومت را به انحراف کشیده‌اند و باید آن را به جای خودش برگرداند.

۴) اقتصاد آزاد. حزب حریت و ائتلاف در امور اقتصادی با حزب حاکم هم‌نظر و با جریانهای سوسیالیستی و امثال آن مخالف بود، اما درباره نحوه وام گرفتن خارجی با حزب حاکم اختلاف نظر داشت (تونایا، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ د. ترک، ذیل "Hürriyet ve İtilâf Fırkası").

۵) مخالفت با اصلاحات اجتماعی اساسی (د. اسلام، همانجا؛ برای متن کامل برنامه ۶۸ ماده‌ای حریت و ائتلاف -تونایا، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۵).

افزون بر ترجمان (ارگان)های احزابی که به حریت و ائتلاف پیوسته بودند (چون تنظیمات، تأسیسات، تشکیلات، تقدیرات، تأمینات، اصلاحات، همراه، شهره و انقیام)، برخی مطبوعات

1 Gumalomehi

2 Mardin

3 Ramsaur

4 Bayur

5 Lewis

6 Karal

7 Tevetoglu

جمعیت اتحاد و ترقی بر مواضع خود، به اقدامات خوشنیت‌آمیز متوسل خواهند شد. (سیرینجی، ص ۱۷۶ به بعد؛ تونایا، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۵۰؛ عمجه^۱، ص ۱۱۳). در نتیجه این تهدیدات، دولت سعیدپاشا در اوایل شعبان ۱۳۳۰ / اواسط ژوئیه ۱۹۱۲ سقوط کرد و دولت غازی احمد مختار پاشا جای آن را گرفت. اگرچه در دوره سه‌ماهه دولت، مجلس مبعوثان ساخته و پرداخته اتحادیون منحل گردید و خود آنها از حاکمیت کنار گذاشته شدند (آقشین، ص ۲۰۴، ۲۰۹-۲۱۰؛ لویس، ص ۲۲۴؛ زورخر، ص ۱۰۸) و حزب حریت و ائتلاف که در آغاز کار این دولت، یک فراکسیون مخالف پنج تا ده نفری بود (سیرینجی، ص ۱۹۱)، در همین دوره توسعه‌ای محسوس یافت (تونایا، ج ۱، ص ۲۸۱)؛ با وجود این، به علت سیاست‌های بی‌طرفانه دولت، حمایت اولیه ائتلافیون از دولت به دشمنی بی‌امان با آن بدل شد (سیرینجی، ص ۱۹۲). کامل‌پاشا - که دولت نخستش در دوره مشروطیت دوم به دنبال کشمکش با جمعیت اتحاد و ترقی، در ۱۳۲۷ / ۱۹۰۹ سقوط کرده بود - در دولت دوم خود (۱۳۳۰ - ۱۳۳۱ / ۱۹۱۲ - ۱۹۱۳) از سلطان محمد پنجم خواست که اتحاد و ترقی را قلع و قمع کند (کارال، ج ۹، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ توتوغلو، همانجا). اتحاد و ترقی همچنان دور از حاکمیت و تحت فشار بود (تونایا، ج ۱، ص ۲۶)؛ اما حزب حریت و ائتلاف نیز، در نتیجه کشمکش‌های درونی، بیش از آن به ضعف گراییده بود که بتواند با استفاده از فرصت، جای خالی آن را در حاکمیت پر کند (آقشین، ص ۲۱۷؛ تونایا، ج ۱، ص ۲۸۰). ضعیف روزافزون حریت و ائتلاف، ناشی از ساختار ناهمگون و فقدان وحدت ایدئولوژیک آن بود که از همان روزهای نخست تشکیل، به انحای گوناگون خود را نشان می‌داد، اما گردانندگان حزب می‌کوشیدند از پرملا شدن آن جلوگیری کنند (سیرینجی، ص ۹۳). نخستین ناسازگاری درونی حزب، در تنها همایش سراسری آن (جمادی‌الآخره ۱۳۳۰ / ژوئن ۱۹۱۲) آشکار گردید که به اشغال در حزب انجامید. در یکی از جناح‌ها شماری از جوانان غالباً غرب‌گرا گردآمده بودند که خود را «منوران» یا گروه روشنفکران می‌خواندند. آنان جناح مقابل را، که غالباً از وابستگان صنف علمیه و عناصر محافظه‌کار بودند، یویازلار (متحجران)، درویشلر (درویشها) و خواجگان می‌نامیدند. در عوض، جناح اخیر نیز خود را نام مسلمانلر (مسلمانان کامل) و جناح مقابل را دینیزلر (بی‌دینها) می‌نامیدند (همان، ص ۹۴). در گروه روشنفکران، کسانی چون داماد فریدپاشا، شبر فؤادپاشا و رضا نور بودند (آقشین، همانجا). در گروه دیگر هم کسانی چون صادق‌بیگ و

داماد صالح پاشا حضور داشتند (همانجا؛ سیرینجی، ص ۹۳-۹۴). حریت و ائتلاف، با کناره‌گیری تدریجی اعضای جناح روشنفکران و تسلط جناح محافظه‌کار، پویایی خود را از دست داد. در این میان صادق‌بیگ، رئیس دوم حزب، که مسئولیت تشکیلات آن را برعهده داشت، عملاً رهبر حزب حریت و ائتلاف بود (سیرینجی، همانجا). با کناره‌گیری اعضای نخبه حریت و ائتلاف از آن، حزب به تدریج به یک کمیته تقلیل یافت (تونایا، ج ۱، ص ۲۸۱)، چنان‌که در روزگار دولتهای غازی احمد مختار پاشا و محمدکامل پاشا اعتبار و نفوذ چندانی نداشت و تلاش رهبرانیش بیشتر مصروف یافتن کار و مقام برای وابستگانشان می‌شد (همانجا). سرانجام صادق‌بیگ، پس از ملاقات با کامل‌پاشا، صدراعظم، با صدور اعلامیه‌ای در ۲۲ محرم ۱۳۳۱ / ۱ ژانویه ۱۹۱۳، با تأکید بر اولویت شرکت حزب در کار دفاع از وطن در زمانی‌که جنگ بالکان ابعاد گسترده‌ای یافته بود، فعالیت سیاسی، شعب و باشگاههای خارج از استنبول حزب را تعطیل کرد. این کار شاید برای سرپوش گذاشتن بر ضعف و اضمحلال حزب بود. در عمل، جز گروه صادق‌بیگ که به کمیته‌ای انقلابی بدل شده بود، اثری از حریت و ائتلاف باقی‌نماند (سیرینجی، ص ۷۰-۷۱). در پی شکست عثمانی در جنگ بالکان و همزمان با قوت گرفتن این شایعه که دولت مشغول مذاکره درباره واگذاری ادرنه به بلغارهاست، جمعیت اتحاد و ترقی با شمار اندکی از اعضا و هواداران خود به باب عالی حمله برد و کامل‌پاشا را وادار به استعفا کرد و از پادشاه حکم صدارت محمود شوکت‌پاشا را در ۲۳ ذیحجه ۱۳۳۱ / ۲۳ نوامبر ۱۹۱۳ گرفت (عمجه، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ کارال، ج ۹، ص ۱۹۴-۱۹۶؛ آقشین، ص ۲۲۲-۲۲۷). در واقع، جمعیت با این عمل اقدام به کودتا کرد (سیرینجی، ص ۲۰۶) و بار دیگر زمام حکومت را به چنگ آورد؛ در نتیجه، حریت و ائتلاف در مقابل عمل انجام یافته قرار گرفت و بسیاری از وابستگان آن ناگزیر به مهاجرت شدند (همان، ص ۲۰۱) و تنها معدودی از آنان توانستند، با همکاری برخی مخالفان دیگر، ترور محمود شوکت‌پاشا، صدراعظم جدید، را سازماندهی کنند (سیرینجی، ص ۱۱، ص ۲۷۷؛ شاو^۲، ج ۲، ص ۲۹۶؛ زورخر، ص ۱۱۵).

سرکوبی شدید و وسیع پس از ترور، باعث شد که مخالفان سیاسی به خارج از کشور بگریزند، دوران حیات سیاسی چند حزبی پایان یافت و منجر به حاکمیت تک حزبی اتحاد و ترقی تا پایان جنگ جهانی اول شد (دانشمند^۳، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۶؛ کارال، ج ۹، ص ۲۰۷ به بعد؛ سیرینجی، ص ۲۱۱-۲۱۶). بدین

Beirut 1965; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; Fethi Tevetoğlu, *Ömer Nâci*, İstanbul vol. 1, 1992; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul vol.1, 1988; T A, s.v. "Hürriyet ve İtilâf Fırkası" (by Fethi Tevetoğlu); TDVA, s.v. "Damat Ferid Paşa" (by Cevdet Küçük), "Hürriyet ve İtilâf Fırkası" (by Ali Birinci); Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ وحیم رئیس نیا /

حریر ← ابریشم

حریری، رفیق ← رفیق حریری

حریری، عبدالله بن قاسم بن عبدالله بن محمد بن خلف لغمی، کنیه اش ابو محمد، محدث، نسب شناس و شرح حال نویس اندلسی سده ششم. به گفته ابن اَبَّار (ج ۲، ص ۹۰۲)، وی به حزار نیز معروف بود. حریری در ۱۲ شعبان یا رجب ۵۹۱ در جزیره شُقر، در اشبیلیه اندلس، به دنیا آمد (همان، ج ۲، ص ۹۰۳؛ قس ذهبی، حوادث و وفیات ۶۴۱-۶۵۰ هـ، ص ۲۷۳، که سال تولد او را ۵۷۱ ذکر کرده است). وی از علمای بسیاری حدیث شنید و روایت نقل کرد، از جمله از عبدالرحمان بن علی زُهری، ابوالحسن (ابوالحسن) بن عظیمه، ابی عمر بن عات، ابی محمد زهری، ابی الولید بن عفر، و ابی العباس نباتی (ابن اَبَّار، ج ۲، ص ۹۰۲؛ ابن زبیر، قسم ۳، ص ۱۴۶؛ ذهبی، همانجا). وی نام شیوخ خویش را، که بیش از دویست تن بوده اند، در کتاب *الدرر والفرائد فی تَخْبِ الْأَحَادِثِ وَتَحْفُ الْفَوَائِدِ* فهرست کرده است (ابن اَبَّار، همانجا). حریری به علم روایت و نقل و ضبط احادیث توجه بسیار داشت (همان، ج ۲، ص ۹۰۳؛ ابن زبیر؛ ذهبی، همانجا). وی، به گفته خودش، سه بار کتاب *مَوْطَأُ مَالِکِ بْنِ انس* را که در آن روزگار در سرزمینهای مغرب اسلامی رواج بسیار داشت، از ابن یقی شنیده و کتاب صحیح بخاری را از عبدالرحمان بن علی زُهری فراگرفته است (ابن اَبَّار، ج ۲، ص ۹۰۲؛ ذهبی، همانجا). از جمله آثار اوست: *حدیقة الانوار فی معرفة الانساب* که ذیلی بر کتاب *اقتباس الانوار و التماس الأذهار* رُشاطی، در انساب، است؛ و *المنهج الفرضی فی الجمع بین کتابی ابن شکیر و ابن الفرضی*، در شرح احوال بزرگان اندلس (ابن اَبَّار، ج ۲، ص ۹۰۲-۹۰۳؛ ذهبی، همانجا؛ صفندی، ج ۱۷، ص ۴۰۶).

حریری حافظه‌ای قوی، بهره‌ای در شاعری، و خط بسیار خوشی داشت که در آن از ابن خیر اشبیلی^۵ پیروی می‌کرد

ترتیب، فعالیت حزب حریت و ائتلاف در داخل کشور پایان گرفت؛ البته برخی سران فراری آن، چون صادقی‌بیگ و اسماعیل کومل‌محنه‌لی، در آستانه جنگ جهانی اول و در جریان آن، برای احیای آن کوشیدند و چندی موجودیت آن را در پاریس اعلام کردند، اما با کناره‌گیری شریف‌پاشا از ریاست و قطع کمکهای مالی وی، مرکزیت حزب به مصر انتقال یافت که کاری از پیش نبرد (← بیرنجی، ص ۲۱۶-۲۲۰).

در پی شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و پدید آمدن خلأ در حیات سیاسی عثمانی، حزب اتحاد و ترقی نیز کنار رفت و حریت و ائتلاف در ربیع‌الآخر ۱۳۳۷/ ژانویه ۱۹۱۹ بار دیگر در عرصه سیاسی کشور حضور یافت و به سرعت قوی‌ترین تشکل سیاسی دوره متارکه شد (د. ا. د. ترک، ج ۱۸، ص ۵۰۹). در دوره‌های پنج‌گانه صدارت داماد فریدپاشا (جمادی‌الآخره ۱۳۳۷-۴ صفر ۱۳۳۹/ مارس ۱۹۱۹-۱۷ اکتبر ۱۹۲۰؛ همان، ج ۸، ص ۴۳۹) شماری از ائتلافیهای میانه‌رو شرکت داده شدند. این امر کشمکشهای بیشتری در حزب به وجود آورد که به جدا شدن گروهی به نام حزب حریت و ائتلاف میانه‌رو (معتدل حریت و ائتلاف فرقه‌سی) انجامید. در این زمان، با توسعه دامنه مبارزه رهایی‌بخش در آناتولی، عرصه برای فعالیتهای حریت و ائتلاف و حزب منشعب از آن روز به روز تنگ‌تر شد، چنان‌که در دوره حکومت احمد توفیق‌پاشا (۲۹ مهر ۱۲۹۹-۱۲ آبان ۱۳۰۱/ ۲۱ اکتبر ۱۹۲۰-۴ نوامبر ۱۹۲۲)، واپسین حکومت استانبول، از هر دو حزب تنها نامی باقی‌مانده بود و بسیاری از فعالان آنها - که جزو فهرست سیاه حکومت آنکارا بودند - به خارج گریختند (← حزب^۵، بخش ۴: در ترکیه).

منابع:

Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, tr. Fırtınagül Berktaş, İstanbul 1986; idem, *The Young Turks*, Oxford 1969; Sinu Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; Husan Amca, *Doğmayan hürriyet*, İstanbul 1989; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı tarihi*, vol.2, Ankara 1991; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf fırkası: II. Meşrutiyet devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar*, İstanbul 1990; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; Et², s.v. "Hürriyet ve İtilâf Fırkası" (by F. Ahmad and D. A. Rustow); Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.9, Ankara 1999; Bernard Lewis, *The emergence of Modern Turkey*, New York 2002; Şerif Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri: 1895-1908*, İstanbul 1989; Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908*,

(ابن انبار، ج ۲، ص ۹۰۳؛ ابن زبیر؛ ذهبی).

حریری در شوال یا ذیقعدة ۶۴۵ و به روایتی در آغاز ۶۴۶ در اشبیلیه، که در آن زمان در محاصره سپاهیان مسیحی بود، وفات یافت (ابن انبار؛ ابن زبیر، همانجا؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۴۱-۶۵۰ هـ، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ صفدی، همانجا).

منابع: ابن انبار، التكملة لكتائب الصلة، چاپ عزت عطار حبیبی، بیروت ۱۳۷۵/۱۹۵۵؛ ابن زبیر، کتاب صلة الصلة، قسم ۳، چاپ عبدالسلام هراس و سعید انصاری، [مراكش] ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۶۴۱-۶۵۰ هـ، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ صفدی.

/ زهرا پرومند /

حریری، علی بن حسین سه رفاعیه

حریری، قاسم بن علی، کنیتش ابو محمد، ادیب، لغوی و صاحب مقامات، وی در حدود ۴۴۶ در منطقه‌ای نزدیک بصره به نام مشان به دنیا آمد و در آنجا بزرگ شد (سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۵؛ عمادالدین کاتب، ج ۲، قسم شعراء العراق، جزء ۴، ص ۵۹۹، ۶۰۱؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۶۱). او به قبیله ربیعۃ القریس (یا ربیعۃ بن نزار) منسوب است (ابن خلکان، ج ۴، ص ۱۶۶؛ ابوالفداء، ج ۲، ص ۳۳۱) و ظاهراً به سبب اشتغال یکی از اجدادش به بافت یا فروش پارچه حریر، به حریری ملقب شده است (سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۹) و چون ساکن محله بنی حرام در بصره بود، عده‌ای او را حراسی می‌خواندند (همان، ج ۲، ص ۱۹۴؛ عمادالدین کاتب، ج ۲، همان، ص ۶۰۱). وی فردی برخوردار از ثروت بود و نخلستانی با هجده هزار نخل در منطقه مشان داشت (قفطی، ج ۳، ص ۲۵؛ قس ابوالفداء، همانجا، که مشان را تبیدگاه حریری خوانده است).

حریری در دیوار خلیفه عباسی به کتابت مشغول بود. امیر کلام او را تحسین می‌کرد (ابن انباری، ص ۳۸۱؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۶۲؛ ابن کثیر، ج ۱۲، ص ۱۹۲). وی همچنین صاحب خبر (بریده) بصره بود که این منصب تا پایان حکومت مقتدی لامرالله (حک: ۵۳۰-۵۵۵) در بین فرزندان باقی ماند (عمادالدین کاتب، همانجا؛ بروکلمان^۱، ج ۵، ص ۱۴۴). وی در ۵۱۶ در محله بنی حرام بصره درگذشت (سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ابن انباری، همانجا؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۶۱-۲۶۲). در برخی منابع، تاریخ مرگ حریری سالیهای ۵۱۴ و ۵۱۵

ذکر شده است (سه سمعانی، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ابن انبار، ج ۱۰، ص ۵۹۶؛ ابوالفداء، همانجا).

حریری ادیبی فاضل، خوش ذوق، خوش سخن، با ذکاوت، در عصر خود بی‌نظیر و در طبقه علمای طراز اول بود (سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۴؛ ابن انباری، ص ۳۷۹؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۸۳). سبکی (ج ۷، ص ۲۶۶) او را در طبقه پنجم، یعنی کسانی که بین سال ۵۰۰ و ۶۰۰ در گذشته‌اند؛ و ابن قاضی شهبه (ج ۱، ص ۲۸۹) در طبقه سیزدهم علما، یعنی کسانی که در دو دهه اول قرن ششم در گذشته‌اند، قرار داده است. وی از محضر استادانی چون ابوتمام محمد بن حسن بن موسی ثمیری و ابوالقاسم فضل بن محمد بن علی بن فضل قصبانی (متوفی ۴۴۴) نحوی استفاده نمود. با اینکه تمامی منابع بر استادی قصبانی و شاگردی حریری اتفاق نظر دارند، اما به لحاظ تاریخی این دو یکدیگر را ندیده‌اند. عده کثیری نیز از او استفاده کرده و روایت نقل نموده‌اند (سه سمعانی، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۴؛ ابن انباری، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ ابن شاکر کتبی، ج ۱۲، ص ۱۳۴).

حریری علاوه بر مقامات (سه مقامات حریری^۲)، تألیفات دیگری نیز دارد، از جمله: *دُرّة القَوّاس فی أوهام الخواص* (یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ قفطی؛ ابن خلکان، همانجا). ابن انباری (ص ۳۷۹) آن را با نام *دُرّة القَوّاس فیما یَلْحَظُ فیهِ الخواص* و خوانساری (ج ۶، ص ۳۵۹) با نام *دُرّة القَوّاس فی أغلاط الخواص* آورده است. حریری نگارش این کتاب را در ۵۰۴ آغاز نمود (یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۸۳-۲۸۵). وی (ص ۳) بررسی اغلاط مصطلح لغوی، تبیین واژه‌هایی که مردم را به اشتباه می‌انگند و نکات لغوی را که تا آن زمان مطرح نشده، از اهداف نگارش کتاب بیان کرده است. حریری در این کتاب، حدود ۲۲۳ اشتباه لغوی خواص زمان خود را بررسی و اصلاح نموده است (وان دایک^۳، ص ۲۸۳، ۳۱۲؛ مغربی، ص ۱۱۰؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۱). شروح و حواشی و تعلیقات بسیاری بر این کتاب نوشته شده و هم‌اکنون نیز مورد توجه پژوهشگران و علماست. تکملة ابومنصور جوالیقی^۴ به نام *التكملة فیما یَلْحَظُ فی العامة* و شرح احمد خفاجی (متوفی ۱۰۶۹) از مشهورترین تعلیقات و شروح این کتاب است. از نظر خفاجی، حریری در این کتاب، همچون دیگر تألیفاتش، تکلف به خرج داده است (سه حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۷۴۱-۷۴۲؛ وان دایک، ص ۴۷۳؛ مغربی، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۱-۱۵۲). این کتاب بارها به نظم درآمده و خلاصه شده است (سه حاجی خلیفه، همانجا؛ مغربی، ص ۱۱۱؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۲).

1. Carl Brockelmann

2. Edward Van Dyck

النجیة فی التاریخ، [قاهره] ۱۳۵۱-۱۳۵۸؛ اسماعیل بن علی ابوالعلاء، المختصر فی أخبار البشر، ج ۲، چاپ محمد زینب محمد عزب و یحیی سیدحسین، قاهره [۱۹۹۸]؛ کارل بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۵، نقله الی العربیة رمضان عیدالتوب، قاهره ۱۹۷۵؛ اسماعیل بشفدی، مدینه العارفین، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۱۵ حاجی خلیفه؛ قاسم بن علی حریری، درة القواص فی اوهام الخواص، چاپ علیریش سوریکه، لایپزیک ۱۸۷۱، چاپ اگست بغداد [بی تا]؛ خوانساری؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، بیروت ۱۹۸۹؛ عبدالوهاب بن علی سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، چاپ محمود محمد ططاحی و عبدالفتاح محمدحلو، قاهره ۱۹۶۴-۱۹۷۶؛ سمنانی؛ احمد بن معطلی طاشکوری زاده، مفتاح السعادة و معراج السیادة، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ محمد بن محمد عمادالدین کاتب، خريدة القصر و جريدة المصر، ج ۲، قسم شعراء المراق، جزء ۴، چاپ محمد بنهجة انوری، بغداد ۱۹۷۲/۱۳۹۳؛ علی بن یوسف قفطی، انباء الرواة علی انباء النخاعة، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۳، قاهره ۱۹۵۵/۱۳۷۴؛ عبدالقادر مغربی، «وصف مخطوط نظم درة الغرائب»، مجلة المجمع العلمی العربی، ج ۵، ش ۳ (شعبان و رمضان ۱۳۲۳)؛ ادوارد وان دلیک، کتاب اکفاء الفنون بما هو مطبوع، چاپ محمدعلی بیلاوی، مصر ۱۲۱۳/۱۸۹۶، چاپ الست قم ۱۳۰۹؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰.

/ علیرضا ذکاتوی قراقرزلو /

حریری زاده، محمدکمال الدین، صوفی و نویسنده

ترک در قرن سیزدهم، وی در ۱۲۶۷ در استانبول به دنیا آمد. نسبش به ابوالحسن علی حریری (متوفی ۱۲۴۸)، از نوادگان شیخ احمد رفاعی^۱ و مؤسس شاخه حریری طریقت رفاعیه، می‌رسد. وی از خاندان معروف حریری زاده‌های حلب بود (حریری زاده، ج ۱، گ ۲۹۲؛ درباره این لقب به همان، ج ۱، گ ۲۸۹ ر).

پدر حریری زاده، شیخ سید عبدالرحمان، نیز از مشایخ بود. حریری زاده دوران تحصیل خود را در استانبول گذراند. فقه حنفی را نزد علامه قاضی شیخ عبداللطیف عمربخاری حلبی، و کتابهای حدیث (از جمله صحیح بخاری) را نزد علامه شاکر افندی فراگرفت (همان، ج ۱، گ ۸۱ ر، ۸۳ پ- ۸۶ پ). در نوجوانی، هنگام تحصیل علوم فقه و تفسیر و حدیث، به تصوف گرایید و نخستین طریقتی که از طریق پدرش بدان متب گشت، حریری بود. وی به خلوتیه و شعب دیگر رفاعیه نیز منسوب است (همان، ج ۲، گ ۲۱۷ ر؛ بروسلی، ج ۱، ص ۱۵۵).

او پس از درگذشت پدرش به تجارت پرداخت، ولی پس از مدتی دوباره به تحصیل علوم دینی روآورد و برای تحصیل سفرهای بسیار کرد و به دیدار بسیاری از مشایخ

حریری به پیشنهاد ابن تلمیذ، در ۵۰۴، فسیدهای تعلیمی در باب نحو به نام ملحة الاعراب سرود (ابن انباری، همانجا؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱، ۲۸۳-۲۸۶؛ بروکلمان، همانجا). ابن شاکر کتبی (همانجا) آن را با نام مسحة الاعراب و سبعة الاداب، و بغدادی (ج ۱، ستون ۸۲۸) آن را با نام ملحة الاعراب و نسخة الاداب آورده است. بر این کتاب نیز شروح بسیاری نوشته‌اند، از جمله خود وی (به یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ قفطی، همانجا). سیوطی (متوفی ۹۱۱) نیز شرحی در سه مجلد بر آن نوشته است. مختصری از ملحة الاعراب نیز به نظم از ابن وردی^۲ (متوفی ۸۴۶) موجود است (حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۸۱۷-۱۸۱۸؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ برای شروح دیگر به همانجا).

دیوان رسائل یا نامه‌ها، مجموعه دیگری از تألیفات حریری است (ابن انباری؛ یاقوت حموی؛ قفطی، همانجا). بخشی از این مجموعه را عمادالدین کاتب (ج ۲، همان، ص ۶۲۵-۶۶۰) و یاقوت حموی (ج ۱۶، ص ۲۶۹-۲۹۳) آورده‌اند. در این مجموعه، دو رساله سینه و شینه، که به نظم و نشر نگارش شده، مورد توجه است. رساله سینه، نامه‌ای است در سرزنش یکی از دوستانش و رساله شینه درباره یکی از دوستانش است که حریری ضمن مدح وی از فراقش به شکوه پرداخته است (عمادالدین کاتب، ج ۲، همان، ص ۶۱۶-۶۲۴؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۶-۲۸۲؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۰-۱۵۱).

مجموعه‌ای از اشعار حریری، سزین به صنایع لفظی، از جمله لزوم مالا یلزم، جناس و عکس، موجود است (عمادالدین کاتب، ج ۲، همان، ص ۶۰۳، ۶۱۴-۶۰۸؛ یاقوت حموی، ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ طاشکوری زاده، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ بروکلمان، ج ۵، ص ۱۵۱).

آنچه از نظم و نثر در مجموعه رسائل و دیوان حریری هست، به لحاظ بلاغت پایین‌تر از مقامات قرار دارد (قفطی، همانجا؛ سبکی، ج ۷، ص ۲۶۹).

توضیح البیان تألیف دیگر حریری است (حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۵۰۷؛ زرکلی، ج ۵، ص ۱۷۷). زرکلی (همانجا) کتاب صدور زمان الفتور و فتور زمان الصدور را در باب تاریخ از تألیفات حریری ذکر کرده است. مجموعه تألیفات حریری و شروح آن، اعم از نسخ خطی و چاپی، در کتابخانه‌های مختلف موجود است (به بروکلمان، ج ۵، ص ۱۴۵-۱۵۴).

منابع: ابن اثیر؛ ابن انباری، نزهة الالباء فی طبقات الادباء، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره [؟] ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ ابن خلکان؛ ابن شاکر کتبی، عیون التنویر، ج ۱۲، چاپ فیصل سامر و سله عبدالمنعم دود، بغداد ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیة، چاپ حافظ عبدالعلیم حان، بیروت عالم الکتب، ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن کثیر، البدایة و

رفت (حریری زاده، ج ۳، گ ۳۰۴ پ). وی در استانبول و نیز اسکوب^۱، نزد شیخ محمد نورالعربی حسینی (از مشایخ مشهور ملامیه، متوفی ۱۳۰۵) وقت و در ۱۲۸۹ با اوبیعت کرد و از وی قصیده تائیة ابن فارض، رساله الاحادیة و فصوص الحکم ابن عربی را آموخت و خلافت نامه طریقت سلامیه را نیز از او گرفت. حریری زاده به واسطه شیخش، نورالعربی، که به طریق روحانی به حاجی بکتاش ولی متب بود، به بکتاشیه^۲ نیز انتساب داشت (د. ا. د. ترک، ذیل ماده). حریری زاده در سفر به سیلانیک از شیخ علی رضا افندی (متوفی ۱۲۹۵) خلافت رمضانیه و از شیخ ادیب لطفی افندی خلافت سنایه را گرفت (همانجا؛ گولپنارلی^۳، ص ۳۶۸). همچنین از طریق شیخ عبداللطیف بخاری در ۱۲۸۷ به طریقت قادریه و از طریق شیخ شرف الدین ادرنوی^۴ ادرنه ای^۳ به طریقت سزانیه متب گشت. او تقریباً به دوست طریقت اصلی و شعب آنها انتساب یافته است (د. ا. د. ترک، همانجا).

حریری زاده در تصوف طریق اعتدال را در پیش گرفته بود و پیمودن راه شریعت را بهترین طریق می دانست و از اینکه خداوند، خدمت علمای ظاهر و باطن را نصیب وی ساخته است، سپاسگزار بود. او ابن عربی را از اولیای برجسته و از مشایخ معتبر می دانست و معتقد بود آنچه از آرای او مغایر شریعت است، خطاست ولی نباید درباره وی راه افراط و تفریط پیمود و او را به سبب خطاهایش به کلی مردود شمرد یا همه گفته هایش را پذیرفت (حریری زاده، ج ۳، گ ۹۹ ر).

حریری زاده در ۱۲۹۹ درگذشت و در درگاه شیخ حساب افندی، در محله ایوب استانبول، به خاک سپرده شد (د. ا. د. ترک، همانجا). محمد طاهر بروسلی^۵، مشهورترین شاگرد او، جانشین وی شد (بروسلی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ گولپنارلی، ص ۳۶۹). او بالغ بر ۴۵ اثر دارد (برای فهرست آثار او ← وصال^۱، ج ۳، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ بروسلی، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷) که برخی از مهم ترین آنها عبارت اند از:

آثار عربی: ۱) تیان وسائل الحقائق فی بیان سلاسل الطرائق، مشتمل بر سه مجلد بزرگ، که به مثابه دایرة المعارف طریقتیست و در آن از ۱۵۰ طریقت و مؤسسان و مشایخ آنها و کیفیت سلوک در هر طریقت بحث شده است. نسخه ای از این اثر در کتابخانه سلیمانیه^۵ (بخش فاتیح ابراهیم افندی، ش ۳۳۰-۳۳۲) موجود است (بروسلی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ گولپنارلی، ص ۳۶۹؛ د. ا. د. ترک، همانجا؛ برای آگاهی از محتوای این کتاب ← آشکار^۶، ص ۲۱۳-۲۱۵).

۲) جواهر الملوک العالیة فی بواهر سلوک الشاذلیة، درباره زندگی ابوالحسن شاذلی و اساس تعالیم شاذلیه (کتابخانه سلیمانیه، بخش خاتقاه شاذلی، ش ۵۷).

۳) المورد الخاص بالخواص فی تفسیر سورة الاخلاص. یعقوب چیچک این کتاب را تصحیح و چاپ کرده است (استانبول ۱۳۷۵ ش/ ۱۹۹۶).

آثار ترکی: ۱) فجر الاسماء و صبح المسمی، مشتمل بر شرح اسماء سیمه ای که در مراحل سلوک خلوتیه و شعبانیه و بکره اهمیت دارد (کتابخانه سلیمانیه، بخش محمود افندی، ش ۳۱۵۹).

۲) فتح / فسخ در الأغلی شرح دُور الاعلی، که شرح حزب دور الاعلی ابن عربی است (کتابخانه سلیمانیه، بخش ترنوالی، ش ۹۶۴).

۳) حقیقة الطریقة، ترجمه مکتوباتی است که شیخ عبدالغنی نابلسی به نام وسائل التحقیق و رسائل التوفیق گردآوری کرده است (کتابخانه سلیمانیه، بخش ترنوالی، ش ۸۹۸/۴).

۴) روشن دنواز، شرح ترکی برگلشن راز شیخ محمود شیشتری است، که در آن از شرح شیخ محمد بن یحیی نوربخشی نیز استفاده کرده است (کتابخانه سلیمانیه، بخش محمود افندی، ش ۲۷۵۳).

منابع: محمد طاهر بروسلی، عثمانلی مزلکلی، استانبول ۱۳۳۳-۱۳۳۲؛ کمال الدین حریری زاده، تیان وسائل الحقائق فی بیان سلاسل الطرائق، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه استانبول، مجمرعه فاتیح، ش ۳۳۲-۳۳۰؛ عبدالیاقی گولپنارلی، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق ه. مباحثی، تهران ۱۳۷۸ ش؛

Mustafa Aşkar, *Tasavvuf tarihi literatürü*, Ankara 2001; TDVİA, s.v. "Harîrîzâde" (by Yakup Çiçek); Osmânîzâde Hüseyn Vnassîf, *Sefîne-i evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş and Ali Yılmaz, İstanbul 2006.

/ یعقوب چیچک /

حریریه ← رفاعیه

خریزین عبدالله سجستانی، فقیه و محدث امامی قرن دوم، باتوجه به شهرت وی به کوفی و روایت او از مشایخ کوفه، احتمالاً در کوفه به دنیا آمده است. کنیه او را ابو محمد (نجاشی، ص ۱۴۴) و ابو عبدالله (کشی، ص ۳۸۵؛ نیز ← شوشتری، ج ۳، ص ۱۶۴) ذکر کرده اند. هر چند حریر به

1. Üsküb

2. Abdülhakî Gölpinarlı

3. Edirnevi

4. Vassâf

5. Süleymaniye Kütüphanesi

6. Aşkar

وجود واسطه‌ای بین ابن ابی عمیر* و حریر سخنی گفته است) و عبدالله بن عبدالرحمان اصم و کسانی دیگر، حدیث نقل کرده‌اند (س ابن ماکولا، همانجا). یونس بن عبدالرحمان قمی اشاره کرده که حریر، شخصاً به جز یک یا دو حدیث از امام صادق علیه‌السلام روایت نکرده (س کشی، ص ۳۸۲-۳۸۳) که این مطلب با توجه به اقامت حریر در کوفه و اقامت امام صادق علیه‌السلام در مدینه، پذیرفتنی است (قس کلینی، ج ۱، ص ۲۸۳، ج ۲، ص ۲۲۰، ۶۰۹، ۶۶۴، ج ۳، ص ۲۲، که بیش از دو روایت از حریر به نقل امام صادق علیه‌السلام را آورده است؛ نیز س شوشتری، ج ۳، ص ۱۶۴-۱۶۷، که فهرست چهارده روایت حریر از امام صادق علیه‌السلام را گردآورده و برای گفته یونس توجیهاتی مطرح کرده است). از دیگر مشایخ حریر، بُزْزِیْن معاویه عجل* (کلینی، ج ۱، ص ۴۰۴، ۴۰۵، معلّی بن خنّس، همان، ج ۲، ص ۲۲۳) و فضیل بن یسار (همان، ج ۲، ص ۱۲۵، ۱۵۱، ۲۶۹) بوده‌اند.

برقی (همانجا) اشاره کرده که حریر چندین کتاب داشته، اما از جزئیات یا محتوای این کتابها سخن نگفته است. ابن ندیم (ص ۲۷۷)، نجاشی (ص ۱۴۵) و طوسی (ص ۱۶۲) نام برخی از این آثار را ذکر کرده‌اند. شیخ طوسی (همانجا) اشاره کرده است که تمام آثار حریر از جمله کتب اصول (دریاره این اصطلاح س اصل*) شمرده می‌شوند. اغلب روایات حریر در کتابهای حدیثی شیعه (حدود هزار حدیث) به روایت حماد بن عیسی جهنی است (س ابن بابویه، ج ۴، ص ۴۲۵، ۴۴۳-۴۴۴؛ طوسی، همانجا؛ س خوئی، ج ۴، ص ۴۶۷-۴۹۶). به نظر می‌رسد حریر نخست تمام روایات خود را در کتاب یا اصلی گرد آورده است (س ابن ندیم، ص ۲۷۵؛ کولبرگ، ص ۲۲۳)، که از آن به عنوان یکی از منابع اصلی حدیث و فقه شیعه یاد کرده‌اند، و بعد دیگر آثارش را براساس این کتاب تألیف کرده است (س ابن بابویه، ج ۱، ص ۳، ابن ندیم، همانجا). احتمالاً زراری (ص ۱۷۰) نسخه‌ای از همین اثر را، که حمّید بن زیاد دهقان (متوفی ۳۱۰) کتابت کرده، در اختیار داشته است. ابن ادریس حلی بخشی از این کتاب را، که ظاهراً تا قرن ششم موجود بوده، در بخش مستطرفات کتاب خود (ج ۳، ص ۵۸۵-۵۸۸) آورده و از معتد بودن کتاب او در میان امامیه سخن گفته است (ج ۱، ص ۲۱۹، ج ۳، ص ۵۸۹). اغلب این روایات، راجع به نماز است (س مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۴۵). اثر مشهور حریر، کتاب الصلاة، دو تحریر (مفصل و مختصر) دارد (س نجاشی، همانجا) که تقریباً تمام متن آن در باب الصلاة کتب اربعه باقی مانده است (س خوئی، همانجا؛ مدرسی طباطبائی، ج ۱،

سجستانی شهرت داشته، ولی از موالی آزد، از قبایل ساکن در کوفه، بوده است. عقیلی (سفر، ص ۲، ۲۴۰) از یکی از محدّثان بصری به نام ابوحریر عبدالله بن حسین ازدی کوفی، که قاضی سجستان / سیستان بوده، یاد کرده است که به نظر می‌رسد، با توجه به گرایشهای شیعی این محدّث و کنیه‌اش، پدر حریر باشد (س مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۴۴؛ البته ابن ماکولا (ج ۲، ص ۸۶) و ابن حجر عسقلانی (ج ۳، ص ۱۴) وی را قطعاً پدر حریر دانسته‌اند. نجاشی (همانجا) سبب شهرت حریر به سجستانی را اشتغال وی به تجارت روغن در سجستان دانسته، اما برقی (ص ۴۱)، کشی (همانجا) و شیخ طوسی (ص ۱۶۲)، بدون اشاره به کار حریر، تنها از انتقال او از کوفه و سکونتش در سجستان سخن گفته‌اند. حریر در سجستان در درگیری با خوارج کشته شد. امام صادق علیه‌السلام حریر را به سبب رفتارش در درگیری با خوارج سجستان، سرزنش کرده است (کشی، ص ۳۳۶؛ نجاشی، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ برای گزارشی از جزئیات کشته شدن حریر س الاختصاص، ص ۲۰۷).

حریر از فقیهان برجسته عصر خود بوده و یونس بن عبدالرحمان قمی وی را به اعتبار دانش گسترده‌اش در فقه ستوده (س کشی، ص ۳۸۵) و در منابع رجالی اهل سنت نیز از او به عنوان یکی از مشایخ شیعه یاد شده است (برای نمونه س دارقطنی، ج ۱، ص ۵۶؛ ابن ماکولا، همانجا). کشی (ص ۳۸۵-۳۸۴) از گفتگوی میان حریر و ابوحنیفه، دریاره برخی مسائل فقهی، گزارشی آورده است. عموم روایات حریر به نقل از دو فقیه برجسته شیعه در کوفه، یعنی زرّارِ بن اعین* و محمد بن مسلم طحان* است (س دارقطنی؛ ابن ماکولا، همانجا) و در مواردی به نظر می‌رسد حریر از آثار مکتوب ابن عالمان، به طریق اجزاه، نقل قول کرده است، چنان‌که این نکته از نقل قولهای حریر از کتاب الأریمة مسألة فی أبواب الحلال و الحرام یا براساس نسخه‌ای که در اختیار قاضی نعمان بوده و از آن با عنوان المسائل محمد بن مسلم (س عمادی حائری، ص ۱۴۱) یاد کرده است، شناخته می‌شود (س کلینی، ج ۳، ص ۱۹، ۳۸، ۴۰، ۵۷، ۵۹، ۶۰؛ برای متون مسائل نگاری در میان امامیه س سرخه‌ای، ص ۴۷-۴۲۲). شاهد دیگر، وجود نام حریرین عبدالله در طریق روایت کتاب زرّارِ بن اعین است (س ابن بابویه، ج ۴، ص ۴۲۵). ابن ماکولا (همانجا) قاسم بن یحیی بن حسن بن راشد را، که مؤلف کتابی در باره آداب امیرالمؤمنین است (س طوسی، ص ۳۷۱)، یکی از مشایخ حریر معرفی کرده است.

از حریرین عبدالله، حماد بن عیسی جهنی*، علی بن رباط، محمد بن ابی عمیر (قس شوشتری، ج ۳، ص ۱۶۸، که از احتمال

ص ۲۴۵-۲۴۶). این اثر دست کم تا قرن پنجم موجود بوده و نجاشی (همانجا) و طوسی (همانجا) طرق خود را به این کتاب دگر کرده‌اند. قاضی نعمان (متوفی ۳۶۳)، فقیه اسماعیلی، نیز در تألیف کتاب الايضاح (ص ۲۳، ۲۴-۲۸) از کتاب الصلاة حریرز به روایت حمادبن عیسی بهره برده است (ع حمادی حائری، ص ۱۴۲-۱۴۵).

از دیگر آثار حریرز، کتاب الصوم و کتاب الشراذیر بوده (ابن ندیم، ص ۲۷۷؛ نجاشی، همانجا) که مدرسی طباطبائی (ج ۱، ص ۲۴۷) مواردی را که احتمال می‌دهد نقلهای برجوا مانده از این کتابها باشند، شناسایی کرده است. نجاشی (ص ۱۴۲) از اثری به نام کتاب الزکاة به عنوان تألیف حمادبن عیسی یاد کرده، اما گفته است بیشتر روایات این کتاب به نقل از حریرز و بقیه به نقل از دیگر مشایخ شیعه بوده است. این گفته نجاشی احتمالاً بدان معناست که حمادبن عیسی کتابی از حریرز را در باب زکات اقتباس کرده و مطالبی نیز بر آن افزوده است. بخش عمده‌ای از این کتاب، همانند کتاب الصلاة حریرز، روایاتی به نقل از دو فقیه برجسته امامی کوفه، زرارة بن اعین و محمدبن مسلم، است (ع حمادبن عیسی*؛ برای بخشهایی از این کتاب ع مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷). ابن بابویه (ج ۴، ص ۴۳۳) نسخه‌ای از این کتاب را، به شیوه اجازة، به دو طریق روایت کرده و در تألیف کتاب من لا یحضره الفقیه از آن بهره برده است.

منابع: ابن ادریس حلی، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰-۱۴۱۱؛ ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۴۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، چاپ عبدالفتاح ابوغده، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ابن ماکولا، الاکمال فی رفع الارتياب عن المؤلف والمختلف من الاسماء والکنی و الانساب، چاپ عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۱-۱۳۸۲/۱۴۰۶-۱۹۶۲. ابن ندیم (تهران): الاختصاص، [منسوب به] محمد بن محمد مفید، چاپ علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی‌تا]؛ احمدبن محمد برقی، کتاب الرجال، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ خونی؛ علوی بن عمر دارقطنی، المؤلف والمختلف، چاپ مولفین عبداللہ بن عبدالقادر، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ احمدبن محمد زراری، رسالة ابی غالب الزواری الی ابن ابي ذر آل اعین، چاپ محمدرضا حسینی، قم ۱۴۱۱؛ احسان سرخمدای، کتب مسائل در نگارش‌های حلّی با تأکید بر مسائل علی بن جعفر، علوم حدیث، سال ۱۰، ش ۳ و ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)؛ شوشتری؛ محمدبن حسن طوسی، فهرست کتب الشيعة و اصوالهم و اسماء المصنفين و اصحاب الاصول، چاپ عبدالعزیز طباطبائی، قم ۱۴۲۰؛ محمدبن عمرو عقیلی، کتاب الضعفاء الکبری، چاپ عبدالمعطی امین قلجی، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ محمد عسادی حائری، «درنگی در منابع مکتوب الايضاح»، علوم حدیث، سال ۱۱، ش ۱ (بهار ۱۳۸۵)؛ نعلانی محمد قاضی نعمان، الايضاح، چاپ محمدکاظم رحمتی، بیروت ۲۰۰۷/۱۴۲۸؛

محمدبن عمرکشی، احتیاج معرفة الرجال، [نحیص] محمدبن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ کیسی؛ احمدبن عیسی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر بر رجال النجاشی، چاپ موسی شبیری زیجانی، قم ۱۴۰۷؛

Ethan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tāwūs and his library*, Leiden 1992; Hossein Modarressi *Tabātabā'ī, Tradition and survival: a bibliographical survey of early Shi'ite literature*, vol.1, Oxford 2003.

/محمدکاظم رحمتی /

حریرز مشرقی (خریرزبن عثمان بن جبر زحبی مشرقی)، محدث و راوی حدیث در قرن دوم. کنیه او ابوعمرون یا ابوعثمان بسود (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۲؛ ذهبی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۲۳۸). او به سبب انتساب به بنی زحبه، از قبیله جهموز، به زحبی شهرت یافت و به جمعی نیز مشهور بود (سمعی، ج ۳، ص ۵۰۴۹؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۱۹).

حریرز، که از تابعین متأخر محسوب می‌شود (ع خطیب بغدادی، همانجا؛ ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۷، ص ۸۰)، در سال ۸۰ در شهر حمص، در سوریه فعلی، زاده شد (ابن جبران، ج ۱، ص ۲۶۸؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۹). از جزئیات زندگی او اطلاع دقیقی موجود نیست.

احمدبن حنبل (متوفی ۲۴۱) تأیید کرده که حریرز به قدریان و معتزله گرایش نداشته است (ع خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۸). حریرزالمشرقی به مصر و مکه و بغداد سفر کرد و محدثان عراقی در بغداد از وی حدیث شنیدند. احتمالاً وی در سفری به بغداد، با مهدی عباسی (حک: ۱۵۸-۱۶۹) ملاقات کرده بود (ع همان، ج ۹، ص ۱۸۳).

حریرز از افرادی مانند عبداللہ بن بُر مازنی (آخرین صحابی درگذشته در شام، متوفی ۸۸) و راشدبن سعد (متوفی ۱۱۳) حدیث شنید (ابن ابی حاتم، ج ۳، ص ۲۸۹؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۲؛ برای فهرست کسانی که حریرز از آنها حدیث شنیده ع مزنی، ج ۵، ص ۵۶۹-۵۷۰).

کسانی نیز از حریرز حدیث نقل کرده‌اند، از جمله اسماعیل بن عیاش، مُعاذبن مُعَاذ، بقیة بن الولید و علی بن عیاش (ابن ابی حاتم، همانجا؛ برای فهرست راویان از حریرز ع خطیب بغدادی، همانجا؛ مزنی، ج ۵، ص ۵۷۰-۵۷۱).

درباره وثاقت یا ضعف وی، با توجه به نظر حریرز درباره علی علیه‌السلام، آرای مختلفی بیان شده است. احمدبن حنبل و یحیی بن سعین (متوفی ۲۳۳) او را توثیق کرده‌اند (ع ابن شاکن، ص ۱۱۲؛ خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۸۳، ۱۸۷-۱۸۸؛ ابن عساکر، ج ۱۲، ص ۳۴۵). گزارشهایی نیز درباره ثقه

تاریخ یحیی بن معین، رولیه عباس بن محمد بن حاتم دوری، چاپ
عبدالله احمد حسن، بیروت [بی تا].

/ علیرضا سعید /

حُریشی، علی بن احمد، کنیه اش ابوالحسن، محدث و
فقیه مالکی مغربی قرن یازدهم و دوازدهم. وی به حُریش،
قبیله‌ای در منطقه بربر، منسوب است (به زبیدی، ذیل
«حُریش»؛ مخلوف، ص ۳۳۶). وی در حدود ۱۰۴۲ در فاس
متولد شد (مرادی، ج ۳، ص ۲۱۷؛ قادری، قسم ۳، ص ۲۰۵۰) و
در همانجا به تحصیل علوم گوناگون، به ویژه حدیث، پرداخت.
از جمله استادان و مشایخ حدیثی او این اشخاص بودند:
عبدالقادر فاسی که حُریشی کتب سَنَه را نیز از وی روایت کرده
است (مرادی؛ مخلوف، همانجاها)؛ دو فرزند فاسی، ابوزید
عبدالرحمان و محمد؛ ابوسالم عبدالله عیاشی؛ عثمان بن علی
یوسی؛ محمد بن عبدالله خُرَشی؛ عبدالباقی زرقانی؛ ابراهیم
کورانی و محمد بن سلیمان رُدانی (کتانی، ج ۱، ص ۳۴۳؛
مخلوف؛ قادری، همانجاها).

برخی شاگردان حُریشی و ناقلان حدیث از او عبارت‌اند از:
محمد بن قاسم جَسوس؛ احمد بن مبارک سجلماسی، که اجازه
روایت کتاب صحیح بخاری را از حُریشی داشت؛ عمر بن عبدالله
فاسی؛ ادیس بن محمد حافظ عراقی؛ محمد بن طالب تاودی و
احمد ماکودی (به زبیدی؛ کتانی؛ مخلوف، همانجاها).

گفته‌اند که فرزند حُریشی، عبدالقادر، کاتب حاکم فاس،
ابو عبدالله زوسی، بود و این امر موجب تسهیل دستیابی
حُریشی به مناصب علمی و تدریسی شده بود (به کتانی، ج ۱،
ص ۳۴۲؛ قادری، قسم ۳، ص ۲۰۵۱). حُریشی سالیهای پایانی
عمر را در مدینه سپری کرد. وی در مسجدالنبی به تدریس مَوْطَأُ
مالک بن انس پرداخت. عبدالرحمان انصاری (ص ۱۸۲) به
حضور خود در حلقه این درس اشاره کرده است.

محمد بن قاسم جَسوس، شاگرد حُریشی، وی را امام علم
حدیث در عصر خود دانسته است (به کتانی؛ مخلوف،
همانجاها)، ولی برخی معاصران حُریشی در ارزش علمی
کتابهای او تردید کرده و از جمله گفته‌اند که آثار وی غالباً شرح
کتابهای دیگر بوده است و بیش از آنکه او خود نظریه‌ای بپردازد،
به شرح یا تلخیص آرای دیگران پرداخته است (قادری، قسم ۳،
ص ۲۰۵۰). عبدالله بن عبدالسلام جَسوس او را در اشعاری هجو
کرده است، که البته در این مورد احتمال مخالفتیهای شخصی و
خانوادگی وجود دارد (به همان، قسم ۳، ص ۲۰۵۰-۲۰۵۱).

حُریشی در مدینه فوت کرد و در بقیع دفن شد (همان،
قسم ۳، ص ۲۰۵۱). سال درگذشت او را مخلوف (ص ۳۳۷)

نودن وی وجود دارد (به غفلی، سفر ۱، ص ۳۲۲؛ ابن حجر
عسقلانی، ج ۲، ص ۲۲۱). برخی نیز، به رغم عقیده حُریش به
نصب (اطهار دشمنی یا علی علیه السلام)، از نقه بودن او سخن
گفته‌اند (به مزّی، ج ۵، ص ۵۷۲، ۵۷۴).

در روایاتی گفته شده که حُریش از ناصبیان و دشمنان حضرت
علی علیه السلام بوده و بر منبر، آن حضرت را طعن می‌کرده
است (ابوزرعه دمشقی، ج ۱، ص ۱۵۴؛ خطیب بغدادی، ج ۹،
ص ۱۸۵).

برخی برای توجیه ناصبی بودن حُریش، چنین گفته‌اند که وی
حضرت علی را طعن نمی‌کرده ولی چون اجدادش در صفین به
دست علی علیه السلام کشته شده بودند، محبت او را در دل
نداشته و از خود حُریش نقل شده که هرگز علی را سَب نکرده
است (به یحیی بن معین، ج ۲، ص ۱۳۶۵ عجللی، ص ۱۱۲؛
خطیب بغدادی، همانجا). برخی نیز گفته‌اند که او در اواخر عمر
از این کار توبه کرد (به صفدی، ج ۱۱، ص ۳۴۷؛ ابن حجر
عسقلانی، ج ۲، ص ۲۲۲). علی بن عیاش حمصی، احادیث
منقول از حُریش را بر خود او عرضه کرد و حُریش از کثرت آنها، که
بالغ بر دویست حدیث بود، شگفت‌زده شد (خطیب بغدادی،
ج ۹، ص ۱۸۳؛ مزّی، ج ۵، ص ۵۷۲)، اما به نظر احمد بن حنبل،
احادیث مروی از حُریش در حدود سیصد حدیث صحیح بوده
است (به ابن عدی، ج ۲، ص ۴۵۱؛ مزّی، همانجا). حُریش در
سال ۱۶۳ درگذشت (ابن عدی، همانجا؛ خطیب بغدادی، ج ۹،
ص ۱۸۹-۱۸۸).

مشایخ: ابن ابی حاتم، کتاب المجرح و التمدیل، حیدرآباد، دکن
۱۳۷۱/۱۳۷۲-۱۹۵۲/۱۹۵۳، چاپ است بیروت [بی تا]؛ ابن جبران، کتاب
المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، چاپ محمود
ابراهیم زید، حلب ۱۳۹۵-۱۳۹۶/۱۹۷۵-۱۹۷۶؛ ابن حجر عسقلانی، کتاب
تهذیب النهایب، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۲۱۵/۱۹۹۵؛
ابن شاهین، تاریخ أسماء اللغات، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت
۱۲۰۶/۱۹۸۶؛ ابن عدی، الکامل فی ضعف الرجال، چاپ سیل زکار،
بیروت ۱۲۰۹/۱۹۸۸؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی
شیری، بیروت ۱۲۱۵/۱۲۲۱-۱۹۹۵/۲۰۰۱؛ ابوزرعه دمشقی، تاریخ
أبی زرعة دمشق، چاپ شکرالله فوجانی، [دمشق، بی تا]؛ خطیب
بغدادی؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و
الاعلام، چاپ یحیی عواد معروف، بیروت ۱۲۲۴/۲۰۰۳؛ همو، سیر اعلام
النبله، چاپ شعیب أرنؤوط و دیگران، بیروت ۱۲۰۱-۱۲۰۹/
۱۹۸۸-۱۹۸۹، مسماعی؛ مسملی؛ احمد بن عبدالله عجللی، تاریخ
اللغات، بترتیب علی بن ابی بکر هیشمی و تقسیمات ابن حجر عسقلانی،
چاپ عبدالمعطی قلعجی، بیروت ۱۲۰۵/۱۹۸۴؛ محمد بن عمرو غفلی،
کتاب الضعفاء الکبیر، چاپ عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت
۱۲۰۲/۱۹۸۲؛ یوسف بن عبد الرحمن مزّی، تهذیب الکمال فی أسماء
الرجال، چاپ شار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ یحیی بن معین،

بعد از ۱۱۲۰ و دیگران میان ۱۱۴۳ تا ۱۱۴۵ ذکر کرده‌اند (سه سرادی، ج ۳، ص ۲۰۶؛ کتانی، همانجا؛ قنادی، قسم ۳، ص ۲۰۵؛ ابن‌سوده، ص ۱۵۶)، اما از سخن عبدالرحمان انصاری (همانجا) که گفته است پدرم عبدالکریم بعد از مرگ حریشی، شرح الموطأ او را در ۱۱۴۲ کامل کرد - چنین برمی‌آید که او قبل از ۱۱۴۲ درگذشته است.

آثار حریشی، شرح یا تلخیص کتابهای دیگرند. از جمله شرحهای اوست: شرح الموطأ مالک، و شرح المختصر خلیل‌بن اسحاق، هر دو در فقه مالکی؛ شرح الشفا بتعريف حقوق المصطفى، اثر قاضی عیاض، شرح المقیلة ابو الحسن نسوری؛ و شرح منظومة ابن زکری یلمسانی (سه انصاری، همانجا؛ مرادی، ج ۳، ص ۲۱۸؛ کتانی، ج ۱، ص ۳۴۳؛ مخلوف، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ قس زبیدی، همانجا؛ یغدادی، ج ۱، ص ۷۶۶، که شرح الثمائل المحمدية ابو عیسی ترمذی* را هم به او نسبت داده‌اند).

همچنین این کتابها را تلخیص کرده است: نفح الطیب من غصن الأندلس الزطییب، تألیف احمد مقرئ یلمسانی؛ الإحصاء فی معرفة الصحابة، اثر ابن حجر عسقلانی؛ اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، اثر جلال‌الدین سیوطی (سه ابن‌سوده، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ کتانی؛ همانجا).

مستابع: ابن‌سوده، دلیل مؤرخ المغرب الأقصى، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبدالرحمان قنادی، تحفة المحبین و الاصحاب فی معرفة مالک بن نسیف من الانساب، چاپ محمد هروسى مطوی، تونس ۱۳۹۰/۱۹۷۰؛ اسماعیل یغدادی، هدیه الماروفین، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۵؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمد بن طیب قنادی، نشر المثنی لاهل القرن الحادی عشر و الثاني، قسم ۳، چاپ محمد حجتی [و] احمد تولیق، در موسوعة اعلام المغرب، ج ۵، چاپ محمد حجتی، بیروت: دارالعرب الاسلامی، ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ محمد عبدالحی بن عبدالکبیر کتانی، فهرس الفهارس و الأبیات، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية فی طبقات المالکية، قاهره ۱۳۴۹-۱۳۵۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ محمدخلیل‌بن علی مرادی، سلك الدرر فی اعیان القرن الثاني عشر، چاپ اکرم حسن علی، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱.

/ نستر منوچهری /

حریق، محافظه (شهرستان) و شهری در منطقه اداری (استان) ریاض، در مشرق عربستان سعودی.

۱) محافظه حریق، در مشرق منطقه اداری ریاض واقع است. رشته کوه علیّه در آن امتداد دارد و رود حریق در آن جاری

است. راه اصلی نجران - ریاض از محافظه حریق می‌گذرد. حریق در شمال با رشته کوه علیّه از ناحیه عارض و در جنوب با کوههای حلیّه از شهر حوطه جدا می‌شود (لاریمر، ج ۸، ص ۶۳۸-۶۳۹). در رشته کوه علیّه قلعه‌هایی به نام قرانیه / قرونیّه وجود دارد (همان، ج ۸، ص ۶۳۹). این منطقه برای پرورش میوه مناسب است (همان، ج ۸، ص ۶۴۱). قبیله هزارنه و نیز عده‌ای از قبیله فصول در ناحیه حریق ساکن‌اند (فؤاد حمزه، ص ۱۸۶، ۱۹۵). تا پیش از ۱۰۴۰، ریاست منطقه حریق در دست قبیله قواوره شیّع بود. در این سال، هزارنه شهر حریق را اشغال کردند (خزعل، ص ۲۹۲؛ فیلی، ص ۱۳).

۲) شهر حریق، مرکز محافظه حریق. این شهر در حدود ۱۵۵ کیلومتری جنوب‌غربی شهر ریاض، در ۲۳°۳۷ عرض شمالی و ۴۶°۴۰ طول شرقی واقع است. رشته کوه علیّه در شمال شهر امتداد دارد. حریق با راهی فرعی به طول حدود ۵۱ کیلومتر به شهر حوطه (یا حوطه بنی‌ثمیم) و سپس از آنجا با راه اصلی نجران - ریاض مرتبط می‌شود (اطلس المملكة العربیة السعودیة، ص ۱۹۵، ۲۴۰، نقشه ۱۵).

گفته شده است پاتی شهر حریق فردی به نام رشید بن مسعود بن سعید بن فاضل الهزانی المجلاسی بود. بعد از وی (پس از ۱۱۸۸) خاندانش، یعنی آل‌حمد بن رشید بن مسعود، در آباد کردن حریق کوشیدند (خزعل، همانجا). در سده دوازدهم / هجدهم، نیبور^۲ (ص ۲۹۷) حریق را از بخشهای ایالت خرّج* در سرزمین نجد ذکر کرده است.

در جنگ میان سعدون بن عرّیج (امیر احساء) و عبدالعزیز پسر محمد بن سعود (حاکم درعیّه) در ۱۱۷۸، اهالی حریق عرّیج را در محاصره قلعه‌ای که عبدالعزیز در آن پناه گرفته بود یاری نمودند، ولی سرانجام، عبدالعزیز آنان را شکست داد (ابن غنام، ص ۱۲۷).

در ۱۱۸۸، هیئت متشکل از محمد بن رشید هزانی، امیر حریق، و اعیان شهر به درعیّه* رفتند و با محمد بن عبدالوهاب، مؤسس وهابیت، بیعت کردند (همان، ص ۱۴۱؛ خزعل، همانجا). در ۱۱۹۵، عبدالعزیز، که از ۱۱۷۹ حاکم درعیّه شده بود، برای سرکوب مخالفان وهابیت به نواحی حریق و خرّج لشکر کشید. در این سال نیز اهالی حریق سعدون بن عرّیج را در جنگ با عبدالعزیز یاری نمودند. سعدون، که نتوانست عبدالعزیز را شکست دهد، دست از محاصره برداشت و اهالی حریق و دیگر هم‌پیمانان وی نیز متفرق شدند. سپس عبدالعزیز به یمامه و حریق حمله برد و آنجا را تصرف کرد (سه ابن غنام، ص ۱۵۳؛ فیلی، ص ۷۱).

[۱۹۳۲/۱۳۵۲] صلاح‌الدین مختار، تاریخ المملكة العربية السعودية فی ماضيها و حاضرها، بیروت: دارمکتبة الحیاة، [بی‌تا]؛ John Gordon Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and central Arabia*, Buckinghamshire 1986; Carsten Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Amsterdam 1774; Harry St. John Bridger Philby, *Saudi Arabia*, Beirut 1968; *The Times atlas of the world*, London: Times Books, 1992.

/ احمد آرین نیا /

حریم، اصطلاحی فقهی و حقوقی به معنای محدوده‌ای معین در اطراف برخی اموال غیرمنقول که برای بهره‌بردن کامل مالکان از آن اموال، از برخی تصرفات دیگران در آن محدوده منع شده است. واژه عربی حریم از ریشه ح ر م (به معنای بازداشتن) است و معانی گوناگون حریم متضمن مفهوم ممنوعیت و محدودیت است، از جمله کار ممنوع و حرام، هر چیزی که لمس کردن آن ممنوع است، جامه‌ای که عرب عصر جاهلی پوشیدن آن را در حرم ممنوع می‌دانستند، هر فرد یا چیزی که تحریر حمایت شخص است و برای دفاع از آن حاضر است یسجنگد، مانند خانواده و دوست و شریک (خلیل بن احمد؛ ابن فارس؛ ابن منظور؛ زبیدی، ذیل «حرم»).

معنای اصطلاحی حریم در فقه و حقوق به مفهوم لغوی آن نزدیک است و مراد از آن، محدوده خاصی از زمین اطراف مالی غیرمنقول (مانند خانه، چاه و قنات) است که صرف بهره‌برداری از آن یا بهره‌برداری کامل از آن منوط به در تصرف داشتن آن زمین است (به علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۱۳؛ فخرالمحققین، ج ۲، ص ۲۳۲؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۴؛ زحیلی، ج ۵، ص ۵۶۴؛ نیز به ماده ۱۳۶ قانون مدنی).

در منابع فقهی متقدم، موضوع حریم غالباً در ضمن مباحثی چون معیشت (به کلینی، ج ۵، ص ۲۹۵-۲۹۶)، قضایا و احکام (ابن بابویه، ج ۳، ص ۱۰۱-۱۰۲)، تجارت (طوسی، ۱۲۰۱، ج ۷، ص ۱۴۵-۱۴۶) و بیع (ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۱۵۸) مطرح می‌شد، ولی در منابع بعدی در مبحث «احیای موات» به این موضوع پرداخته شده، زیرا یکی از شروط تملک زمینهای موات آن است که در حریم ملکی کسی نباشد (به بیهقی، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ ابواسحاق شبرازی، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۳۲؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۱۰، ۴۱۳-۴۱۴؛ حرّعاملی، ج ۲۵، ص ۴۲۴-۴۲۷؛ نووی، ج ۱۷، ص ۱۱۶-۱۱۸). برخی مؤلفان منابع قواعد فقه نیز گاهی، به مناسبت، به موضوع حریم پرداخته‌اند (برای نمونه به

خالد بن سعود بن عبدالعزيز در ۱۲۵۳، پس از تسخیر ریاض، در نامه‌ای به امیرحریق خواستار تسلیم حریق گردید، اما امیرحریق اعلام جنگ کرد و در نبردی که میان خالد و اهالی حریق و دیگر وادیه‌ها صورت گرفت، خالد شکست خورد و تسلیم گردید (مختار، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۱).

در دوران حکومت عبدالعزيز بن عبدالرحمان بن فیصل (مؤسس سلطنت سعودی، حکم: ۱۳۱۹-۱۳۷۲) هزارنه در منطقه حریق شورش کردند. عبدالعزيز برای سرکوب قیام به حریق رفت. هزارنه در قلعه خود پناه گرفتند. عبدالعزيز دو ماه آنان را محاصره کرد و چون نتیجه نگرفت، دستور داد تا در زیر قلعه نقبی به طول چهل ذراع بزنند و به پناهنندگان هشدار داد که اگر تسلیم نشوند، قلعه را متفجر خواهد کرد. هزارنه تسلیم شدند. عبدالعزيز بزرگان و رهبران هزارنه را دستگیر کرد و با خود به ریاض برد و آنان را زندانی کرد، اما پس از مدتی با وساطت قاسم بن ثانی، امیر قطر، آنان را عفو کرد و اجازه داد به حریق بازگردند (فؤاد حمزه، ص ۳۷۵؛ ریحانی، ص ۱۸۰-۱۸۱). هزارنه در بازگشت، با عرائف (اولاد سعود بن فیصل بن ترکی) و مردم حوطه متحد شدند و به سوی حریق رفتند و سپس به قصری که لشکریان ابن سعود در آن بودند حمله کردند و پس از هفت روز محاصره آنجا را گرفتند. ابن سعود، بعد از صلح با شریف حسین، حاکم مکه، با ۱۲۰۰ مرد جنگی شهر حریق را در ۱۳۲۸ تصرف کرد و تمام هزارنیه‌ها را که در مزارعه شرکت کرده بودند، به قتل رساند (ریحانی، ص ۱۹۲-۱۹۶).

در اوایل سده چهاردهم / یستم، خراج سالیانه‌ای که حریق به امیر وهابی می‌پرداخت، پنج هزار دلار بود. در این زمان، جمعیت حریق چهار هزار تن ضبط شده (لاریمر، ج ۸، ص ۶۴۱)، اما احتمالاً در گذشته پرجمعیت‌تر بوده است. به عقیده اهالی، هجوم مصریان در کاهش جمعیت حریق مؤثر بوده است (به همانجا). در همین دوران، حریق از توابع ایالت نجد (به مرکزیت ریاض) بود و حدود چهار هزار تن در آن به سر می‌بردند (حافظ وهبه، ص ۴۸، ۵۳). از حریق راهبایی به شهر دغم (حدود ۱۲۰ کیلومتری شمال شرقی حریق) و شهر حائر (حدود ۲۵ کیلومتری جنوب ریاض) منشعب می‌شد. حریق بازار کوچکی نیز داشته است (لاریمر، ج ۸، ص ۶۳۹-۶۴۱).

منابع: ابن خثام، تاریخ نجد، چاپ ناصرالدین اسد، بیروت ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ اطلس المملكة العربية السعودية، ریاض: وزارة التعليم العالي، ۱۴۲۰/ ۲۰۰۰؛ حفظ وهبه، جزيرة العرب فی القرن العشرين، [قاهره؟ ۱۹۵۶/ ۱۳۷۵]؛ حسین خلف خزعل، حیاة الشیخ محمد بن عبدالوهاب، بیروت ۱۹۶۸؛ امین ریحانی، تاریخ نجد الحديث و ملحقاته، بیروت ۱۹۵۴؛ فؤاد حمزه، قلب جزيرة العرب، ریاض

حسینی مراغی، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۳۰؛ سیستانی، ص ۳۲۶.

حریم عمدتاً در مورد املاک (اموال غیرمقول) مطرح می‌شود (صدر، ج ۵، ص ۹۹). بنابر اقتضائات عصر پیامبر اکرم و امامان علیهم‌السلام، در احادیث به برخی مصادیق حریم توجه شده است، از جمله حریم راه، درختان، چاه، قنات، چشمه، رودخانه و مسجد (برای نمونه سه ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۸۳۱-۸۳۲؛ بیهقی؛ حرعاملی، همانجاها). در منابع فقهی، علاوه بر این موارد، از مصادیق دیگری (مانند حریم دیوار، روستا، خانه و معدن) نیز سخن به میان آمده است (برای نمونه سه ابن‌قدامة، ج ۶، ص ۱۵۱؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۴۰-۴۸؛ مطهری، ج ۱۵، ص ۲۱۴-۲۱۹). برپایه نظر میرزای قمی (ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۴)، حریم بر دو گونه است: حریم عین ملک (مانند حریم خانه و دیوار) و حریم منافع آن. برخی املاک، مانند قنات‌ها و چاه‌ها، هر دو نوع حریم را دارند. آنها مراد از حریم عین ملک در مورد، محوطه اطراف است که برای لای‌رویی قنات و کشیدن آب چاه لازم است، و مراد از حریم منافع، محدوده‌ای وسیع‌تر است که صاحب چاه یا قنات می‌تواند دیگران را از احداث چاه یا قنات در آن بازدارد (برای مصادیق جدید حریم در قوانین سه ادامه مقاله).

درباره محدوده حریم در هریک از مصادیق آن، بسیاری از فقهای شیعه و اهل سنت، به‌ویژه حنفیان و حنبلیان، به مقادیر ذکر شده در احادیث قائل شده و رعایت آن فواصل را لازم دانسته‌اند. گفتنی است که به علت اختلاف احادیث، به‌ویژه در مورد برخی املاک (مانند چاه)، آرای فقهی مختلفی مطرح شده است (سه طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، همانجا؛ زحیلی، ج ۵، ص ۵۶۵-۵۶۷، ۵۶۹-۵۷۰؛ سمیع، ص ۱۲۸-۱۳۴)؛ اما، به نظر برخی فقهای شیعه، حکمت تشریع حریم، دفع ضرر از مالک است. آنان به استناد دلایلی (مانند متعارض یا ضعیف بودن برخی احادیث)، تعیین محدوده حریم را به عرف واگذارده‌اند که به عواملی چون نوع ملک، کاربرد آن، وضع منطقه، نوع مصالح به کار رفته در آن، و عرف و عادت محل بستگی دارد. به نظر این گروه از فقها، این نظر، برگرفته از مفاد احادیثی است که اندازه حریم را بر پایه رفع ضرر مشخص کرده و نیز مقتضای جمع عرفی میان احادیث نفی ضرر (سه لاضرر)، قاعده و احادیثی است که به گونه مطلق احیای زمینهای موات را جایز دانسته‌اند (سه علامه حلی، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۶، ص ۲۰۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ سبزواری، ج ۲، ص ۵۵۳-۵۵۵؛ قیاض، ص ۱۳۷-۱۳۹؛ برای نقد این نظر سه فاضل مقلد، ج ۴، ص ۱۰۱). در واقع، با در نظر گرفتن ویژگیهای خاک در هر مکان، محدوده حریم هر ملک معین می‌شود زیرا در برخی

مناطق، حفر چاههای آب نزدیک به هم در کاربری آنها تأثیر منفی ندارد (پوراحمدی، ص ۵۲). از میان قناتان به این دبدگانه، شهید ثانی (۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۰۹). کاستن از حریم معین شده در احادیث را مطلقاً جایز شمرده و تنها در صورت نیاز املاک به حریمی بیش از مقدار تعیین شده، افزودن به محدوده حریم به مقدار نیاز را پذیرفته است. مالکیان و شافعیان نیز، در برخی موارد، تعیین محدوده حریم را به عرف واگذار کرده‌اند (سه زحیلی، ج ۵، ص ۵۶۷-۵۶۹؛ مظفر، ص ۱۲۹).

موضوع حریم املاک در مواد ۱۳۶ تا ۱۳۹ قانون مدنی ایران مطرح، و مقدار حریم چاه و قنات و چشمه معین شده است. به علاوه، از ۱۳۰۹ ش به بعد قانون‌گذار ایران برای تأمین امنیت جانی یا مالی افراد و نیز پیشگیری از زیان رسیدن به املاک و اموال عمومی، بخشی از زمینهای اطراف این قبیل اموال (مانند دریاها، دریاچه‌ها، مردابها، رودخانه‌ها، برکه‌های طبیعی، شهرها، آثار و بناهای تاریخی، لوله‌های نفت و گاز، خطوط انتقال و توزیع نیروی برق، راه‌آهن و فرودگاهها) را حریم آنها قلمداد کرده و ممنوعیتهایی را برای تصرف افراد در آن محدوده‌ها مقرر داشته است. مثلاً به موجب «قانون راجع به قنات» (مصوب ۱۳۰۹ ش)، مقرراتی درباره حریم چاهها و قنات‌ها وضع شد و «قانون توزیع عادلانه آب» (مصوب ۱۳۶۱ ش) نیز محدودیتهایی در این زمینه به وجود آورد (ایران). قوانین و احکام، ص ۴۷۸-۵۲۱؛ برای تفصیل مطلب سه پوراحمدی، ص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۷۹-۲۲۱). گاه میان قوانین و مصوبه‌ها، تعارضات ظاهری پدید آمده است که نظام قضایی ایران و حقوق‌دانان به حل آن مبادرت کرده‌اند (برای نمونه سه کاتوزیان، ص ۹۹-۱۰۰).

به نظر مشهور در فقه و حقوق، از جمله شرایط ایجاد حق حریم، وجود ملک است (چه ملک اختصاصی مانند چاه، چه ملک عمومی مانند روستا)، زیرا پدید آمدن یا از بین رفتن حریم، تابع ملکی است که نیاز به حریم دارد. شرط دیگر، وجود زمینهای موات در مجاورت ملک موردنظر است. بر این اساس، دو ملک مجاور هم دارای حریم نیستند، زیرا حق حریم آن دو با یکدیگر متعارض و ناسط می‌کنند. بر پایه قاعده تسلیط، هر مالکی می‌تواند در مال خود هرگونه تصرف عقلایی انجام دهد، حتی اگر این تصرف به زیان همسایه باشد (برای منابع فقهی سه محقق کرکی، ج ۷، ص ۲۶؛ خطیب شریینی، ج ۲، ص ۳۶۴؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۴۹؛ برای منابع حقوقی سه جعفری لنگرودی، ص ۱۳۱؛ سمیع، ص ۱۲۸؛ بلا، ص ۶۹۱، ۶۹۳-۶۹۴؛ قس صفائی، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۴ و شغایی، ص ۱۵۹، که موات بودن زمین را از عناصر پس‌دیده‌آورنده حق حریم ندانسته‌اند). شرط موات بودن حریم از وجوه تمایز حریم و حق

به نظر حقوق‌دانان، قانون‌گذار ایران در ماده ۱۳۹ قانون مدنی، حریم را در حکم ملک دانسته اصلی دانسته است؛ در نتیجه، صاحب حریم مجاز است تصرفاتی را که کمال انتفاع از ملک، مقتضی آن است، در آن انجام دهد و دیگران را از تصرفاتی که باعث نقصان انتفاع او از ملکش می‌شود، بازدارد. بر این اساس، مالکیت وی بر حریم، «مالکیت حکمی» (در حدود حکم قانون‌گذار) است و تصرفات افراد دیگر در حریم، اگر موجب زیان رسیدن به صاحب ملک نشود، جایز است (برای نمونه سه جائری، ج ۱، ص ۱۰۰؛ کاتوزیان، ص ۹۸؛ حمیتی واقف، ص ۱۱۳-۱۱۵).

فقهایی که حریم را ملک به شمار آورده‌اند، احیا کردن زمینی را که حریم ملک دیگری است، جایز ندانسته‌اند، زیرا از شرایط احیا برای حیات و تملک، آن است که زمین قبلاً ملک شخص دیگری نشده باشد (برای نمونه سه ابن‌قدامه، ج ۶، ص ۱۵۱؛ محقق حلی، ص ۱۲۵۱؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۴-۳۵). در برابر، فقهای دیگر احیای حریم را تنها در صورتی جایز ندانسته‌اند که موجب زیان رسیدن به حق مالک شود و عملیات احیا به گونه‌ای باشد که با حق حریم مالک، سازگار نباشد (سه شهیدانی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۶۳؛ مقدس اردبیلی، ج ۷، ص ۴۹۷؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲). سبزواری (ج ۲، ص ۵۵۵) در مورد حریم چاه هر نوع حیات و در مورد حریم چشمه فقط احداث چشمه دیگر را ممنوع شمرده است.

در احادیث، و به تبع آن در کتابهای فقهی شیعه، از «حریم مؤمن» سخن به میان آمده که مراد از آن، محدوده‌ای در اطراف هر شخص است که نشستن در آن موجب آزار او می‌شود و پرهیز از این کار مستحب است (برای نمونه سه مقدس اردبیلی، ج ۷، ص ۴۹۶، ۴۹۹؛ حُرّعاملی، ج ۲۵، ص ۴۲۷). همچنین در منابع فقهی اهل سنت، تعبیر «حریم مصلی» و «حریم نجاست» آمده است. منظور از حریم مصلی، محدوده‌ای است که نمازگزار برای به‌جا آوردن نماز به آن نیاز دارد. برخی فقها عبور کردن افراد از حریم نمازگزار را جایز ندانسته‌اند (سه خطّاب، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابوالبرکات، ج ۱، ص ۲۸۱؛ دسوقی، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷). مراد از حریم نجاست، محدوده‌ای در اطراف چیز نجس است که به سبب نجاست، تغییر شکل یافته باشد (رافعی قزوینی، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۳۳؛ نووی، المجموع، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۱).

از جمله مولود کاربرد واژه حریم در منابع حقوقی، تعبیر «حریم خصوصی» است که حقوق‌دانان تعاریف گوناگونی از آن کرده و آن را از مصادیق مهم حقوق بشر به‌شمار آورده‌اند. در بسیاری از اسناد بین‌المللی (مانند پیمان بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر)، حریم خصوصی غیرقابل تعرض قلمداد شده است. هرچند این اصطلاح در متون

ایرتفاق است که برخلاف حریم می‌تواند در ملک دیگری ایجاد شود (پوراحمدی، ص ۲۵، ۱۴۲).

با این همه، برخی حقوق‌دانان، باتوجه به فلسفه تشریع حریم و به استناد مصادیق جدید حریم در متون قانونی، موات بودن را شرط ایجاد حق حریم ندانسته و حتی رویه قضایی ایران را متمایل به شناسایی حریم در مورد املاک دانسته‌اند. به نظر شماری دیگر، مصادیق جدید حریم در قوانین ایران، نوعی حق اِرتفاق یا از جمله محدودیتهای حق مالکیت است (سه کاتوزیان، ص ۹۸-۹۹؛ صفائی، ج ۱، ص ۲۷۰؛ حمیتی واقف، ص ۱۱۵؛ شفایی، ص ۱۵۲-۱۶۰).

فقها و حقوق‌دانان درباره ماهیت حریم و اینکه آیا از قبیل مالکیت است یا حق صاحب ملک، اختلاف‌نظر دارند. بیشتر فقها دارنده ملک را مالک حریم دانسته‌اند، زیرا مشمول حکم شلعه است، احیای آن جایز نیست و تصرف در آن به اجازه مالک نیاز دارد و به‌علاوه، هم به تنهایی و هم به تسبیح معامله ملک منتقل می‌شود (سه ابن‌تراج، ج ۲، ص ۳۰؛ نووی، روضة الطالسالین، ج ۴، ص ۳۴۸؛ شهیدانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۰۷؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۴-۳۶). شماری از فقها، باتوجه به اینکه بسیاری از لوازم ملکیت در حریم وجود ندارد، آن را نوعی ملک تبعی دانسته‌اند (سه میرزای قمی، ج ۲، ص ۲۶۲؛ نجفی، ج ۳۸، ص ۳۶؛ نیز سه حسینی عاملی، ج ۷، ص ۱۵).

در برابر، به نظر برخی فقها و حقوق‌دانان، دارنده ملک فقط صاحب نوعی حق اولویت در بهره‌برداری از حریم است و مالک آن نیست (سه ابن‌قدامه، ج ۶، ص ۱۷۲؛ مظفر، ص ۱۲۷). از جمله مستندات این دیدگاه، تصریح نشدن به ملکیت حریم در احادیث و نیز این واقعیت است که در مورد اموال عمومی یا مشترک میان مسلمانان، ملکیت حریم مفهومی ندارد (مقدس اردبیلی، ج ۷، ص ۴۹۷؛ صدر، ج ۵، ص ۱۰۳). به تصریح برخی، حریم نوعی حق اِرتفاق است (سه مغنیه، ج ۵، ص ۵۰۴۹؛ امامی، ج ۱، ص ۱۳۱؛ صفائی، همانجا؛ برای نقد این نظر سه جعفری لنگرودی، ص ۳۳۰). معدودی از فقها (برای نمونه سه فیاض، ص ۱۵۱) حریم را نه از قبیل ملک شمرده‌اند نه حق صاحب ملک. به نظر قائلان به حق بودن حریم، فقط تصرف ناسازگار با بهره‌برداری صاحب ملک بر دیگران جایز نیست و سایر تصرفات ممکن است (شفایی، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۵-۱۳۷).

از دیدگاه امام خمینی (ج ۲، ص ۲۰۲) حریم قنات، ملک صاحب قنات نیست و حریم روستا نیز ملک ساکنان آن نیست، بلکه آنان فقط حق اولویت دارند، ولی در حریم نهر و خانه، مالکیت صاحبان آنها مقبول‌تر و، در نتیجه، فروش جداگانه آنها مجاز است.

اسلامی به کار نرفته، بسیاری از موارد دفاع از حریم خصوصی اشخاص در منابع فقهی مطرح شده است، مانند معنویت نجس، تفتیش، سوءظن، استراق سمع، خیانت در امانت، غیبت، قذف و ورود بدون اجازه به منازل افراد دیگر (انصاری، ص ۴، ۱۳۷؛ رحمدل، ص ۱۱۹-۱۴۵؛ نیز به نجس (*)).

منابع: ابن ابی شیه، المصنّف فی الاحادیث و الآثار، چاپ سعید محمدنخام، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ ابن براج، المتهذّب، قم ۱۴۰۶؛ ابن فاس ابن قدّامه، المغنی، چاپ لست بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمد فؤاد عجلانی، [قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۳]، چاپ لست [بیروت]، [ابن منظور] ابراهیم بن علی ابواسحاق شیرازی، المتهذّب فی فقه الامام الشافعی، بیروت ۱۹۵۹/۱۳۷۹؛ احمد درویش ابوالرکات، الشرح الکبیر، بیروت دار احیاء الکتب العربیة، [بی.تا.]؛ اسماعیلی، تحریر الوسیلة، نجف ۱۳۹۰؛ حسن امامی، حقوق ملّی، تهران ۱۳۶۸-۱۳۷۱؛ باقر انصاری، حریم خصوصی و حریم از آن در حقوق اسلام، تطبیقی و ایران، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۶۶ (زمستان ۱۳۸۳)؛ ایران، قوانین و احکام، مجموعه کامل قوانین و مقررات حقوقی، با آخرین اصلاحیه‌ها و الحاقیه‌ها، تدوین غلامرضا حبیبی اشرفی، تهران ۱۳۷۹؛ سلیمان، شرح المسجلة، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ احمدین حسین بهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر، [بی.تا.]؛ محمدحسین پوراحمدی، «حریم در حقوق ایران و فرانسه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴؛ محمدجعفر جمفری لنگرودی، حقوق اموال، تهران ۱۳۷۶؛ علی حائری، شرح قانون ملّی، تهران ۱۳۷۶؛ حر عاملی، محمدجواد بن محمدحسین عاملی، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد الصلاة، چاپ لست قم مؤسسه آل‌البیت، [بی.تا.]؛ عبدالفتاح بن علی حسینی براهی، العناوین، قم ۱۴۱۷-۱۴۱۸؛ محمد بن محمد خطاب، مواهب الجلیل لشرح مختصر شلبلی، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ احمدعلی حبیبی ولف، حقوق ملّی ۲: اموال و مالکیت، تهران ۱۳۸۳؛ محمد بن احمد خطیب شیرینی، مفنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، مع تعلیقات جویلی بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، [بی.تا.]؛ خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ محمد بن احمد دسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر [بیروت]؛ دار احیاء الکتب العربیة، [بی.تا.]؛ عبدالکریم بن محمد رافعی نوزینی، فتح العزیز: شرح الوجیز، [بیروت]؛ دارالفکر، [بی.تا.]؛ منصور رحمدل، «حق انسان بر حریم خصوصی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۷۰ (زمستان ۱۳۸۴)؛ محمد بن محمد زیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۴؛ وهی مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلّته، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ محمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری، کفایة الفقه، المشتهر: کفایة الاحکام، چاپ مرتضی واعظی اراکی، قم ۱۴۲۳؛ محمد سمیع، مکتبة الارض فی الشریعة الاسلامیة، [ریاض ۱۹۸۳/۱۴۰۳]؛

علی مبنائی، قاعدة لاضرر و لاضرار، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۴؛ عبدالله شقلی، «بازشناسی نهاد حریم»، فقه: کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۲۳، (بهار ۱۳۸۴)؛ زین‌الدین بن علی شهیدانی، الروضة للبهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلاتر، نجف ۱۳۹۸، چاپ لست قم ۱۴۱۰؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ محمد صدر، ماوراء الفقه، چاپ جعفر هادی دجیلی، بیروت ۱۴۲۰؛ حسین صفائی، دورة مقدماتی حقوق ملّی، ج ۱: اشخاص و اموال، تهران ۱۳۸۳؛ ش ۱: محملین حسن طوسی، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی عرمکان، بیروت ۱۳۸۱/۱۴۰۱؛ همو، کتاب الخلاف، قم ۱۴۰۷-۱۴۱۷؛ حسن بن یوسف علامه حلّی، تذکرة الفقهاء، [بی.تا.]؛ منشورات مکتبة الرضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، [بی.تا.]؛ همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم ۱۴۱۲-۱۴۲۳؛ مقداد بن عبیدالله فاضل مقداد، التفتیح للزائغ لمختصر الشرائع، چاپ عبداللطیف حسینی کره کمری، قم ۱۴۰۴؛ محمد بن حسن فخرالمحققین، ایضاح القوائد فی شرح اشکالات القواعد، چاپ حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاودی، و عبدالرحیم برزجری، قم ۱۳۸۷-۱۳۸۹، چاپ لست ۱۳۶۳؛ ش ۱: محمداسحاق فیکف، الاراضی: مجموعه دراسات و بحوث فقهیة اسلامیة، [بغداد ۱۹۸۱]؛ ناصر کاتوزیان، قانون ملّی در نظم حقوقی کنونی، تهران ۱۳۸۳؛ ش ۱: کلینی، جعفر بن حسن محقق حلّی، المختصر النافع فی فقه الامامیة، تهران ۱۴۱۰؛ علی بن حسین محقق کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۵؛ محمد نجیب مطیعی، التکملة الثانية، المجموع: شرح المتهذّب، در صحیح بن شرف نووی، المجموع: شرح المتهذّب، ج ۱۲-۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی.تا.]؛ محمود مظفر، احیاء الاراضی للموات: دراسة فقهیة مقارنة بالقوانين الوضعیة، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ محمدجواد مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق: عرض و استدلال، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ احمد بن محمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذعان، چاپ مجتبی عرفانی، علی پناه اشتهاودی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۷، قم ۱۴۰۹؛ ابوالقاسم بن محمدحسین میرزای قمی، جامع الثنات، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱؛ ش ۱: محمدحسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳۸، چاپ محمود فوجانی، بیروت ۱۹۸۱؛ حسین بن محمدتقی نووی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۷-۱۴۰۸؛ یحیی بن شرف نووی، روضة الطالبین و عمدة المفتین، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت [بی.تا.]؛ همو، المجموع: شرح المتهذّب، بیروت: دارالفکر، [بی.تا.]

/ فاطمه پورمسجدیان /

حَرِیمِلاء، شهری در منطقه نجد عربستان سعودی. حریملاء در ۸° ۲۵' عرض شمالی و ۸° ۲۶' طول شرقی، در ۸۶ کیلومتری شمال غربی شهر ریاض (پایتخت عربستان سعودی)، در شمال غربی شهر مدوس در وادی حنیفه، میان اقلیم سُدیِر و اقلیم عارض، واقع است.

کرد و پس از وی، محمد بن عبدالوهاب (مؤسس فرقه وهابی)، در حرملاء اقامت گزید و دعوتش را به دیگر مناطق اعلام کرد (خزعل، ص ۷۶-۷۷؛ فیلی، ص ۸۱؛ رنتز^۲، ص ۵۵؛ الاطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، ص ۴۲-۴۵، ۵۱، ۴۷). حملات گوناگونی که از نیمه دوم سده دوازدهم به حرملاء شد، موجب گردید تا چند بارو دور شهر بنا گردد (به اماره حرملاء، قسم ۲، ص ۳۱؛ نیز به ادامه مقاله). در سده‌های اخیر نیز بارها در این شهر جنگهای داخلی و خارجی روی داده است (به فیلی، ص ۷۲-۷۴، ۹۷، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۶، ۳۳۹، ۳۹۴). در ۱۳۰۹ حرملاء در معرض کشمکشهای محمد بن رشید (حاکم حائل) و عبدالرحمان بن فیصل (از امرای سعودی) قرار گرفت (به حافظ وهبه، ص ۲۳۷) و سرانجام در ۱۳۴۰، عبدالعزیز بن سعود (مؤسس عربستان سعودی) آن را تصرف کرد (به الاطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، ص ۲۰۸).

جمعیت حرملاء، به سبب جنگهای متعدد، همواره در نوسان بوده، اما به طور کلی سیر صعودی داشته است. در اواخر سده سیزدهم / نوزدهم، حرملاء ۴۶۵ خانه داشت که بیشتر ساکنان آن از قبایل عتزه، بنی تمیم، بنی هاجر و شیبع بودند (لازمی^۳، ج ۷، ص ۱۷۲). در سده چهاردهم / بیستم، حرملاء از شهرهای مهم امارت وشم و تابع عارض در نجد بود و بالغ بر سه هزار تن جمعیت داشت (کخاله، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ حافظ وهبه، ص ۱۵۱؛ فؤاد حمزه، ص ۷۴-۷۵). داوتی^۴ در نیمه اول همین سده آن را شهری پرجمعیت وصف کرده است (ج ۲، ص ۳۹۶). در ۱۳۷۹ ش ۲۰۱۰، جمعیت آن به بیش از یازده هزار تن رسید (امارة حرملاء، قسم ۱، ص ۲۷۵). امروزه این شهر مرکز یکی از شهرستانهای (محافظه‌های) استان (منطقه) ریاض است (به الاطلس المملكة العربية السعودية، ص ۱۵).

در حرملاء آثار متعددی وجود دارد، از جمله مسجد جامع، خانه محمد بن عبدالوهاب (به اماره حرملاء، قسم ۲، ص ۹۸)، آثار باروی ابوریثه از سده نهم، بقایای دژ حسیان از نیمه دوم سده یازدهم، و آثاری از دژهای عقده از اوایل سده دوازدهم و بلد یا جماعه از نیمه دوم این سده (همان، قسم ۲، ص ۲۲). در سده سیزدهم نیز دژ بزرگی بر فراز تپه‌ای در شهر بنا شد که از لحاظ معماری بسیار ارزشمند است (حافظ وهبه؛ لایمر، همانجا). علاوه بر اینها، حرملاء یک بازار کوچک نیز داشته است (لایمر، همانجا).

منابع: الاطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، ریاض: داره الملك عبدالعزيز، ۲۰۰۱/۱۴۲۱؛ الاطلس المملكة العربية السعودية،

آب و هوای آن گرم و بیابانی است. میانگین دمای این شهر از حدود ۱۴ در ماههای سرد تا ۲۵ در ماههای گرم متغیر است (به الاطلس المملكة العربية السعودية، ص ۱۸۷؛ اماره حرملاء، قسم ۱، ص ۱۴۷-۱۵۳). میانگین بارش سالیانه آن به حدود ۱۲۰ میلیمتر می‌رسد که مقدار ناچیزی است و برای جبران آن، سدی در نزدیکی شهر ساخته شده است (امارة حرملاء، قسم ۱، ص ۱۶۹؛ الاطلس المملكة العربية السعودية، ص ۷۸-۷۹). حرملاء، به سبب خاک حاصلخیز و چاههای عمیق، دارای کشاورزی مناسب و نخلها و درختان میوه و محصولات متنوع است (به خزعل، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ حافظ وهبه، ص ۵۱؛ کخاله، ص ۱۰۴).

بنیان‌گذاری شهر را به آل مبارک، شاخه‌ای از آل رثاع (از قبایل عتزه) نسبت داده‌اند. آل مبارک نفوذ خود را بر این شهر تا ۱۳۴۴ ش حفظ کردند، هرچند قبایلی چون شیبع، ذوایر، بنو تمیم و قحطان نیز در شهر حضور داشتند (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

در منابع، حرملاء به صورتهای حُرْمَلَه، حُرْمِلَه، حَرْمَلَه و حُرْمَلَه نیز ضبط شده است (به سعد بن عبداللّه بن جنید، قسم ۱، ص ۳۷۱-۳۷۰؛ ربخانی، ج ۲، ص ۴۹۱؛ کخاله، ص ۱۹۶؛ حافظ وهبه، ص ۴۹؛ الاطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية، ص ۲۰۸-۲۰۹). نام حرملاء در برخی منابع ادبی کهن دیده می‌شود (برای نمونه به اوس بن حجر، ص ۱۱۱؛ نیز به اماره حرملاء، قسم ۲، ص ۲۹). ابو عبید بکری (ج ۲، ص ۴۴۰) نیز به حُرْمَلَه اشاره کرده که ظاهراً همان حرملاء است (امارة حرملاء، قسم ۲، ص ۲۸-۲۹). این شهر، که گاهی یا نواحی پیرامون به طور کلی شعب خوانده می‌شود (عبداللّه بن محمد بن خصیس، ص ۱۴؛ د. اسلام، همانجا)، در منابع جدید به صورت حرملاء یا حرملا ذکر شده است (به عثمان بن عبداللّه، ج ۱، ص ۸؛ فؤاد حمزه، ص ۷۵؛ فیلی^۱، ص ۸۳؛ اماره حرملاء، ۱۴۰۶).

حرملاء از دیرباز قلمرو امیران شهر عتینه^۵ بود (خزعل، ص ۷۱). آبادانی و رونق این شهر از سده نهم، و به هنگام ورود یوسف ابوریثه (رئیس یکی از قبایل) به این سرزمین، آغاز شد. وی با حفر چاه و ساختن دژ، در آبادانی حرملاء کوشید. در نیمه سده یازدهم، که گروههای دیگری به حرملاء رفتند، آبادانی بیشتری در آن صورت گرفت (امارة حرملاء، قسم ۲، ص ۲۹-۳۰). حرملاء از شهرهای مهم وهابیون و سعودیها به شمار می‌رود. این شهر از نخستین شهرهایی بود که محمد بن سعود (نخستین فرمانروای آل سعود، متوفی ۱۱۷۹) به آن توجه

حزب (۱)

ریاض: وزارة التعليم العالي، ۱۴۲۰/۱۲۰۰؛ مارة حريملاء، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ اوسین حجر، دیوان، چاپ محمديوسف نجم، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ عبدالله بن عبدالعزيز بکری، معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، چاپ مصطفی سقا، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حافظ وهبه، جزيرة العرب فی القرن العشرين، [قاهره؟ ۱۳۷۵/۱۹۵۶]؛ حسین خلف خزعزل، حياة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، بیروت ۱۹۶۸؛ امین ریحانی، ملوک العرب، بیروت [۱۳۳۲/۱۹۲۲]؛ سعدین عبدالله بن جندیل، المعجم الجغرافی للبلاد العربیة السعودیة: عالیة نجد، قسم ۱، ریاض [۱۳۹۸/۱۹۷۸]؛ عبدالله بن محمد بن خمیس، المحجار بین الیمامة و المحجار، ریاض ۱۳۹۰/۱۹۷۰؛ عثمان بن عبدالله، عنوان المجد فی تاریخ نجد، ریاض: مكتبة الرياض الحديثة، [بی تا]؛ مؤاد حمزه، قلب جزيرة العرب، ریاض ۱۳۸۸/۱۹۶۸؛ هری ست جان بریجر فیلی، العربیة السعودیة، تمرب عاطف صالح یوسف، چاپ فهد بن عبدالله سلوی و دیگران، ریاض ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ عمروضا کخاله، جغرافیة شبه جزيرة العرب، چاپ احمد علی، مکة ۱۳۸۴/۱۹۶۲؛

Charles Montagu Doughty, *Travels in Arabia deserta*, London 1927; *Et*², s.v. "Hureymilā" (by J. Mandaville); J. G. Lorimer, *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and central Arabia*, Buckinghamshire 1986; George Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", in *The Arabian Peninsula: society and politics*, ed. Derek Hopwood, London: George Allen and Unwin, 1972.

/محمدحسین اشرف/

حزب (۱)، گروهی که با هدف دستیابی به قدرت - از راه انتخابات یا انقلاب - یا اعمال آن در یک نظام سیاسی، تأسیس می‌شود. واژه حزب (در انگلیسی Party، در فرانسه Parti) از قرن هجدهم به بعد در اروپای غربی وارد ادبیات سیاسی شد و همراه با گسترش شیوه و سبک سیاسی غربی در دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافت. نخستین احزاب از تلفیق گروههای پارلمانی و کمیته‌های انتخاباتی و از محدود افراد ثروتمند و صاحب نفوذ تشکیل می‌شد. احزاب در شکل نوین خود در اروپا و ایالات متحده قرن نوزدهم و در نظامهای پارلمانی شکل گرفتند.

اگرچه ویژگیهای ملی و منطقه‌ای در شکل‌گیری و شیوه عمل احزاب در جهان اسلام مؤثر بوده است، خطوط کلی تحولات سیاسی و اقتصادی و ایدئولوژیک نظامهای غربی را در احزاب سکولار جهان اسلام نیز می‌توان مشاهده کرد.

در غربی اگرچه نمونه‌هایی از کاربرد واژه «حزب» در مقابل معادل اروپایی آن در قرن نوزدهم وجود دارد، اما اولین کاربرد صریح واژه حزب به معنای جمعیت سیاسی را به فرح انطون در

مقاله‌ای به تاریخ ۱۳۲۴/۱۹۰۶ متسبب دانسته‌اند. در ترکی عثمانی واژه «فرقه» و در ترکی استانبولی واژه «پارتی» (Parti) به کار رفته است. در اردو حزب سیاسی را به طور کلی «سیاسی جماعت» می‌گویند، هر چند بعضیها کلمه پارتی (پارشی) را نیز که به طور مستقیم از انگلیسی گرفته شده به کار می‌برند. همچنین واژه‌های جمعیت، جماعت، حرکت، جبهه و مانند آن، با وجود آنکه دقیقاً به مفهوم حزب سیاسی نیستند، گاه به عنوان معادل آن به کار رفته‌اند.

این مقاله مشتمل است بر حزب:

(۱) در ایران

(۲) در جهان عرب

(۳) در عثمانی

(۴) در ترکیه

(۵) در قفقاز

(۶) در هند و بنگلادش

(۷) در افریقای مسلمان غیرعرب

برای تاریخ احزاب در ازبکستان، افغانستان، اندونزی، پاکستان، تاجیکستان و ملایزی سه مدخل این کشورها و مدخل احزاب مهم این کشورها.

(۱) در ایران. نخستین تشکیلات سیاسی به سبک جدید در ایران فراموشخانه بود که میرزاسلیم خان* ناظم‌الدوله در دوره سلطنت ناصرالدین شاه (حک: ۱۲۶۴-۱۳۱۳)، در اواخر ۱۲۷۴ یا اوایل ۱۲۷۵ در تهران تشکیل داد (رائین، ج ۱، ص ۱۴۹۷؛ نورانی، ص ۷۵). گرچه فراموشخانه نام حزب نداشت، کارکرد حزبی داشت. گفته شده است که میرزاسلیم خان می‌خواست از فراموشخانه همچون حزب استفاده کند (نورانی، ص ۷۶-۷۵). برای آگاهی بیشتر درباره فراموشخانه - فراماسونری*.

در ۱۲۷۸ فعالیت فراموشخانه ممنوع شد (اعتمادالسلطنه، ص ۱۶۱؛ نورانی، ص ۸۱). در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه، جمعیت «پیروان صفی‌علیشاه» تشکیل شد که جز تجمع اعضا و تبادل اخبار، فعالیت اجتماعی خاصی نداشت (محیط مافی، ص ۴۹-۵۰). گفتنی است که تشکلهای سیاسی به سبب استبداد دوره ناصری مجالی برای فعالیت آشکار نداشتند و مجلسی نیز وجود نداشت تا احزاب سیاسی در آن فعالیت کنند (ملکزاده، ج ۱، ص ۲۰۹؛ اتحادیه، ص ۱۲۳).

در آستانه نهضت مشروطه* در ۱۳۲۲، گروهی از آزادی‌خواهان، انجمن مخفی و انجمن ملی را در تهران تشکیل دادند (ناظم‌الاسلام کرمانی، بخش ۱، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ ملکزاده، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۴۴) که پیش‌درآمدی بر تشکیل احزاب بود. این انجمنها خواستار اصلاحات و دهایی ملت «از

پیشین به همراه گروه‌های سیاسی جدید، چون جناح بی طرف و هیئت علمیه، فعالیت خود را از سر گرفتند (بهار، ج ۱، ص ۱۲-۱۱؛ کسروی، ص ۴۹۰-۴۹۱، ۶۲۳). با کشیده شدن دامنه جنگ جهانی اول به ایران و در پی بروز تنش و دودستگی میان احزاب در حمایت از متحدین و متفقین، گروهی از احزاب به هواخواهی از متحدین، ائتلاف و از تهران مهاجرت کردند. در قصر شیرین، پس از توافق رهبران دو حزب دموکرات و اعتدالیون، احزاب منحل شدند (بهار، ج ۱، ص ۱۷-۲۳، ۱۱۶؛ سپهر، ص ۲۷۸ به بعد؛ دیوان‌پسگی، ص ۶۸ به بعد؛ جودت، ص ۴۲).

در همان زمان زمینه فعالیت برای احزاب چپ‌گرا فراهم شد. تشکیل حزب عدالت در باکو در اردیبهشت ۱۲۹۶، پیش‌زمینه‌ای برای آغاز فعالیت این احزاب بود. حزب عدالت پس از نخستین مجمع آن در ۱۲۹۹ ش در انزلی، به حزب کمونیست تغییر نام داد و فعالیتش را در ایران آغاز کرد (اسناد تاریخی جنبش کارگری...، ج ۱، ص ۷۰-۷۱؛ طبری، ص ۱۶؛ نیز «حزب کمونیست ایران»^۲). افزون بر آن، حزب سوسیالیست سکه آن را جمعی از رهبران دو حزب دموکرات و اعتدالیون تشکیل دادند. به رهبری سلیمان میرزا اسکندری^۳، از جمله احزاب چپ‌گرا به‌شمار می‌رفت. این حزب، چه در مجلس چه خارج از آن، از سردار سپه (رضاشاه) حمایت کرد. حزب سوسیالیست در مجلس چهارم در اقلیت بود و در برابر حزب اصلاح‌طلبان، که در اکثریت بود، به فعالیت پرداخت. حزب اصلاح‌طلبان را کسانی چون سیدحسن مدرس^۴، نصرت‌الله فیروز و عبدالحسین تیمورتاش^۵ تأسیس کردند. این حزب در خارج از مجلس نیز نفوذ داشت (بهار، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۴؛ جودت، ص ۶۵، ۱۰۸-۱۰۹). در مجلس پنجم، حزب دموکرات مستقل به وجود آمد که سپس به حزب تجدد تغییر نام داد و نقش مهمی در به سلطنت رسیدن رضاخان ایفا کرد (بهار، ج ۲، ص ۲۷-۲۸). رهبران اصلی آن، عبدالحسین تیمورتاش، علی‌اکبر داور^۶ و سیدمحمد تدین^۷ بودند که پیش از آن از دموکراتها حمایت می‌کردند ولی از به کار بردن عنوان دموکرات برای حزب خودداری نمودند، که یکی از دلایل آن به گفته آبراهامیان^۸ (ص ۱۲۱-۱۲۲) وجود احزاب محافظه کار محلی در مناطق دیگر، چون فارس، با عناوینی نظیر حزب واقعی دموکرات، حزب دموکرات غربی و حزب مستقل دموکرات بود که در فاصله سالهای ۱۲۹۸ تا ۱۳۰۲ ش فعالیت می‌کردند.

در سالهای پایانی حکومت قاجار، این احزاب بر تحولات سیاسی ایران تأثیر گذاشتند. رضاخان، که از نقش احزاب آگاه

قید عبودیت و اسارت بودند (ناظم‌الاسلام کرمانی، بخش ۱، ج ۱، ص ۲۴۸).

پس از پیروزی نهضت مشروطه (۱۳۲۴)، انجمنهای بسیاری تشکیل شد و در پی آن انجمن مرکزی به وجود آمد که هریک از انجمنها در آن نماینده داشتند ولی، به رغم تلاش بسیار، شمار اندکی از آنها به نخستین مجلس شورای ملی راه یافتند (آدمیت، ۱۳۵۵-۱۳۷۰ ش، ج ۲، ص ۱۳۲، ۱۳۴؛ اتحادیه، ص ۲۱۱-۲۱۲). دخالت انجمنها در امور مجلس و دولت سبب شد تا نمایندگان مجلس خواهان برچیدن انجمنهایی شوند که «سبب افشاش» و «باعث هرج و مرج» بودند (ایران، مجلس شورای ملی، ص ۱۳۰).

افزون بر انجمنها، تشکلهای دیگری فعالیت سیاسی خود را آغاز کردند که مهم‌تر از همه «فرقه اجتماعيون عاميون» یا «کمیته سوسپال دموکرات ایران» بود که پیش از پیروزی مشروطه در یادکوبه تشکیل شده بود و شعبه‌هایی از آن نیز در ایران تأسیس گردید. پس از تشکیل مجلس دوم (۱۳۲۷) بر پایه فرقه اجتماعيون عاميون، «حزب دموکرات» یا «دموکرات عاميون» تشکیل گردید (آدمیت، ۱۳۵۴ ش، ص ۱۳، ۱۶، ۱۳۶؛ بهار، ج ۱، ص ۸؛ نیز «اجتماعيون - عاميون»^۹، فرقه؛ حزب دموکرات^{۱۰}).

احزاب با شروع مجلس دوم فعالیت رسمی خود را آغاز کردند. افزون بر دموکراتها، حزب اجتماعيون اعتداليون نیز در مجلس به فعالیت پرداخت (بهار، همانجا). به گفته آدمیت (۱۳۵۴ ش، ص ۱۳۶)، این دو حزب از «نظامات صحیح حزبی» برخوردار بودند. احزاب دیگری، چون «اتفاق و ترقی»، نیز به فعالیت پرداختند که اهمیت چندانی نداشتند. رقابت میان دو حزب در مجلس از مرز فعالیت سیاسی و مبارزه صحیح پارلمانی گذشت و به تصفیه‌های خونی و کشته شدن رهبرانی از دو طرف انجامید (بهار، ج ۱، ص ۹، ۱۱؛ دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۳۴-۱۳۷). احزاب، به رغم اختلافاتشان، پس از اولتیماتوم روسیه مبنی بر اخراج مورگان شوستر^{۱۱}، به اتفاق با روسیه به مخالفت برخاستند، اما پس از تسلیم دولت در برابر خواسته‌های روسیه، تعدادی از رهبران حزب دموکرات و اعتدالیون تبعید شدند (دولت‌آبادی، ج ۷، ص ۱۴۵۸-۱۴۵۹، ۱۴۷۸-۱۴۷۹؛ نیز «شوستر»^{۱۲}، ص ۲۲۴-۲۲۷).

در فاصله مجلس دوم و سوم، به‌سبب اختناق دوره ناصراًلملک، نایب‌السلطنه، با احزاب به خشونت رفتار شد و از فعالیت آنان، به‌ویژه حزب دموکرات، جلوگیری شد. پس از گشایش مجلس سوم (۱۳۲۳) و سقوط ناصراًلملک، احزاب

بود، با حمایت از آنان در مجلس چهارم و پنجم، راه ترقی را سریع‌تر پیمود. بسیاری از نامزدهای حزب سوسیالیست و تجدد، که با دخالت رضاخان در انتخابات به مجلس راه یافته بودند، با برنامه‌های اصلاحی و حمایتی خود (نظیر تصویب لایحه نظام وظیفه اجباری، قطع بودجه دربار، اعطای فرمانداری کل به رضاخان و طرح لغای سلطنت قاجار)، زمینه تشکیل حکومت پهلوی را فراهم کردند (همان، ص ۱۳۱-۱۳۳).

در دوران پهلوی، دوران حکومت پهلوی، از نظر آزادی فعالیت‌های سیاسی و کارکرد احزاب و تعامل آنان و جمعیت‌های سیاسی با حکومت در دوره پهلوی اول و پهلوی دوم بررسی می‌شود.

دوره پهلوی اول (۱۳۰۴-۱۳۲۰ ش)، رضاشاه از همکاری احزاب در رسیدن به سلطنت بسیار سود جست و احزاب یکی از سه رکن به قدرت رسیدن وی بودند (فانن^۱، ص ۳۰۷؛ آبراهامیان، ص ۱۳۱-۱۳۵)؛ اما وی در همان سالهای نخست حکومت به مقابله با آنها برخاست و احزاب سیاسی را از بین برد. بدین ترتیب، حزب اصلاح‌طلبان از فعالیت محروم شد، حزب سوسیالیست منحل گردید و حزب تجدد، که همواره حامی رضاشاه بود، به حزب ایران‌نو و سپس حزب ترقی تغییر نام داد، ولی به سبب بدگمانی شاه، مبنی بر اینکه «احساسات جمهوری خواهی» را می‌پروراند، فعالیتش غیرقانونی شد (آبراهامیان، ص ۱۲۸-۱۲۹). رضاشاه، با آگاهی از نقش و توان احزاب، برای مقابله با حزب مطیع خود (حزب ایران‌نو) حزب «ضد اجنبیها» را تشکیل داد (البوت^۲، ص ۱۶۹ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hizb. III"). در این میان حزب کمونیست، با آنکه بیش از دیگر احزاب سرکوب شده بود، به فعالیت زیرزمینی روی آورد و پس از مجمع دوم (کنگره اروپا) در ۱۳۰۶ ش، بر لزوم تغییر سیاستش در برابر حکومت رضاشاه - که «برداشتن پرده از روی جنایات مزدوران و عمال شاه» بود - تأکید نمود (کامبخش، ص ۴۴). با تصویب قانون «مجازات متقدمین بر علیه امنیت و استقلال مملکت» در ۱۳۱۰ ش - که ایران، قوانین و احکام، ص ۲۹-۴۰، مبارزه با احزاب و گروه‌های سیاسی شدت گرفت و از آن پس دیگر هیچ حزبی امکان ظهور و فعالیت قانونی نیافت. تا پایان حکومت پهلوی اول فقط از تشکیل سه گروه گزارش شده که مهم‌تر از همه گروهی است که بعدها به پنجاه و سه نفر معروف شد و در ۱۳۱۶ ش، در پی دستگیری اعضای آن، منحل گردید (خامه‌ای، ص ۹۱ به بعد؛ نیز به پنجاه و سه نفر^۳). گروه دیگر که نمی‌توان آن را تشکیل سیاسی نامید - گروه محسن جهانسوزی بود که

پیش از اقدام بر ضد حکومت، شناسایی و سرکوب گردید (برای آگاهی بیشتر به پسیان، ص ۴۳ به بعد). حزبی نیز در اواخر پهلوی اول، با نام حزب برادران، به زعامت، سید نورالدین شیرازی، از مجتهدان طراز اول شیراز در این شهر شکل گرفت که «به سبب اقدامات سیاسی، فعالیتش متوقف شد (اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۷؛ نیز به ادامه مقاله).

بدین‌سان در شهریور ۱۳۲۰، رضاشاه در حالی مجبور به کناره‌گیری از قدرت و خروج از کشور شد که هیچ حزب و گروه سیاسی در ایران باقی نگذاشته بود.

دوره پهلوی دوم (۱۳۲۰-۱۳۵۷ ش)، که خود به چهار دوره تقسیم می‌شود.

از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ ش. در پی اشغال ایران در جنگ جهانی دوم، محمدرضا پهلوی که جوانی بی‌تجربه بود، اداره امور کشور را برعهده گرفت و بدین ترتیب خلأ قدرتی ناشی از ضعف حکومت و اشغال کشور به وجود آمد که زمینه‌ساز پیدایی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی شد. این امر دوره جدیدی از فعالیت احزاب را نوید می‌داد. در این فضای جدید، که تا ۱۳۳۲ ش ادامه یافت، صدها گروه، حزب، تشکل سیاسی و صنفی تأسیس شد. حزب توده نخستین حزبی بود که پس از شهریور ۱۳۲۰ تأسیس شد (برای آگاهی بیشتر به حزب توده ایران^۴). در آذر همان سال، علی دشتی^۵ و جمال امامی^۶، برای مقابله با حزب توده، حزب عدالت را تأسیس کردند (به خواندنیها، سال ۱۶، ش ۷، ۱۲ اسفند ۱۳۳۴، ص ۱۲).

روند تأسیس احزاب و گروه‌ها تا ۱۳۳۷ ش با سرعت ادامه یافت ولی در پی غیرقانونی شدن حزب توده، تا حدودی کند شد، اما قطع نشد و در دوران نخست‌وزیری دکتر مصدق (۱۳۳۲-۱۳۳۰ ش) بار دیگر شدت گرفت. در این دوره نزدیک به هفتاد حزب در تهران و شهرستانها به فعالیت پرداختند (برای آگاهی بیشتر به اسناد احزاب سیاسی ایران، ۱۳۷۶ ش).

نیروها و جریان‌هایی که در شکل‌گیری احزاب و گروه‌های سیاسی و صنفی در این دوران نقش داشتند به چهار گروه تقسیم می‌شوند: نیروهای مستقل و ملی اصلاح‌طلب، افراد و خاندانهای زمین‌دار و ذی‌نفوذ، دربار، و قدرتهای خارجی (اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۱، مقدمه طیرانی، ص نوزده - بیست). این احزاب افزون بر خاستگاه و دلایل تشکیل آن، به لحاظ دامنه فعالیت، چه از نظر زمانی چه جغرافیایی، با یکدیگر تفاوت داشتند. به لحاظ جغرافیایی، گروهی از این احزاب و گروه‌ها فراگیر بودند و در سراسر ایران فعالیت داشتند، مانند حزب توده ایران، حزب ایران^۷، حزب دموکرات ایران و حزب اراده ملی.

همچنین شورای متحده کارگران ایران در بیشتر کارخانه‌ها و کارگاه‌های سراسر کشور فعالیت داشت. گروه دیگری از احزاب و گروه‌ها در یک شهر، استان و منطقه فعالیت می‌کردند، مانند فرقه دموکرات آذربایجان^{*}، حزب دموکرات کردستان^{*}، حزب سعادت خوزستان و حزب ایمان شاهرود. از نظر زمانی بسیاری از احزاب عمر کوتاهی داشتند، از جمله حزب دموکرات ایران به رهبری احمد قوام^{*}، نخست‌وزیر وقت، که در ۱۳۲۵ ش تأسیس شد و با سقوط دولت وی در ۱۳۲۶ ش، منحل گردید. بسیاری از احزاب نیز (چون حزب وطن، حزب میهن‌پرستان و حزب هم‌رهان)، پس از فعالیت کوتاه‌مدت، یا در احزاب دیگر ادغام شدند یا نام خود را تغییر دادند یا بنا به دلایل داخلی حزب، فعالیت‌های خود را متوقف کردند. همچنین در پایان این دوره چند حزب و گروه، به سبب سرکوب حکومت، منحل شدند. بزرگ‌ترین گروهی که بر اثر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از میان رفت، شورای متحده مرکزی کارگران و کشاورزان بود که، با وجود گستردگی و اعضای بسیار، نتوانست تجدید سازمان کند. تعدادی از احزاب نیز، به رغم سرکوب حکومت، پس از کودتا به حیات خود ادامه دادند، از جمله جبهه ملی ایران^{*}، حزب توده ایران، حزب ایران، حزب ملت ایران، فرقه دموکرات آذربایجان و نیروی سوم. احزابی چون حزب زحمتکشان ملت ایران^{*}، به رهبری مظفر بقایی کرماتی^{*}، نیز با تغییر روش و حمایت از دربار و کودتا خود را از خطر سرکوب مصون ساختند. احزاب در این دوره از نظر سازماندهی و تشکیلات حزبی، به جز یک یا دو شکل، فاقد شرایط لازم برای تشکیلات بودند. به گفته عبده (ج ۱، ص ۱۵۵)، نبود تجربه حزبی موجب شد که به جز حزب توده، بقیه احزاب تشکیلات مرتب با اسامنامه و برنامه‌ای روشن نداشته باشند. به نظر لنچفسکی^۱ (ص ۱۸۷)، احزاب در صورت یکپارچه کردن تلاش‌های خود می‌توانستند به نظم و تشکیلاتی که فاقد آن بودند، دست یابند. احزاب این دوره همچنین فاقد گروه‌های پارلمانی (فراکسیون) در مجلس بودند و احزابی که مدعی شرکت اعضایشان در مجلس و دولت بودند، ایدئولوژی مشخصی نداشتند و بود و نبودشان در صحنه سیاست تأثیرگذار نبود (همان، ص ۱۸۵-۱۸۶). افزون بر آن، به سبب توقعات اعضای احزاب از رهبران‌شان، احزاب جنبه معامله دو طرفه میان اعضا و رهبران پیدا کردند که موجب بی‌اعتمادی مردم شد؛ از این رو ایرانیان، فعالیت‌های حزبی را «حزب بازی» می‌نامیدند (مصطفوی، ص ۳۵).

از نظر ایدئولوژی، احزاب و گروه‌های این دوره را می‌توان به پنج دسته ملی‌گرا، مذهبی، فاشیست، مارکسیست و محافظه‌کار تقسیم کرد. حزب ایران، حزب میهن، حزب ملت ایران، حزب میهن‌پرستان و جبهه ملی ایران از جمله احزاب ملی‌گرا بودند که بر آزادی و استقلال و جبران عقب‌ماندگی ایران در همه زمینه‌ها تأکید داشتند. در این دسته سه گرایش عمده وجود داشت: ناسیونالیسم، سوسیالیسم و تأکید بر موازنه منفی. دسته دیگر احزاب و گروه‌هایی با گرایش مذهبی بودند، گروه‌هایی چون نهضت خدایپرستان سوسیالیست که بعدها به حزب مردم ایران تغییر نام داد؛ فدائیان اسلام^{*}؛ حزب برادران که در دوره پهلوی اول تأسیس شده و فعالیتش متوقف شده بود، از سال ۱۳۲۳ ش بار دیگر فعالیت خود را از سر گرفت و طرفداران زیادی نیز پیدا کرد، ولی پس از کودتای ۲۸ مرداد تعطیل شد؛ و مجمع مسلمانان مجاهد، که خواستار احیای ارزش‌های اسلامی و اجرای قوانین اسلامی بودند. سومین دسته، احزاب فاشیستی چون حزب سوفکا (حزب سوسیالیست ملی کارگران ایران)، حزب کبود و حزب آریا بودند که از شیوه احزاب فاشیستی پیروی می‌کردند. دسته چهارم، پیروان و هواخواهان مارکسیسم بودند که نماد آنها حزب توده ایران و شورای متحده مرکزی کارگران و کشاورزان بود. مرام این دسته مارکسیسم-لنینیسم بود که از سیاست‌های شوروی پیروی تام داشت. گروه‌های دیگری از مارکسیست‌ها نیز، با وجود اعتقاد به این مکتب، از استقلال نسبی برخوردار بودند. گروه خلیل ملکی^{*} که در ۱۳۲۶ ش از حزب توده انشعب کرد و گروه یوسف افتخاری که در دهه ۱۳۲۰ ش اتحادیه کارگران را تأسیس کرده، از جمله این گروه‌های مارکسیستی بودند. دسته پنجم گروه‌ها و احزاب محافظه‌کاری بودند که به تغییر وضع موجود اعتقادی نداشتند و عمدتاً برای مقابله با احزاب و گروه‌های چپ به وجود آمدند. حزب عدالت، حزب وطن، حزب اراده ملی، حزب مردم و حزب دموکرات ایران از آن جمله بودند که از شاه و دربار و نیز سیاست‌های انگلیس در ایران حمایت می‌کردند. اعضای این احزاب از زمین‌داران، اشراف قدیمی و سرمایه‌داران شهری نوپا بودند.

سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ ش، دوران طلایی احزاب در ایران به‌شمار می‌رفت. در این دوره، به ویژه در دوره نخست‌وزیری دکتر مصدق، فعالیت‌های سیاسی و تبلیغ آرا و اندیشه‌ها آزاد بود. حاصل این آزادی، رشد فکری و آگاهی مردم به حقوق و سرنوشت خود و کشور بود و بزرگ‌ترین ثمره‌اش نیز ملی شدن صنعت نفت ایران بود، ولی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به همه چیز پایان داد.

از ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۹ ش، پس از کودتا با حمله به دفتر حزبی و دستگیری فعالان سیاسی و اختناق، فعالیت سیاسی، از جمله

فعالیت احزاب، دچار رکود شد (به اطلاعات، سال ۲۸، ش ۸۱۶۹، ۳۱ مرداد ۱۳۳۲، ص ۵).

هر چند حزب توده مدتی مخفیانه به فعالیت ادامه داد، ولی پس از کشف شبکه افسران حزب و دستگیری اعضا در اواخر ۱۳۳۳ ش، فعالیت آن متوقف شد. در فاصله سالهای ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۷ ش آخرین مقاومت سازمان یافته حزب توده در داخل کشور در هم شکست (بهروز^۱، ص ۱۱؛ نیز به حزب توده ایران^۲).

به رغم اختناق سیاسی، نیروهای ملی بازمانده از کودتا و نمایندگانی از احزاب ایران، مردم ایران، ملت ایران و نیروی سوم، «نهضت مقاومت ملی» را برای مقابله با حکومت کودتا تشکیل دادند. نهضت در رسیدن به اهداف خود بازماند و در ۱۳۳۹ ش متلاشی شد و بازماندگان آن بعدها در جبهه ملی دوم و نهضت آزادی ایران^۳ به فعالیت ادامه دادند (بازرگان، ج ۱، ص ۳۰۶ به بعد؛ نجاتی، ج ۱، ص ۹۹-۱۲۸؛ نیز به جبهه ملی ایران^۴).

در اوایل ۱۳۳۶ ش، شاه و دولت منوچهر اقبال^۵، ضمن تأکید بر آزادی فعالیتهای حزبی، حمایت خود را از تشکیل نظام دو حزبی اعلام کردند. بدین گونه دو حزب دولتی تشکیل شد: حزب مردم به رهبری اسدالله علم^۶ و حزب ملیون به رهبری منوچهر اقبال. چون این دو حزب، ساخته و پرداخته دولت بودند، نتوانستند مشروعیت کسب کنند و در میان مردم جایگاهی نداشته باشند (محمدرضا پهلوی، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ احزاب سیاسی در ایران، بخش ۱، ج ۲، ص ۳۱؛ گازیوروسکی^۷، ص ۱۶۰-۱۶۱). در واقع، ایجاد نظام دو حزبی وابسته به دربار، برای درهم شکستن گروههای قدرت و ساخت دولت مطلق بود (بشیریه، ۱۳۸۱ ش، ص ۸۴).

از ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ ش، حکومت پهلوی که پس از کودتا، مخالفان را سرکوب کرده بود، در اواخر دهه ۱۳۳۰ ش با بحرانهای دیگری مواجه شد. ضعف و ناتوانی دولتهای پس از کودتا، فساد، بحران اقتصادی، فشار خارجی (فشار جان اف کندی، رئیس جمهوری وقت آمریکا برای اجرای اصلاحات در ایران) و نیز تحولاتی در دو کشور همایه ایران (یعنی سرنگونی نظام سلطنتی در عراق و وقوع کودتا در ترکیه)، موجبات نگرانی حکومت را فراهم ساختند. برای مقابله با بحران، از ۱۳۳۹ ش اقداماتی صورت گرفت که از آن جمله اعلام برگزاری انتخابات آزاد بود (به اطلاعات، سال ۳۴، ش ۱۰۲۶۶، ۱۶ خرداد ۱۳۳۹، ص ۱؛ بازرگان، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۶). همچنین شاه در مصاحبه ای اعلام کرد که اجازه تأسیس

احزاب متعدد داده خواهد شد (به اطلاعات، سال ۳۵، ش ۱۰۲۶۴، ۲ مرداد ۱۳۳۹، ص ۱). در فضای نسبتاً آزاد این دوره، که بار دیگر فعالیتهای علنی سیاسی امکان پذیر شد، جبهه ملی دوم، نهضت آزادی ایران و نیز احزاب دورین جبهه ملی به فعالیت پرداختند (بازرگان، ج ۱، ص ۳۴۶، ۱۳۷۴؛ نجاتی، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶). جناحهای هیئت حاکمه نیز، برای کسب قدرت برتر در کشور، احزاب و جمعیتهایی برپا کردند که از آن جمله بود: حزب خلق به رهبری اسدالله رشیدیان، جمعیت یاران به رهبری منوچهر اقبال، جمعیت آزادی به رهبری حسن ارسنجانی^۸، جمعیت ترقی خواهان به رهبری احمد آرامش، و قانون ترقی به رهبری حسنعلی منصور^۹ که بعدها به حزب ایران نوین بدل شد (جستارهایی از تاریخ معاصر ایران، ص ۲۹۷، ۳۳۵، ۳۴۸، ۳۵۷-۳۵۸، ۲۸۰). همچنین در این دوره باشگاههایی فعالیت خود را آغاز کردند که برخی از آنها (چون باشگاه مهرگان) همانند حزب عمل می کردند (مدیرشانه چی، ص ۸۹؛ نیز به باشگاه^{۱۰}).

با این همه، به سبب انحلال مجلس، امکان فعالیت پارلمانی احزاب وجود نداشت. فعالیت آنها در این دوره به برگزاری گردهمایی، انتشار اطلاعاتیه و بیانیه و موضع گیری در برابر مسائل عمده کشور محدود بود (به بازرگان، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۶). با تشکیل دولت اسدالله علم، به تدریج زمینه برچیده شدن فضای باز و برخورد با احزاب و جریانهای سیاسی فراهم شد. در آغاز ۱۳۴۲ ش برخوردها شکل جدی تری گرفت و پس از قیام پانزده خرداد^{۱۱} ۱۳۴۲ و سرکوب مردم، دوره آزادی فعالیتهای سیاسی احزاب به سرآمد (به نجاتی، ج ۱، ص ۲۹۴، ۲۹۶-۲۹۷).

از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ ش، تشدید اختناق پس از خرداد ۱۳۴۲، باور بسیاری از نیروهای سیاسی را برای فعالیت مسالمت آمیز از بین برد؛ از این رو، جز جبهه ملی ایران و نهضت آزادی، سایر گروهها به فعالیتهای قهرآمیز و مبارزات مسلحانه روی آوردند. در این دوره، احزاب و گروهها و سازمانهای متعددی با اندیشه مذهبی یا مارکسیستی به وجود آمدند که، برخلاف احزاب و گروههای سیاسی پیشین، به مبارزه پارلمانی اعتقادی نداشتند و در دو دهه پایانی حکومت پهلوی دوم به مقابله قهرآمیز با حکومت پرداختند. از آن جمله بودند: حزب ملل اسلامی، هیئت مؤتلفه اسلامی^{۱۲}، جما (جبهه آزادی بخش ملی ایران)، سازمان مجاهدین خلق ایران^{۱۳}، سازمان چریکهای فدایی خلق، گروه ابوذر، گروه ستاره سرخ، و سازمان انقلابی کمونیستهای ایران (آبراهامیان، ص ۴۸۲-۴۹۵).

سرگیری فعالیت احزاب بود. بدین ترتیب، «اتحاد نیروهای جبهه ملی» متشکل از احزاب ایران، ملت ایران و جامعه سوسیالیستهای نهضت ملی ایران اعلام موجودیت کرد، نهضت آزادی ایران و حزب نوده ایران فعالیتهای خود را از سر گرفتند و حزب جدید «نهضت رادیکال» به رهبری مقدم سراغهای و «جمعیت ایرانی دفاع از آزادی و حقوق بشر» با همکاری سران و فعالان جبهه ملی و نهضت آزادی و جمعی از شخصیتهای سیاسی و مذهبی به جمع گروههای سیاسی پیوستند و در فضای جدید از طریق نامهنگاری با سران کشور و دیگر فعالیتهای سیاسی، در تحولات جامعه تأثیر گذاشتند (صفحاتی از تاریخ معاصر ایران: اسناد نهضت آزادی ایران، ج ۹، دفتر ۲، ص ۸۱-۲۳).

با اوجگیری مبارزات مردم در ۱۳۵۷ ش، گروههای سیاسی نیز، که تعدادشان روز به روز بیشتر می شد، خواستار سرنگونی حکومت پهلوی شدند.

در دوره جمهوری اسلامی، با پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، رهبر انقلاب اعلام کرد که «همه گروهها و احزاب سیاسی آزادی عمل دارند، مگر حزبی که مخالف با مصلحت مملکت باشد» (به اطلاعات، ش ۱۵۷۶۷، ۳ بهمن ۱۳۵۷، ص ۸). همچنین در اصل ۲۶ قانون اساسی، بر آزادی احزاب و گروههای سیاسی، به شرط آنکه منحل استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی نباشند، تأکید شد. از این رو، از بدو تشکیل نظام جمهوری اسلامی، افزون بر احزاب و گروههایی که از قبل وجود داشتند و به فعالیت خود ادامه دادند، احزاب و گروههایی نیز به وجود آمدند. در واقع، در پی آزادی سیاسی ناشی از سقوط حکومت پهلوی و پیروزی انقلاب اسلامی، احزاب و سازمانهای سیاسی با مبانی و مرامهای مختلف (به جز هواخواهان سلطنت) فرصت سازماندهی یافتند؛ به طوری که تا ۱۳۶۰ ش، هم گروههای برآمده از انقلاب اسلامی و معتقد به نظام حکومتی مبتنی بر اصول و موازین اسلامی، هم گروههای موسوم به چپگرایان اسلامی، و هم سوسیالیستها و مارکسیستها فعالیت داشتند. احزابی از جمله حزب جمهوری اسلامی* (به ادامه مقاله)، که عمدتاً پس از انقلاب تشکیل شدند، در طیف معتقدان به نظام اسلامی و خواستار حکومت دینی و اجرای احکام اسلامی بودند. احزاب لیبرال، مشتمل بر گروههای قدیمی مخالف حکومت پهلوی، در قالب جبهه ملی چهارم - که در ۱۳۵۶ ش شکل گرفته بود - فعالیت خود را پی گرفتند. تشکلهای جدیدی نیز از این طیف به وجود آمد، مانند «جبهه دموکراتیک ملی»، که متین دفتری در پی اختلافات داخلی دو جبهه ملی، آن را تأسیس کرد و «گروه جنبش»، به رهبری علی اصغر حاج سیدجوادی، که

در این دوره احزاب دولتی نیز همچنان به فعالیت خود ادامه دادند. حزب مردم، ملیون، و ایران نوین که زاینده کانون مترقی بود، سه حزب دولتی بودند که هریک را یک نخست وزیر تشکیل داده بود. حزب پان ایرانیست (به ریاست محسن پزشکیور)، و ایرانیان (منشعب از حزب پان ایرانیست، به دبیر کلی فضل الله صدر) نیز هریک به رهبری یک نماینده مجلس تشکیل شده بود (مدیرشانهچی، ص ۹۱). حزب ایران نوین، که جانشین حزب ملیون شده بود، به همراه حزب مردم، که به تدریج دچار ضعف و سستی می شد، مبارزه سیاسی در درون حاکمیت را برعهده دار داشتند. حزب ایران نوین یکی از بانفوذترین احزاب سیاسی در این دوره بود و دو مقام حزب حاکم، رهبری دولت را برعهده داشت. حسنعلی منصور (از سران این حزب) از ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۳ ش و امیرعباس هویدا، که او نیز از سران این حزب بود، از ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۶ ش. منصب نخست وزیری را احراز کردند (مجمدلی، ص ۵۵؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده ش ۱۶۳، ص ۱۵۳؛ آبراهامیان، ص ۴۴). نیز به حزب ایران نوین به روایت اسناد ساواک، ج ۱، ص ۳۱۷. اما شاه نظام دو حزبی را نیز تحمل نکرد و برخلاف وعده اش که گفته بود بنا ندارد «مانند دیکتاتورها تنها از یک حزب دست نشاندۀ خود پشتیبانی» کند (محمدرضا پهلوی، ص ۲۳۰). عمل کرد و نظام تک حزبی را برقرار نمود. با تشکیل حزب واحد و فراگیر رستاخیز، تمام احزاب منحل شدند تا چیزی را که شاه تشکیل نظام منتقد از درون می نامید (مجمدلی، همانجا)، محقق سازد. وی معتقد بود در نظام تک حزبی بیش از نظام دو حزبی بهره خواهیم برد (به اطلاعات، ش ۱۵۰۶۴، ۲۷ تیر ۱۳۵۵، ص ۳۰). در آستانه انقلاب اسلامی، حزب رستاخیز که مشروعیت خود را از دست داده بود، منحل گردید (به حزب رستاخیز*). به گفته داریوش همایون، از رجال سیاسی دوره پهلوی دوم، نظام دو حزبی نیمه دهه ۱۳۳۰ ش (مردم و ملیون) و نظام حزب مسلط دهه ۱۳۴۰ ش و اوایل دهه ۱۳۵۰ ش (ایران نوین) و نظام تک حزبی سالهای ۱۳۵۴-۱۳۵۷ ش (رستاخیز)، هرچند در برگزاری تظاهرات و نمایشهای گسترده عمومی موفق بودند، نتوانستند نارضایتی سیاسی را در جهت سازنده هدایت کنند و بر بی تفاوتی و دل مردگی عمومی چیره شوند. زیرا این احزاب نه مسئول بودند نه اهمیت داشتند، چون «رهبری سیاسی پیوسته می خواست در مرکز توجهات باشد» (ص ۱۸).

از اواسط ۱۳۵۵ ش، در پی فشار سازمانهای طرفدار حقوق بشر و نیز اعلام سیاست حقوق بشر جیمی کارتر، رئیس جمهوری وقت امریکا، مبنی بر کاهش فشار و سرکوب، بار دیگر فضای باز سیاسی ایجاد شد که فرصت مغتنمی برای از

اعضای آن از حقوق دانان و استادان دانشگاه بودند (بشیریه، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۷-۳۰؛ سنجابی، ص ۸؛ افشاگریهای مهم و مصاحبه مطبوعاتی دانشجویان مسلمان پیرو خط امام، ص ۱۰). نهضت آزادی ایران نیز، که مهدی بازرگان، نخست وزیر دولت موقت پس از پیروزی انقلاب اسلامی، رهبری آن را برعهده داشت و بیشتر اعضای آن اسلام گرایان منشعب از جبهه ملی دوم در ۱۳۳۹ ش بودند، فعالیت خود را با تأکید بر تصویب قانون اساسی و شکل گیری «دموکراسی پارلمانی» از نو آغاز کرد.

چپ گرایان اسلامی، شامل جنبش مسلمانان مبارز، جنبش انقلابی مردم مسلمان، جنبش اسلامی شوراهای سازمان مجاهدین خلق، که پیش از انقلاب شکل گرفته بودند با شعار اصلی تشکیل شوراهای اسلامی در همه نهادهای دولتی، فعال شدند. تشکلهای و احزاب سوسیالیست و مارکسیست نیز که شماری از آنها پیش از انقلاب اسلامی فعالیت مخفی داشتند، آشکارا به فعالیت پرداختند که شامل این احزاب و سازمانها می شد: حزب توده ایران؛ گروه مارکسیست منشعب از مجاهدین خلق، که در بهمن ۱۳۵۷ به «سازمان پیکار در راه آزادی طبقه کارگر» تغییر نام داد؛ سازمان فدائیان خلق؛ حزب جدید «کارگران سوسیالیست»؛ حزب دموکرات کردستان؛ حزب کمونیست کارگران و دهقانان ایران؛ سازمان کارگران مبارز؛ کمیته مارکسیست - لنینیست؛ سازمان جوانان انقلابی؛ و سازمان انقلابی زحمتکشان کردستان ایران (کومله). آنان در این دوره خواهان ملی کردن صنایع و بانکها، قطع رابطه با امپریالیسم امریکا، تأسیس ارتش مردمی و اعطای خودمختاری به اقلیتهای قومی بودند (بشیریه، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۱-۳۲؛ بهروز، ص ۱۰۳ به بعد).

در این دوره، برای نخستین بار، روحانیان تشکیلات سیاسی رسمی به وجود آوردند. در ۲۹ بهمن ۱۳۵۷، حزب جمهوری اسلامی تأسیس شد که رهبری آن را شماری از سران نهضت اسلامی که جناح انقلابی حامیان رهبری بودند، برعهده داشتند (حزب جمهوری اسلامی*). در همان زمان، جامعه روحانیت مبارز (تشکلی از روحانیان که پیش از انقلاب شکل گرفته بود و به صورت غیررسمی فعالیت سیاسی می کرد) رسماً به فعالیت پرداخت (حزب جامعه روحانیت مبارز*). در فروردین ۱۳۵۸ «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی»، از وحدت هفت گروه اسلامی، شکل گرفت (به اطلاعات، ش ۱۵۸۲۳، ۱۸ فروردین ۱۳۵۸، ص ۱). در سه سال نخست پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بسیاری از نیروهای سیاسی کشمکشهای فراوانی با حاکمیت داشتند. موضع گیریهای رسمی و گاه ستیزه جوانه برخی گروهها در برابر جهت گیری کلی و دینی

انقلاب اسلامی، مخالفت رسمی آنها با همه پرسی جمهوری اسلامی و سپس مقابله با تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی و در پی آن اعلام امتناع از پذیرش قانون اساسی، از سوی دیگر، وقوع چند اغتشاش و آشوب و برخورد مسلحانه با نظام نوپای جمهوری اسلامی در چند منطقه کشور و ترور اشخاص و مقامات و نیروهای مردم که برخی از تشکلهای و احزاب در آنها نقش داشتند یا دست کم مؤید آن بودند، عملاً موجب بحران سیاسی در آن دوران شد و به تبع آن شمار زیادی از گروههای سیاسی امکان ادامه فعالیت نیافتند و به تدریج، از صحنه سیاست خارج شدند و از ۱۳۶۰ ش جریان اسلامی عملاً حاکمیت را در دست گرفت (شادلو، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۰-۲۱۱).

در شهریور ۱۳۶۰، قانون «فعالیت احزاب، جمعیتها، انجمنهای سیاسی و صنفی و انجمنهای اسلامی یا اقلیتهای دینی»، مشتمل بر نوزده ماده و نه تبصره، به تصویب رسید که مبنای فعالیت احزاب در دوره جمهوری اسلامی بود. در این قانون، فعالیت گروههای سیاسی، از احزاب و سازمانها و جمعیتها و انجمنها، آزاد اعلام شد. مشروط بر آنکه با استقلال کشور، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس و مصالح جمهوری اسلامی تعارض نداشته باشد (شناسنامه تشکلهای احزاب سیاسی ایران، ص ۱۵۱۱).

با تعطیل فعالیت گروهها و احزاب سیاسی در اوایل دهه ۱۳۶۰ ش، عملاً حزب جمهوری اسلامی و جامعه روحانیت مبارز در صحنه سیاست باقی ماندند. حمله عراق به ایران (شهریور ۱۳۵۹) که جنگی هشت ساله را به این کشور تحمیل کرد و اوضاع خاص حاکم بر کشور، فرصتی برای ایجاد فضای باز سیاسی، به نحو رایج، فراهم نیاورد. با تعطیل حزب جمهوری اسلامی در تیر ۱۳۶۶، جامعه روحانیت مبارز تنها گروه سیاسی فعال در آن زمان بود، اما با ایجاد اختلالاتی جناحی در دولت میرحسین موسوی (۱۳۶۰-۱۳۶۸ ش)، جامعه روحانیت نیز دچار انشعاب گردید و تشکیلات جدیدی با نام مجمع روحانیون مبارز (که به جریان چپ روحانیت معروف است) به وجود آمد و در برابر جامعه روحانیت مبارز (که جریان راست نامیده می شد) قرار گرفت. به علاوه، پس از تعطیل حزب جمهوری اسلامی، جمعیت مؤتلفه اسلامی که در آن ادغام شده بود، مجدداً فعالیت سیاسی خود را آغاز کرد که بعدها نام حزب مؤتلفه اسلامی را بر خود نهاد. شکل گیری این جریانها، بستر سیاسی مناسبی برای پیدایش احزابی با دیدگاهها و آرمانهای مختلف فراهم کرد. در دولت هاشمی رفسنجانی (۱۳۶۸-۱۳۷۶ ش) گروهی از کارگزاران آن، که به راست مدون معروف شدند، به سبب نارضایتی از تندروی جریان حاکم، از آن فاصله

به‌شمار می‌رفت. فقدان موضع‌گیری و مرز روشن در میان احزاب و تلاش برای حذف رقبای سیاسی نیز مزید بر علت بود (شادلو، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۸۱-۲۸۲). در بیان موانع شکل‌گیری یا استمرار احزاب در این دوره، چند عامل را متغیر اصلی دانسته‌اند که عبارت‌اند از: قائم به فرد بودن احزاب، نداشتن استقلال مالی، فصلی و احساسی بودن شکل‌گیری احزاب، دولتی بودن، و پایبند نبودن به قواعد و سازوکارهای حزبی و شعارهایی که پیش از ورود به عرصه حاکمیت می‌دادند (مقصودعلی، ص ۳).

براساس پایگاه اطلاع‌رسانی وزارت کشور، در حال حاضر (۱۳۸۷ ش) ۲۴۰ تشکل یا کارکرد حزبی (اعم از انجمن، جامعه، جمعیت، حزب، سازمان، کانون، مجمع و مرکز) از وزارت کشور مجوز گرفته‌اند که پنجاه تشکل عنوان حزب دارند. بر پایه اطلاعات خانه احزاب ایران، از این تعداد ۱۶۸ تشکل عضو خانه احزاب ایران‌اند.

منابع: فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۵ ش، ۱۳۷۰ ش، همو، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۴ ش، منصوره اتحادیه، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی*، تهران ۱۳۸۱ ش، «احزاب در ایران»، رسالت، سال ۲۳، ش ۶۳۸۵، ۲۰ اسفند ۱۳۸۶، احزاب سیاسی در ایران، ترجمه و تنظیم دانشجویان سلمان پیر خط امام، بخش ۱، ج ۲، تهران: مرکز نشر اسناد لائت، جاسوسی آمریکا، ۱۳۶۶ ش، اسناد احزاب سیاسی ایران: ۱۳۲۰-۱۳۳۰ ش، به کوشش بهروز طبرانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۶ ش، اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران، ج ۱، «لورانس» ۱۹۷۴، چاپ است تهران: علم، (پیش‌نویس) محمدحسین علی اعتمادالسلطنه، *المنار و الآثار*، در چهل سال تاریخ ایران، چاپ لیرج انتشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش، «افشاگرهای مهم و مصاحبه مطبوعاتی دانشجویان مسلمان پیر خط امام»، کیهان، ش ۱۰۹۸، ۱۸ اسفند ۱۳۵۸، ایران قوانین و احکام، مجموعه قوانین سال ۱۳۱۰، تهران: روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران، ۱۳۳۶ ش، ایران مجلس شورای ملی، مذاکرات مجلس [شورای ملی]: دوره اول، تقویم، ۱۷ شعبان ۱۳۲۴ تا ۲۲ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶ قمری، تهران ۱۳۲۵ ش، مهدی بازوگان، *خطرات بازوگان: شصت سال خدمت و مغایرت، گفتگو با غلامرضا نجاشی*، تهران ۱۳۷۵. ۱۳۷۷ ش، حسین بشیریه، *دیپلماسی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران*، تهران ۱۳۸۱ ش، همو، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران ۱۳۸۰ ش، محمدرضا بهار، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران ۱۳۳۳-۱۳۶۳ ش، نجفعلی پسین، *واقعۀ اعلام جهان‌سوز و ریشه‌های سیاسی و اجتماعی آن*، تهران ۱۳۷۰ ش، جستارهایی از تاریخ معاصر ایران، در ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، ج ۲، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰ ش، حسین جودت، *از صدر مشروطیت تا انقلاب مقید: تاریخچه فرقه دموکرات، یا،*

گرفتند و در ۱۳۷۴ ش حزب کارگزاران سازندگی را تشکیل دادند (شادلو، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۸۹-۱۹۱، ۲۸۰). خلا سیاسی ناشی از نبود فعالیتهای حزبی در این دوره کاملاً محسوس بود، چنان‌که به گفته محمدری شهری «تشکیل جمعیت دفاع از ارزشهای انقلاب اسلامی در ۱۳۷۴ ش برای پاسخگویی به خلا سیاسی موجود در جامعه بوده» (نوذری، ص ۳۰۹).

در آستانه انتخابات ریاست جمهوری در ۱۳۷۶ ش، ائتلاف دو جریان کارگزاران سازندگی و مجمع روحانیون مبارز، جریانی به نام اصلاح طلب را به وجود آورد و سیدمحمد خاتمی به عنوان نامزد این جریان وارد عرصه انتخاباتی شد (شادلو، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۸۱).

با تشکیل دولت خاتمی (۱۳۷۶-۱۳۸۴ ش) اوضاع جدیدی برای حضور جریانهای سیاسی و رقابت آنان فراهم شد. جریان چپ، که از عرصه رقابت خارج شده بود، در این دوره فعالانه وارد رقابت سیاسی شد. اطرافیان سیدمحمد خاتمی، که در ادبیات سیاسی رایج، به جریان چپ مدرن معروف شدند، در ۱۳۷۷ ش حزب جبهه مشارکت ایران اسلامی را تشکیل دادند. سایر نیروهای چپ نیز، با تشکیل احزابی چون حزب همبستگی و حزب اسلامی کار، فعالیت حزبی خود را آغاز کردند. در مقابل، جریان راست نیز در قالب احزابی چون حزب اعتدال و توسعه، چکاد آزاداندیشان، حزب تمدن اسلامی و جمعیت ایثارگران انقلاب اسلامی، موجودیت خود را اعلام کرد (همان، ص ۲۷۶). روند رو به رشد تأسیس احزاب از ۱۳۷۶ ش به بعد موجب شد تا نهاد صنفی ویژه احزاب با نام «خانه احزاب ایران» تشکیل شود («احزاب در ایران»، ص ۱۸).

برخی از این تشکلهای بدون داشتن پشتوانه مردمی و سابقه آشنایی مردم با آنها، در آستانه انتخابات مجلس یا ریخدهای سیاسی دیگر تشکیل می‌شدند و در برابر سایر جریانهای صف‌آرایی می‌کردند و فلسفه وجودی آنان منحصر به همان دوران بود. این تشکلهای که در قالب «جبهه»، «سازمان»، «اتحاد»، «جمعیت»، «جامعه» و «مجمع» فعالیت می‌کردند - احزاب موسمی یا فصلی خوانده می‌شوند (راهبوار منفرد، ص ۸). بسیاری از این احزاب فاقد ساختار تشکیلاتی و مؤلفه‌های مناسب برای کارکرد صحیح حزبی بودند. شکل‌گیری محفل‌های کوچک بر محور یک شخصیت سیاسی یا تجمع تعدادی از همفکران سیاسی برای بیان نظرها و دیدگاههای خود و شرکت در انتخابات، نام حزب گرفته بود که در میان مردم پایگاهی نداشت. این موضوع بر اعتماد و اعتقاد مردم اثر سوء داشت. شروع به فعالیت بیش از ۱۵۰ حزب در کمتر از سه سال پس از دوم خرداد ۱۳۷۶، که به جریانهای سیاسی راست و چپ گرایش داشتند، نوعی لجام‌گسیختگی در فعالیتهای حزبی

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Maziar Behrooz, *Rebels with a cause: the failure of the left in Iran*, London 2000; Matthew Elliot, "New Iran and the dissolution of party politics under Reza Shah", in *Men of order: authoritarian modernization under Atatürk and Raza Shah*, [ed.] Touraj Atabaki and Erik J. Zürcher, London: I. B. Tauris, 2004; *Ef*², s.v. "Hizb. III: Persia" (by A. Banani); Mark J. Gasiorowski, *U. S. foreign policy and the Shah*, Ithaca, N. Y. 1991; George Lenczowski, *Russia and the West in Iran, 1918-1948: a study in big-power rivalry*, Ithaca, N. Y. 1949.

/ بهروز طبرانی /

۲) در جهان عرب، بسیاری از گروه‌های سیاسی که در دوران معاصر در جهان عرب شکل گرفتند و می‌توان کارکردشان را با حزب یکی انگاشت و واژه حزب را بر آنها اطلاق کرد، خود به جای استفاده از حزب از واژه‌هایی چون «جمعیت» و «تجمع» استفاده کرده‌اند (به امین سعید، ج ۱، ص ۱۵-۳۱). از آغاز پربایی نظام‌های سیاسی نو در جهان عرب، احزاب و جمعیت‌های سیاسی شکل گرفتند (خودوری، ص ۶۰) که یکی از آنها جمعیت اتحاد مصر جوان (جمعیه اتحاد مصر الفتاة) بود که در ۱۲۹۶ / ۱۸۷۹ در اسکندریه تشکیل شد (د. اسلام، چاپ دوم، ج ۲، ص ۵۱۴)، اما پیش از آن و در همان دهه ۱۲۹۰ / ۱۸۷۰، سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده جمعیتی سیاسی و سری به نام حزب ملی آزاد (الحزب الوطنی الحر) تشکیل داده بودند که بارزترین شخصیت‌های سیاسی و فکری و اجتماعی مصر عضو آن بودند. به توصیه سید جمال‌الدین اسدآبادی، این مجموعه یا حزب، به‌رغم تفاوت‌نظرهایش با احمد عربی‌پاشا*، از انقلاب وی که در ۱۲۹۸ / ۱۸۸۱ شکست خورد، حمایت نمود (ابو محمدان، ۱۴۱۴، ص ۲۸) و بعدها عربی‌پاشا خود را رهبر یا از رهبران حزب ملی به شمار آورد. این حزب، پس از وقفه کوتاهی، دوباره به فعالیت پرداخت و در ۱۳۱۲ / ۱۸۹۵ ریاست آن را مصطفی کامل بر عهده گرفت (یونان لیب رزق، ص ۱۱). حزب ملی فقط جریانی سیاسی بود که برخی ملی‌گرایان مخالف با دخالت و نفوذ بیگانگان را گردهم آورده بود؛ از این رو، حزب‌الامة اولین حزب رسمی در مصر به شمار می‌آید که در ۱۱ شعبان ۱۳۲۵ / ۲۰ سپتامبر ۱۹۰۷، محمودپاشا سلیمان، حسن‌پاشا عبدالرازق، علی‌پاشا شعراوی و احمد لطفی‌السید* آن را پایه‌ریزی کردند (همان، ص ۱۱-۱۲).

در اواخر سده سیزدهم / نوزدهم و نخستین سالهای سده

جمعیت عامیون ایران، [تهران] ۱۳۳۸ ش؛ حزب ایران نوین به روایت استاد ساواک، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۰-۱۳۸۵ ش؛ انور خامه‌ای، خاطرات سیاسی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ رضاعلی دیوان‌بیک، سفر مهاجرت در نخستین جنگ جهانی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ کریم راهوار منفرد، احزاب، تشکلهای و جناحهای سیاسی ایران امروز: از سال ۱۳۸۰-۱۳۵۷، تهران ۱۳۸۲ ش؛ اسماعیل رائین، فراموشخانه و فراماسوئری در ایران، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمدعلی سپهر، ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۸-۱۹۱۴، تهران ۱۳۳۶ ش؛ کریم سنجابی، دکتر سنجابی هلت بروز اختلاف در جبهه ملی را شرح می‌دهد (مصاحبه)، کیهان، ش ۱۰۷۴۰، ۳ تیر ۱۳۵۸ عباس شادلو، جستاری تاریخی پیرامون تکنوکراسی در جریان اسلامی و پیدایش جناح راست و چپ مذهبی، ۸۰-۱۳۶۰، تهران ۱۳۸۶ ش؛ هو، راه سوم در ایران و غرب، تهران ۱۳۸۵ ش؛ شناسنامه تشکلهای و احزاب سیاسی ایران، تهیه شده در اداره کل سیاسی وزارت کشور، دبیرخانه کمیسیون ماده (۱۰) احزاب، تهران: کمیال، ۱۳۷۷ ش؛ ویلیام مورگان شوستر، اختناق ایران، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری، تهران ۱۳۵۱ ش؛ صلحانی از تاریخ معاصر ایران: استاد نهضت آزادی ایران، ۱۳۵۷-۱۳۵۴، ج ۹، دفتر ۲، تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲ ش؛ احسان طبری، کثر راه: خاطراتی از تاریخ حزب توده، تهران ۱۳۶۷ ش؛ جلال عبده، چهل سال در صحنه قضایی، سیاسی، دیپلماتی ایران و جهان، تهران ۱۳۶۸ ش؛ جان فارن، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از سال ۱۵۰۰ میلادی مطابق با ۸۷۹ شمسی تا انقلاب، ترجمه احمد تلین، تهران ۱۳۷۷ ش؛ عبدالصمد کامبخش، شمهای درباره تاریخ جنبش کادری ایران: سوسیال دموکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران، حزب توده ایران، تهران ۱۳۶۰ ش؛ احمد کسروی، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالحمید مجیدی، خاطرات عبدالحمید مجیدی: وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه (۱۳۵۱-۱۳۵۶)، ویراستار حبیب لاجوردی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدرضا پهلوی، شاه مخلوع ایران، مأموریت برای وطن، تهران ۱۳۴۰ ش؛ هاشم مصطفایی، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی و جواد جانفزا، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محسن مدیرشاهچی، احزاب سیاسی ایران با مطالعه موردی نیروی سوم و جامعه سوسیالیستها، تهران ۱۳۷۵ ش؛ رحمت مصطفوی، تهران دموکرات و علی امینی در ترازو، [تهران] ۱۳۶۳ ش؛ محمد مقصودعلی، «حزب و موانعش در ایران»، رسالت، سال ۲۳، ش ۶۳۵۹، ۱۶ بهمن ۱۳۸۶؛ مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرماتی، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ علی‌اکبر سمیدی سیرجانی، تهران ۱۳۷۶-۱۳۷۷ ش؛ غلامرضا نجفی، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران ۱۳۷۱ ش؛ عزت‌الله نودری، تاریخ احزاب سیاسی در ایران، شیراز ۱۳۸۰ ش؛ فرشته نوداتی، تحقیق در افکار میرزا ملکحان ناظم‌الدوله، تهران ۱۳۵۲ ش؛ داریوش همیون، دیروز و فردا: به گفتار درباره ایران انقلابی، ایالات متحده آمریکا ۱۹۸۱؛

بودند. این جمعیت در راه تحقق برابری میان اقوام گوناگون در قلمرو عثمانی گام برمی داشت (امین سعید، ج ۱، ص ۱۵). از جمعیت‌های دیگر، الجمعية القحطانية (تأسیس در ۱۳۲۷/۱۹۰۹)، عرب جوان (العریبة الفتاة، تأسیس در ۱۳۲۹/۱۹۱۱)، و جمعیت اصلاح طلب بیروت (جمعية بیروت الاصلاحية، تأسیس در ۱۳۳۰/۱۹۱۲) بودند (بدرانی، ص ۱۳، پانویس ۸).

از مهم‌ترین احزاب و جمعیت‌هایی که در این دوره شکل گرفتند، حزب عدم تمرکز اداری عثمانی (حزب اللامركزية الادارية العثمانية) بود که رفیق‌العظم، حقی‌العظم، محمد رشیدرضا، شبلی شعل، محب‌الدین خطیب و اسکندر عمون از پایه‌گذاران آن بودند و بر خودمختاری اداری ایالت‌های عثمانی تأکید می‌کردند (امین سعید، ج ۱، ص ۲۲). جمعیت اصلاحی بصره نیز، به ریاست طالب القیب (از رهبران حزب حریت و ائتلاف عثمانی و نماینده مجلس)، در عراق شکل گرفت، و روزنامه النهضة، ترجمان (ارکان) آن بود (همان، ج ۱، ص ۳۱).

این جمعیت‌ها و احزاب سکه چم‌نگی بر اثر ضعف دولت عثمانی و احتمال تجزیه سرزمین‌های این دولت شکل گرفتند (دوری، ص ۲۲۴). غالباً بر اصلاح و برابری میان اقوام گوناگون، گسترش زبان عربی و پیوند عرب‌ها و ترک‌ها در چهارچوب حکومت عثمانی، تأکید می‌کردند (همان، ص ۲۰۴). پس از آشکارتر شدن سیاست‌های پان‌ترکیستی جمعیت اتحاد و ترقی، دیدگاه‌های مبنی بر گسست میان ملت عرب و غیرعرب و تشکیل احزاب عربی با خواسته‌های ملی‌گرایانه افراطی، همچون تدریس زبان عربی و تعیین حاکمان و والیان عرب، در سرزمین‌های عربی بروز یافت (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷). برای نمونه، عزیز علی المصری در ۱۳۳۱/۱۹۱۳، با گروهی از اشراف عرب ارتش عثمانی (از جمله سلیم جزایری، نوری سعید، یاسین الهاشمی، طه الهاشمی و جمیل المدفعی)، جمعیت المهد را پایه‌ریزی کرد که هدف آن کسب استقلال داخلی سرزمین‌های عربی در چهارچوب تشکیل اتحادیه‌ای با عثمانیان بود (امین سعید، ج ۱، ص ۵۱-۵۲). همچنین جمعیت الجامعة العربية را محمد رشیدرضا در ۱۳۲۸/۱۹۱۰، پس از اطمینان از ناممکن بودن اتحاد عرب‌ها و ترک‌ها، تشکیل داد و سیاستمداران سرشناسی همچون امیر عبدالکیمین حسین، علی یوسف، عبدالرحمان شهبندر و رفیق‌العظم از اعضای آن بودند (همان، ج ۱، ص ۵۵-۵۶).

با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، برخی گروه‌های یاد شده، از جمله جمعیت عرب جوان، خواهان استقلال سرزمین‌های عربی از عثمانیان شدند (همان، ج ۱، ص ۱۷). از ۱۳۳۶ تا ۱۳۳۸/۱۹۱۸ - ۱۹۲۰ احزاب جدیدی در سوریه

چهاردهم / بیستم، اغلب احزاب و گروه‌ها و جمعیت‌های سیاسی در مصر تشکیل می‌شدند، زیرا از یک‌سو اوضاع سیاسی و سطح اندیشه در شام و عراق و شمال آفریقا از مصر عقب مانده‌تر بود و از سوی دیگر، کمبود ابزارهای نشر اندیشه روشنفکران و حاکمیت استبدادی عثمانی در این سرزمین‌ها، بسیاری از اندیشمندان این سرزمین‌ها را بر آن می‌داشت تا به مصر مهاجرت کنند. مصر به سبب وجود حاکمان نواندیش‌تر و نیز استقلال نسبی‌اش از حکومت مرکزی عثمانیان، از دیگر سرزمین‌های عربی آزادتر بود (سه ابوحمدان، ۱۴۱۳، ص ۳۱-۳۲). از جمله این گروه‌ها، جمعیت الشوری العثمانیه بود که در ۱۳۲۴/۱۹۰۶ در قاهره شکل گرفت و محمد رشیدرضا، از مؤسسان آن، در راه مبارزه با استبداد عثمانیان و برقراری حکومتی مبتنی بر شورا می‌کوشید. این جمعیت نشریه‌ای مخفی به نام الشوری العثمانیه منتشر می‌کرد (همان، ص ۴۴-۴۵).

از دیگر جمعیت‌های نخستین، که در جهان عرب تحت نفوذ عثمانی پیروانی داشت، جمعیت ترک‌های جوان* بود که گروهی از نخبگان عرب سرزمین‌های اسلامی را به خود جذب کرده بود (همان، ص ۴۳). در ابتدای سده چهاردهم / بیستم، در قلمرو عثمانی نیز احزابی شکل گرفتند که قائل به مساوات تمام شهروندان این منطقه بودند. از جمله این احزاب که برخی روشنفکران و سیاستمداران عرب نیز از آن استقبال کردند - حزب آزاد میانه‌رو (الحزب الوسط المستقل) بود که در ۱۳۲۷/۱۹۰۹، برای جلوگیری از استبداد عثمانیان و غلبه نداشتن گروه‌ها و اقوام بر یکدیگر و حفظ زبان‌های موجود در محدوده حکومت عثمانی، شکل گرفت و برخی سیاستمداران عرب (همچون رشیدی الشمعة و عبدالحمید الزهرای) از پایه‌گذاران آن بودند. افزون بر این حزب، که در دمشق پیروانی داشت، حزب الاهالی نیز - که در ۱۳۲۸/۱۹۱۰ تشکیل شده بود و برخی مؤسسان آن عرب بودند - بر عدم تمرکز اداری و آزادی تدریس زبان‌های گوناگون تأکید می‌کرد. دیگر حزب عثمانی در این دوره، حزب حریت و ائتلاف* بود که برخی لیبرال‌ها و مشروطه‌خواهان و محافظه‌کاران، که همگی از مخالفان دولت عثمانی بودند، در ۱۳۲۹/۱۹۱۱ آن را تشکیل دادند. برخی سیاستمداران عرب نیز جذب آن شدند و در برابر حزب حاکم دولت عثمانی (حزب اتحاد و ترقی)، که بر ملی‌گرایی و پان‌ترکیسم تأکید می‌کرد، از حزب حریت پشتیبانی کردند (دوری، ص ۱۹۲-۱۹۳).

یکی دیگر از جمعیت‌های سیاسی نخستین، جمعیت برادری عربی - عثمانی (جمعية الإخاء العربی العثمانی) بود که در ۱۳۲۶/۱۹۰۸ در استانبول شکل گرفت و عارف الماردینی، یوسف شتوان، صادق المؤید و شفیق المؤید از پایه‌گذاران آن

کرد (ساره، ۱۹۸۶، ص ۱۵) که خواستار ایجاد دولت ملی و مشروطه در تونس بود (سه دستور*، حزب)، در ۱۳۱۳/ش/۱۹۳۴ حزب دستور جدید (الحزب الحر الدستوري الجديد)، به رهبری حبیب بورقیه*، از آن منشعب شد. حزب دستور جدید در ۱۳۲۵/ش/۱۹۵۶ و پس از استقلال تونس، به حکومت رسید و در ۱۳۴۳/ش/۱۹۶۴ به حزب دستور سوسیالیستی (الحزب الاشتراکی الدستوري) تغییر نام داد (لیبی، ص ۲۲۲-۲۲۳).

حزب مادر در سوریه، تجمع ملی سوریه نام داشت که در ۲۶ مهر ۱۳۰۶/۱۹/۱۹۲۷ با نام کنگره ملی در بیروت (المؤتمر الوطني فی بیروت)، به رهبری شخصیتهای برجسته‌ای مانند هاشم الاتاسی*، شکری القوتلی*، ریاض الصلح* و شکیب ارسلان*، تشکیل گردید. اجلاس تأسیس رسمی کنگره ملی در ۱۳۱۱/ش/۱۹۳۲، در حقیقت سوریه تشکیل شد. کنگره ملی در انتخابات ۱۳۰۷/ش/۱۹۲۸، ۱۳۱۵/ش/۱۹۳۶، ۱۳۲۲/ش/۱۹۴۳ و ۱۳۲۶/ش/۱۹۴۷ قسودت را در دست داشت. در ۱۳۲۷/ش/۱۹۴۸، کنگره ملی به دو حزب مردم (حزب الشعب) و حزب ملی (الحزب الوطني) انشقاق یافت (شرف‌الدین، ص ۱۹۷-۱۹۹).

حزب مردم در الجزایر (تأسیس در ۱۳۱۶/ش/۱۹۳۷) را نیز می‌توان از احزاب مادر به شمار آورد، زیرا همه مؤسسان جبهه آزادی‌بخش ملی الجزایر* (جبهه التحریر الوطني) در آن عضویت داشتند (همان، ص ۱۹۳؛ سعدالله، ج ۲، ص ۴۷۲).

علاوه بر عامل استعمار که بر رشد احزاب در جهان عرب و افزایش میل آنها به استقلال سیاسی مؤثر بود، جذابیتهای جنبش چپ و مارکسیسم نیز سبب ایجاد برخی احزاب سیاسی با این گرایش گردید (شرف‌الدین، ص ۲۳۹). گویا نخستین احزاب چپ‌گرا عبادت بودند از: حزب کمونیست تونس (الحزب الشيوعي التونسي؛ تأسیس در ۱۹۱۹/۱۳۳۷) و حزب کمونیست مصر (الحزب الشيوعي المصري) که در ۱۳۰۱/ش/۱۹۲۲ از حزب سوسیالیست مصر (الحزب الاشتراکی المصري، به رهبری ژوزف روزنتال^۱ و حسنی عربی) منشعب شد. اندکی بعد، حزب کمونیست در فلسطین و در ۱۳۰۳/ش/۱۹۲۴ در لبنان پایه‌ریزی شد. هر سه حزب اخیر به کمیترون (بین‌الملل سوم)^۲ پیوستند و در نشر آموزه‌های کمونیستی و فعالیتهای کارگری کوشیدند، اما در فلسطین فعالیت حزب علنی و در مصر و لبنان مخفیانه بود (خندوری، ص ۱۱۲، ۱۱۳-۱۱۴، نابلسی، ج ۱، ص ۲۳۳). در ۱۳۰۴/ش/۱۹۲۵، حزب کمونیست سوریه (الحزب الشيوعي السوري) را ایلی تیر، فزاد شمالی و یوسف یزیک پایه‌ریزی کردند (شرف‌الدین، ص ۲۴۸) که در گسترش

تشکیل شدند که خواست همه آنها استقلال کامل از عثمانیان بود؛ احزابی چون حزب الاستقلال العربی، حزب ملی سوریه (حزب الوطني السوري)، حزب الاتحاد السوري، حزب السوري المستقل، و حزب العهد السوري (همان، ج ۲، ص ۴۹-۴۰). در عراق نیز احزاب و جمعیه‌های تشکیل شدند، از جمله حزب العهد العراقي (که شاخه‌ای از جمعیه العهد بود) و جمعیت پاسداران استقلال (جمعیه خزین الاستقلال)، که هر دو خواهان استقلال کامل عراق بودند و مخفیانه فعالیت می‌کردند (همان، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۶). بدین ترتیب، فرایند تحزب در جهان عرب، که در آغاز تحت تأثیر تحولات سیاسی دولت عثمانی بود، دگرگون شد (شرف‌الدین، ص ۱۷۹). پس از تجزیه عثمانی و سپس استقلال کشورهای عربی از سیطره استعمار بر آنها، واکنش مردم در برابر حضور بیگانگان، به تأسیس احزابی انجامید که آنها را احزاب مادر می‌نامند و بسیاری از احزاب جهان عرب بعدها از درون این احزاب بیرون آمدند. برخی از مهم‌ترین احزاب مادر عبارت‌اند از: حزب وفد مصر، حزب استقلال مغرب، حزب الدستور تونس، و تجمع ملی سوریه (الكتلة الوطنية السورية؛ همان، ص ۱۹۲).

در ۸ صفر ۱۳۳۷/۱۳ نوامبر ۱۹۱۸، حزب وفد* به رهبری سعد زغلول* ایجاد شد (محمد فرید حشیش، ج ۱، ص ۳۵) که تا ۱۳۰۳/ش/۱۹۲۴ نقش مهمی در امور سیاسی مصر و مبارزات ضد استعماری داشت. در این سال، این حزب در انتخابات پیروز شد و سعد زغلول به نخست‌وزیری رسید. نفوذ حزب وفد تا ۱۳۳۱/ش/۱۹۵۲ ادامه یافت. در این مدت، برخی اعضای حزب از مقامات مهم و برجسته سیاسی بودند، ولی پس از آن از صحنه قدرت برکنار شدند (شلی، ص ۳۴۵؛ محمد فرید حشیش، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۶۱).

در ۱۳۲۲/ش/۱۹۴۳ در مغرب، گروهی از مبارزان ملی‌گرا حزب استقلال را، برای مبارزه با سیطره بیگانگان و تحقق استقلال این کشور، پایه‌ریزی کردند (ساره، ۱۹۹۰، ص ۱۱). این حزب سه شخصیت‌های سرشناسی مانند علّال الفاسی عضو آن بودند - مبارزه مسلحانه با استعمارگران را در پیش گرفت (همان، ص ۱۹). احزاب جدید مغرب، مانند اتحاد ملی نیروهای مردمی (الاتحاد الوطني للقوات الشعبية) و اتحاد سوسیالیستی نیروهای مردمی (الاتحاد الاشتراکی للقوات الشعبية)، که نقش مهمی در امور سیاسی مغرب دارند، از حزب استقلال منشعب شده‌اند (شرف‌الدین، ص ۲۰۵-۲۰۷).

در ۱۲۹۹/ش/۱۹۲۰ در تونس عبدالعزیز شعلالی* حزب آزادی‌خواه قانون اساسی (الحزب الحر الدستوري) را تأسیس

نخستین حزب این کشور در عدن به نام حزب آزادی خواهان یمن (حزب الاحرار الیمنی)، به رهبری برخی مخالفان امام یحیی که با تشکیل احزاب سیاسی مخالف بود - پایه‌ریزی شد (بلیس احمد منصور، ص ۸۲-۸۳). در مصر، احزابی همچون حزب آزادی خواهان مشروطه طلب (حزب الاحرار الدستورین) در ۱۳۰۱ ش/ ۱۹۲۲ و حزب مردم (حزب الشعب) در ۱۳۰۹ ش/ ۱۹۳۰ تشکیل شدند (شرینی سید، ص ۱۰۲-۱۰۴). در سوریه، علاوه بر تجمع ملی، قبل از جنگ جهانی دوم احزابی همچون حزب وحدت عربی (حزب الوحدة العربیة) و حزب نجات (حزب الإنقاذ) شکل گرفتند (د. اسلام، ج ۳، ص ۵۲۲). در ۱۳۰۰ ش/ ۱۹۲۰، در لبنان حزب پیشرفت (حزب الترقی) تشکیل شد که چند سال به موجودیت خود ادامه داد. پس از آن گروهی با نام تجمع مشروطه خواه (الكتلة الدستورية) در لبنان شکل گرفت (همان، ج ۳، ص ۵۲۲). نخستین احزابی که در عراق مجوز رسمی فعالیت گرفتند، حزب ملی گرای عراق (الحزب الوطني العراقي) به ریاست جعفر ابوالنیش و جمعیت نهضت عراق (جمعية النهضة العراقية) بودند که هر دو در ۱۳۰۱ ش/ ۱۹۲۲ ایجاد شدند در همین سال و تحت تأثیر صدور قانون انتخابات مجلس، احزاب پارلمانی دیگری نیز پدید آمدند، از جمله حزب پیشرفت (حزب التقدم) به رهبری عبداللحمین سعدون؛ حزب مردم (حزب الشعب) به رهبری یاسین الهاشمی؛ حزب برادری ملی (الإخاء الوطني) به رهبری ناجی سیدی، رشیدعالی گیلانی* و یاسین الهاشمی؛ و حزب عهد (حزب العهد) به ریاست نوری سعید*. از حزبهای اسلامی عراق می‌توان حزب الدعوة الاسلامیة، مجلس اعلای اسلامی عراق و سازمان العمل السلامی را نام برد (بدرانی، ص ۲۰).

در کشورهای عربی در دهه‌های ۱۳۳۰ ش تا ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۵۰-۱۹۷۰، مردم سالاری و تکثر حزبی به بهانه‌های بسیار، از جمله اولویت دادن به وحدت ملی یا ملی گرای و وحدت عرب یا قضیه فلسطین، به تأخیر افتاده بود و غالباً حزبی واحد، یا در بهترین حالت یکد تکثر حزبی ظاهری وابسته به حکومت، مبنای حکومت‌های عربی به شمار می‌آمد (س. جابری، ص ۱۱۲-۱۱۵). در این کشورها نظامهای تک حزبی اغلب با کودتای نظامی بر سر کار آمدند (خدوری، ص ۱۵۳-۱۵۴).

در مصر، جمال عبدالناصر* ابتدا با ایجاد اتحاد ملی (الاتحاد الوطني) در ۱۳۳۵ ش/ ۱۹۵۶، و پس از وحدت با سوریه و تشکیل جمهوری متحد عربی*، با ایجاد حزب اتحاد سوسیالیستی عربی (حزب الاتحاد الاشتراکی العربی) در ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲، به عنوان تنها حزب قانونی، نظام تک حزبی ایجاد کرد (محمد احمد، محبوب، ص ۷۲-۷۳). در عراق نیز عبدالسلام عارف* در ۱۳۴۳ ش/ ۱۹۶۴، با پیروی از الگوی

کمونیسم در دیگر مناطق جهان عرب، از جمله عراق، مؤثر افتاد. در ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲ رهبری حزب کمونیست سوریه را جوانی گرد به نام خالد بکدش / بکتاش پیرعهده گرفت (خدوری، ص ۱۲۷-۱۲۸). حزب کمونیست عراق نیز، به رهبری عبدالقادر اسماعیل، فعالیت خود را در ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲ به صورت هسته‌های کمونیستی در شهرهای بغداد و ناصریه آغاز کرد (بدرانی، ص ۸۶ فاروق صالح عمر، ص ۲۳۶-۲۳۷)، اما نخستین مرکز رسمی آن را عاصم فلیح در ۱۳۱۳ ش/ ۱۹۳۴ در بغداد تشکیل داد (فاروق صالح عمر، ص ۲۳۷). در نیمه‌های دهه ۱۳۲۰ ش/ ۱۹۴۰ گروهی از دانشجویان سودانسی دانشگاههای مصر حلقه‌هایی برای مطالعه مارکسیسم در چهارچوب حزب کمونیست مصر ایجاد کردند که بعدها این حلقه‌ها هسته‌های اولیه حزب کمونیست سودان را پایه‌ریزی کردند که به نام جنبش آزادی بخش ملی سودان (الحركة السودانية للتحریر القومي) شناخته شد (محمد احمد محبوب، ص ۴۶).

حزب کمونیست مغرب (الحزب الشيوعي المغربي) نیز، که یکی از قدیم‌ترین احزاب این کشور است، با نام حزب پیشرفت و سوسیالیسم (حزب التقدم والاشراکیة)، به عنوان شاخه‌ای از حزب کمونیست فرانسه، پایه‌ریزی شد و پس از آن، در ۱۳۲۲ ش/ ۱۹۴۳، یک یهودی به نام لیون سلطان آن را به عنوان حزبی مستقل مطرح کرد. عضویت در این حزب در آغاز محدود به فرانسویان ساکن مغرب و برخی اعضای طبقه متوسط جدید در این کشور بود، اما بعدها گسترده‌تر شد. این حزب ابتدا با استقلال مغرب مخالف بود، ولی اندکی بعد با آن موافقت کرد (ساره، ۱۹۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در ۱۳۲۲ ش/ ۱۹۴۳ احزاب کمونیست عرب تصمیم گرفتند از حکومت‌های مستقل پارلمانی حمایت کنند و این موضوع سبب شد حکومت‌های ملی جدید تأسیس در سوریه و لبنان، به کمونیستها اجازه تشکیل احزاب رسمی و علنی بدهند. در اوایل دهه ۱۳۳۰ ش/ ۱۹۵۰ در سوریه و در اواخر این دهه در عراق، در نتیجه این سیاست، احزاب کمونیست قدرت بسیاری گرفتند اما پس از آن، در نتیجه مقابله احزاب ملی گرای حاکم با افزایش سیطره و نفوذ کمونیستها، از صحنه قدرت دور شدند (خدوری، ص ۱۳۳-۱۳۴).

احزاب دیگری نیز در کشورهای عربی تأسیس شدند، از جمله در ۱۳۰۳ ش/ ۱۹۲۴ حزب ملی حجاز (الحزب الوطني الحجازی)، به رهبری محمد الطویل، در عربستان سعودی تشکیل شد و اهداف خود را مبارزه با نفوذ بیگانگان و تلاش برای برقراری کشوری اسلامی و قانونمند اعلام کرد (امین سعید، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۹۱). در یمن نیز در ۱۳۲۳ ش/ ۱۹۴۴،

ملی سوریه (حزب السوري القومي)، بود که بر نوعی ملی‌گرایی منطقه‌ای تأکید داشت و آنطوان مسعاده* در اوایل دهه ۱۳۱۰ ش / ۱۹۳۰ آن را در سوریه بنیان نهاده بود. او که با نمادهای ملی‌گرایی عرب مخالف بود، برای متحد کردن منطقه جغرافیایی سوریه - که از دید وی، هم گسترده‌تر از سوریه فعلی بود و هم پیوندهایی فراتر از عربیت و اسلام میان مردم آن وجود داشت - تلاش بسیار کرد، اما فعالیت حزب وی ممنوع شد و او در ۱۳۲۸ ش / ۱۹۴۹ به اتهام افکار ملی‌گرایی تندرو و تلاش برای براندازی حکومت سوریه اعدام گردید (خندوری، ص ۱۹۵-۲۰۳، الموسوعة العربية، ذیل «السوری القومي الاجتماعي» (الحزب)).

از دیگر احزاب مهم ملی‌گرا در این دوره، که بعدها چندین جنبش از آن منشعب شد، جنبش ملی‌گرایان عرب (حركة القومین العرب) بود. این جنبش ابتدا سازمانی مخفی بود که در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ دانشجویان ملی‌گرا با تابعیت‌های گوناگون (همچون جورج حبش، ودیع حداد، احمد الخطیب، هانی‌الهندی، صالح شبل و حامد الجبوری)، متأثر از نظریات کسانی همچون ساطع حُضری* و علی ناصرالدین، با شعار «وحدت، آزادی، انتقام»، آن را در دانشگاه‌های لبنان تشکیل دادند. این جنبش، به عنوان یکی از نیروهای ملی‌گرای وحدت‌طلب، شاخه‌هایی در دیگر کشورهای عربی نیز پدید آورد (شلاش، ص ۴۷-۴۹، ۵۹-۶۱؛ باروت، ص ۵۳-۵۵).

بسیاری از احزاب دارای گرایش‌های ناصری نیز در جهان عرب تأسیس شدند که از یک سو منادی وحدت جهان عرب و از سوی دیگر، قائل به نوعی سوسیالیسم و توسعه سیاسی - اقتصادی چپ‌گرایانه به شیوه جمال عبدالناصر بودند (اسماعیل، ص ۸۴-۸۸). در سوریه جمال‌الاناسی، تحت تأثیر اندیشه‌های ناصر، حزب اتحاد سوسیالیستی عربی (حزب الاتحاد الاشتراکی العربی) را، در دهه ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۰ و پس از فروپاشیدن جمهوری متحد عربی، پایه‌ریزی کرد. یک حزب سیاسی مخفی ناصریستی، به نام حزب انقلابی کار (حزب العمل الثوری)، نیز وجود داشت که شاخه‌هایی از آن را الیاس مرقص و یاسین‌الحافظ در لبنان و عراق رهبری می‌کردند (همان، ص ۸۵-۸۶؛ نناف، ص ۱۶۴-۱۶۸). در عربستان سعودی در زمان پادشاهی سعود بن عبدالعزیز، شاهزادگان اصلاح‌طلب آل‌سعود به رهبری طلال بن عبدالعزیز، تشکیلی به نام امیران آزاد (الأمرء الاحرار) به وجود آوردند که تحت تأثیر اندیشه‌های ناصر قرار داشت. آنان با حمایت جمال عبدالناصر، در ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲ جبهه آزادی‌بخش عربی (جبهة التحرير العربية) را تأسیس نمودند (حجلاری، ص ۱۳۶-۱۳۸). در کویت نیز جاسم عبدالعزیز القطامی حزب تجمع ملی (حزب للتجمع الوطني) را

مصر و تشکیل اتحاد سوسیالیستی عربی به عنوان یگانه حزب کشور، کوشید راه را برای پیوستن این کشور به جمهوری متحد عربی هموار کند (علیوی، ص ۲۱۰-۲۱۲). در بیشتر کشورهای عربی در این دوره، همین الگو در برخورد با احزاب وجود داشت. در سوریه حزب بعث*، پس از به قدرت رسیدن حافظ اسد* در ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰، همین الگوی تک‌حزبی پذیرفته شد (اسماعیل، ص ۳۲). در الجزایر نیز، پس از استقلال در ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲ و طبق قانون اساسی جدید، جبهه آزادی‌بخش ملی الجزایر به عنوان تنها حزب سیاسی کشور معرفی گردید (میتکیس، ص ۲۷) و در اردن نیز در ۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷ دولت تصمیم به انحلال احزاب و تصویب قانون ممنوعیت تشکیل احزاب گرفت. این وضع تا دی ۱۳۷۱ / ژانویه ۱۹۹۳ ادامه داشت تا اینکه در این زمان، تأسیس احزاب در این کشور شکل رسمی و قانونی یافت (ثناؤاد عبدالله، ص ۲۲۳ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۲۱).

تشکیل رژیم اسرائیل در خاک فلسطین و وقوع اولین جنگ با این رژیم در ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸، بر احزاب و الگوی فعالیت حزبی در جهان عرب تأثیر بسیاری نهاد و سبب کاهش قدرت و نفوذ احزاب کمونیستی عرب شد. با طرفداری اتحاد جماهیر شوروی از طرح تقسیم فلسطین در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ و به رسمیت شناختن اسرائیل در ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸ که سبب به رسمیت شناخته شدن این رژیم از سوی برخی احزاب کمونیست عرب شد و نیز با روشن شدن موضع مخالف احزاب کمونیست سوریه و عراق درباره پیوستن کشورهایشان به جمهوری متحد عربی، میان ملی‌گرایان و کمونیست‌ها رویارویی آغاز شد که به کاهش قدرت احزاب کمونیست انجامید (خندوری، ص ۱۶۳-۱۶۵). از سوی دیگر، تشکیل دولت صهیونیستی در سرزمین‌های عربی، غرور مردم عرب را خدشه‌دار کرد و احساسات ملی‌گرایانه آنها را به شدت برانگیخت. این امر سبب قدرت گرفتن احزاب ملی‌گرا، گرایش احزاب دیگر به شعارهای ملی‌گرایانه، و به وجود آمدن احزاب جدیدی با این مشی گردید (به حیالی، ص ۱۶۳-۱۶۸). از جمله احزاب ملی‌گرا، حزب بعث بود که در ابتدای دهه ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۰ به عنوان یک جنبش و بعدها در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ به عنوان حزبی رسمی، به رهبری صلاح‌الدین بیطار و میشل عفلق، شکل گرفت و در ۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۲، پس از ادغام با حزب سوسیالیست عرب (الحزب العربی الاشتراکی) به رهبری اکرم حورانی*، به حزب سوسیالیستی عربی بعث (حزب البعث العربی الاشتراکی) تغییر نام داد (عیسی، ص ۳۱۵؛ اسماعیل، ص ۲۱-۲۴؛ بعث*، حزب). تشکیل این حزب نشانه آغاز دوره تشکیل حزب‌های وحدت‌طلب عرب به جای احزاب منطقه‌ای، از جمله حزب

باشند و وجودشان برای پیشرفت کشورهای مسلمان ضروری است و متون اسلامی نیز مخالفتی با تشکیل آنها ندارند (همان، ص ۲۵۶-۲۵۷) و از دیگر سو، تعدد احزاب بهترین راه حل برای رویارویی با استبداد حاکمان است (متوکل، ص ۱۰۷).

موضع دولتهای عرب نیز در برابر این احزاب متفاوت بوده است. اگرچه دولتهای عربی همواره پذیرش عرفی‌گرایی (سکولاریسم) و نوگرایی را اصلی‌ترین معیار تشکیل احزاب دانسته و از همین رو از مجوز دادن به گروههای اسلامی برای تشکیل احزاب جلوگیری کرده‌اند (قالح، ص ۱۵)، اما این راهبرد فراگیر نبوده است. مثلاً مصر و برخی کشورهای عربی از یک سو به سرکوب گروههای تندرو اسلامی پرداخته و از سوی دیگر، فعالیت گروههای میانه‌رو، از جمله اخوان المسلمین، را پذیرفته‌اند (ثناء فؤاد عبدالله، ص ۳۲۱-۳۲۲). بر همین اساس، گروههای اسلام‌گرا در مصر و در دیگر کشورها دو راه در پیش گرفته‌اند: گروههایی همچون اخوان المسلمین، با مخالفت مسالمت‌جویانه، در انتخابات (چه در قالب ائتلاف با دیگر احزاب چه به صورت مستقل) شرکت کرده‌اند (همان، ص ۳۲۳)؛ الاحزاب و الحركات و الجماعات الاسلامية، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹) و برخی دیگر همچون حزب رهایی‌یابی اسلامی (حزب التحرر الاسلامی) و سازمان الجهاد، رویارویی مسلحانه را برگزیده‌اند (ثناء فؤاد عبدالله، همانجا). در اردن نیز اخوان المسلمین از طریق جبهه اسلامی کار (جبهة العمل الاسلامی)، به عنوان شاخه سیاسی خویش، وارد انتخابات شد و به موفقیت‌های چشمگیری دست یافت (الاحزاب والحركات و الجماعات الاسلامية، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۴)؛ ثناء فؤاد عبدالله، ص ۳۳۵-۳۳۷). در الجزایر نیز، پس از ایجاد فضای باز سیاسی، احزاب متعدد سیاسی با رویکرد اسلامی پایه‌ریزی شده‌اند که از جمله آنها جبهه نجات اسلامی، جنبش مجتمع اسلامی (حركة المجتمع الاسلامی)؛ به اختصار حماس*، و جنبش نهضت اسلامی (حركة النهضة الاسلامية) است (حیدر ابراهیم علی، ص ۲۷۶). جبهه نجات اسلامی بیشتر آرا را در انتخابات شوراهای شهر در ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰ به دست آورد و در انتخابات مجلس در ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱ نیز به اکثر آرا دست یافت، اما ارتش نتایج انتخابات مجلس را ملغی کرد و بار دیگر احزاب سیاسی رویارویی مسلحانه را در پیش گرفتند (همان، ص ۲۶۱-۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۶-۲۷۸)؛ نیز به جبهه نجات اسلامی الجزایر*، در تونس، جنبش اسلام‌گرا در ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۱، به رهبری راشد غنوشی و در نتیجه دیدگاه مساعد هیئت حاکمه، حزبی سیاسی به نام گرایش اسلامی (الاتجاه الاسلامی) تشکیل

پس از ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷ تأسیس کرد که گرایشهای ناصری داشت (همان، ص ۲۱۹-۲۲۰).

شکست اعراب در جنگ ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷ و مرگ جمال عبدالناصر در ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰، زمینه زوال تفکرات پان‌عربیستی و تلاش برای یافتن یک ایدئولوژی جانشین را فراهم کرد. پیامدهای این جنگ، که به صورت فروپاشی سیاسی و ایدئولوژیک احزاب سکولار و ملی‌گرا تجلی یافت، سبب شد تا احزاب اسلام‌گرا وارد صحنه سیاسی جهان عرب گردند (دکمجیان، ص ۲۸-۲۹؛ دراسة فسی الفکر السياسي لحركة المقاومة الاسلامية، ص ۳۳). خاستگاه بیشتر این احزاب، جنبش اخوان المسلمین* بود که آن را حسن البنا* در ۱۳۰۷ ش / ۱۹۲۸ در مصر پایه‌گذاری کرده بود (حیدر ابراهیم علی، ص ۵۲).

در اواخر دهه ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۰ و ابتدای دهه ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۰، نظامهای سیاسی حاکم بر جهان عرب به سوی کثرت‌گرایی حزبی و اعطای آزادی به احزاب روی آوردند، زیرا جامعه مدنی در کشورهای عربی تقویت گردیده بود و دیگر شعارهای ملی‌گرایانه عربی، مبارزه با استعمار و عدالت اجتماعی، برای طبقه متوسط این کشورها جاذبه نداشت و موضوع آزادی و مردم سالاری و کثرت‌گرایی در بین نخبگان جهان عرب رواج یافته بود. از سوی دیگر، تحولات اروپای شرقی در اواخر دهه ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۰ و انقلاب بزرگ اطلاعاتی سبب شد که نظامهای حاکم بر جهان عرب، برای حفظ قدرت خود، اصلاحات مردم‌سالارانه انجام دهند، از جمله برای تشکیل احزاب سیاسی فضای باز ایجاد کنند (ثناء فؤاد عبدالله، ص ۱۷۰-۱۷۱).

به طور کلی جریانههای اسلام‌گرا در جهان عرب، درباره حزب و تعدد احزاب وحدت‌نظر ندارند. برخی بر آن‌اند که اسلام، حزب‌گرایی و تکثر احزاب را نمی‌پذیرد. اینان از یک سو به پیشینه منفی احزاب و بار منفی واژه حزب در متون اسلامی تأکید می‌کنند و اعتقاد دارند که در متون اسلامی، هر جا سخن از حزب هست، اغلب در مذمت آن بوده است. افزون بر این، آنان حزب‌گرایی را توطئه غرب یا دست‌کم فراورده‌ای غربی و متفاوت با تعالیم اسلامی می‌دانند (متوکل، ص ۱۰۵-۱۰۸). بر همین اساس، رهبران برجسته اسلام‌گرا، از جمله حسن البنا، انحلال احزاب و ادغام آنها را در هیئت واحد پیشنهاد کردند (سبب، ص ۲۳۶-۲۳۷)، اما در دهه‌های اخیر این نظریه دیگر نظریه حاکم در میان گروههای اسلام‌گرا نبوده است (ابراهیم، ص ۲۵۵). از دید شماری از اسلام‌گرایان، از یک سو احزاب، به شرط پذیرش ارزشها و احکام اسلامی، می‌توانند وجود داشته

به نخست‌وزیری عبدالرحمان الیوسفی، رهبر اتحادیه سوسیالیستی نیروهای مردمی، شد (ثناء فزاد عبدالله، ص ۲۵۸-۲۵۹).

در یمن نیز پذیرش تکثر حزبی، سبب ظهور و افزایش احزاب بسیاری در این کشور شده است. به طور کلی، احزاب این کشور را می‌توان به دو دسته موافق و مخالف هیئت حاکمه تقسیم نمود. از جمله مهم‌ترین احزاب موافق، حزب کنفرانس عام مردمی (حزب المؤتمر الشعبي العام)، تجمع اصلاح‌گرای یمن، و سازمان وحدت‌طلب مردمی ناصری (التنظیم الوحدوي الشعبي الناصري) هستند و حزب سوسیالیستی یمن (الحزب الاشتراكي اليمني) نیز از احزاب مخالف است (همان، ص ۲۲۹-۲۳۲).

با اینکه بیشتر کشورهای عرب تکثر حزبی را پذیرفته‌اند، اما به نظر برخی تحلیل‌گران (برای نمونه سه ابراهیم، ص ۱۰۲-۱۰۳) در عمل، در این کشورها بیشتر نظام تک حزبی حاکم است و دیگر احزاب، در بهترین حالت، جایگاهی حاشیه‌ای دارند. در برخی از این دولتها، تکثر احزاب و آزادی فعالیت آنها منوط به پذیرش برخی قواعد نامتعارف (مانند پذیرش حکومت مادام‌العمر رؤسای جمهوری) بوده است. از سوی دیگر، دولت بر فعالیت بسیاری از احزاب مهم نظارت دارد و به تحکیم سيطرة خود بر آنها می‌پردازد و در امور حزبی آنها دخالت می‌کند (سه لیض، ص ۲۵۶-۲۵۷). همچنین به رغم وجود مطبوعات و نشریات حزبی در کشورهای قائل به تکثر حزبی، نقش این روزنامه‌ها بسیار محدود بوده است. آنها همواره، به بهانه‌هایی، در فعالیتها و اعلام دیدگاههای خویش با محدودیت روبه‌رو بوده‌اند (ابراهیم، ص ۱۰۴).

این نکته نیز گفتمانی است که در جهان عرب، احزاب سیاسی از همان آغاز، بیشتر برای مبارزه و پایان دادن به سلطه بیگانه تشکیل شده‌اند تا به منظور تحکیم فرهنگ حزبی و تربیت توده‌ها برای مشارکت سیاسی. به این سبب، توده‌ها با حمایت از احزابی با شعار ملی‌گرایی، به جای پشتیبانی از یک نظام چند حزبی، از نظامی تک حزبی به رهبری احزاب ملی‌گرا پشتیبانی کرده‌اند و البته این نظام تک‌حزبی در پایان نتوانسته برای نهادهای مردم‌سالارانه و رقابت حزبی آزاد، پنیانی استوار پذیرد آورد (خدوری، ص ۴۹). همچنین با پایان سلطه بیگانگان و دوران استعمار، مهم‌ترین و بارزترین احزاب جهان عرب علت وجودی خود را از دست دادند، احزاب برجسته‌اند نیز از سازماندهی دوباره خویش بر پایه آموزه‌های مردم‌سالاری بازماندند، چرا که در این احزاب، رهبری و عضویت در حزب، وابسته به پیوندهای شخصی و خانوادگی بود. این‌گونه احزاب با گردآوردن اعضا پیرامون یک شخصیت برجسته سیاسی، که هیچ

داد که اندکی بعد مناسباتش با حکومت به تیرگی گرایید. بعدها سران حزب، برای تسهیل فعالیت علنی، کلمه اسلامی را حذف کردند و نام حزب را به حزب‌النهضة تغییر دادند؛ با وجود این، این حزب همچنان با مشکلاتی روبه‌روست (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳). در فلسطین نیز اخوان‌المسلمین در ۱۳۶۶ ش/ ۱۹۸۷ جنبش حماس* را تأسیس کرد که در انتفاضة فلسطین و تحولات بعدی نقش مهمی ایفا نمود. این جنبش با مشارکت در انتخابات مجلس فلسطین در ۵ بهمن ۱۳۸۴ / ۲۵ ژانویه ۲۰۰۶، بیشتر کرسیها را به دست آورد (دراسة فی الفكر السياسي لحركة المقاومة الاسلامية، ص ۳۰؛ بلقریز، ص ۹۳).

در اردن قانون ممنوعیت احزاب، که در ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷ تصویب شده بود، لغو گردید و در ۱۳۷۱ ش/ ۱۹۹۲، با صدور مجوز قانونی برای تأسیس احزاب، تعدادی حزب سیاسی جدید تشکیل شد (محافظة، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ ثناء فزاد عبدالله، ص ۲۴۳) که مهم‌ترین آنها عبارت بودند از: حزب عهد اردن (حزب العهد الاردني)، حزب تجمع ملی اردن (حزب التجمع الوطني الاردني)، حزب وحدت مردمی (حزب الوحدة الشعبية، نام دیگر آن: الوحدويون)، حزب آینده (حزب المستقبل)، حزب دموکراتیک مردم اردن (حزب الشعب الديمقراطي الاردني، نام دیگر آن: خشد)، و حزب جبهه اسلامی کار (حزب جبهة العمل الاسلامي؛ محافظة، ص ۲۰۴). در کشورهای شمال آفریقا نیز -به جز لیبی که در آن فضای باز سیاسی شامل آزادی تشکیل احزاب نشده است (ثناء فزاد عبدالله، ص ۱۹۹)- وضع به همین گونه است. مثلاً پذیرش تکثر حزبی از سوی حزب دستور سوسیالیستی حاکم در تونس، در ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳، هر چند همراه با برخی محدودیتها همراه بوده، راه را بر ظهور چند حزب مختلف گشود، از جمله جنبش تجمع ملی عربی (حركة التجمع القومي العربي) به رهبری بشیرالصید، حزب گرایش اسلامی به رهبری راشد غنوشی، و تجمع سوسیالیستی پیشرو (التجمع الاشتراكي التقدمي؛ لیبیض، ص ۲۵۶-۲۵۷). در الجزایر نیز اعلام فضای باز سیاسی سبب شده است تا تعداد احزاب آن پس از ۱۳۶۹ ش/ ۱۹۹۰ به بیش از هفتاد برسد (سه فالح، ص ۸۰).

اما در میان کشورهای شمال آفریقا و شاید در تمامی کشورهای عربی، بهترین حالت در مغرب وجود دارد. فضای باز سیاسی در این کشور سبب پیروزی احزاب مخالف (مانند اتحادیه سوسیالیستی نیروهای مردمی = الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية؛ حزب استقلال؛ حزب پیشرفت و سوسیالیسم = حزب للتقدم والاشتراكية؛ و سازمان دموکراتیک مردمی کار = منظمة العمل الديمقراطي الشعبي) در انتخابات پارلمانی ۱۳۷۶ ش/ ۱۹۹۷، و در نهایت تشکیل دولت

تأليف عبدالله أبو عید و دیگران، تحریر جوادحمد و إیاد برعوثی، عمان: مرکز دراسات الشرق الأوسط، ۱۹۹۹؛ عبدالعزیز دوری، التكوين التاريخي للامة العربية: دراسة في الهوية والوعي، بیروت ۱۹۸۴؛ فايز ساره، الاحزاب والحركات السياسية في تونس: ۱۹۳۲-۱۹۸۴، دمشق ۱۹۸۶؛ عمرو، الاحزاب والقوى السياسية في المغرب، لندن ۱۹۹۰؛ ابوالقاسم سعدالله، الحركة الوطنية الجزائرية، بیروت ۱۹۹۲؛ احمد شريفي سيد، تكوين الاحزاب المصرية، در الاحزاب المصرية: ۱۹۲۲-۱۹۵۳، تحریر رؤف عباس حامد، [قاهره] الأهرام، ۱۹۹۵؛ رسلان شرف الدين، مدخل لدراسة الاحزاب السياسية العربية، بیروت ۲۰۰۶؛ سعدمندی شلاش، حركة القوميين العرب و دورها في التطورات السياسية في العراق: ۱۹۵۸-۱۹۶۶، بیروت ۲۰۰۴؛ علی محمد شلبی، «التقلبات الدستورية في مصر: ۱۹۲۲-۱۹۳۶»، در تاريخ الوفد، تحریر: اعلاء جمال بدوی و لمعی مطیعی، قاهره: دارالشرق، ۲۰۰۳/۱۲۲۴؛ هادی حسن علوی، الاحزاب السياسية في العراق: السرية و العلنية، بیروت ۲۰۰۱؛ شلبی عیسی، «نشأة البعث العربي الاشتراكي»، در الحركة العربية القومية في مائة عام، عمان: داروق صالح عمر، الاحزاب السياسية في العراق: ۱۹۲۲-۱۹۳۲، بغداد ۱۹۷۸؛ ستروک فلاح، المجتمع و الديمقراطية و الدولة في البلدان العربية: دراسة مقارنة لاشكالية المجتمع المدني في ضوء تعريف المدن، بیروت ۲۰۰۲؛ سالم لیثی، «فراسة في علاقة الدولة القطرية العربية بالمجتمع السياسي - مثال تونس: ۱۹۵۷-۱۹۸۷»، در الديمقراطية و التنمية الديمقراطية في الوطن العربي، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۲؛ محمد عبدالملک متوکل، «الاسلام و حقوق الانسان»، در الاسلاميون و المسألة السياسية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۳؛ علی محافظه، الديمقراطية المقننة: حالة الأردن، ۱۹۸۹-۱۹۹۹، بیروت ۲۰۰۱؛ محمد احمد محبوب، الديمقراطية في الميزان، بیروت ۱۹۷۳؛ محمد فريد حشيش، حزب الوفد: ۱۹۳۶-۱۹۵۲، [قاهره] ۱۹۹۹؛ الموسوعة العربية، دمشق: هيئة الموسوعة العربية، ۱۹۹۸؛ ذیل «السوري القومي الاجتماعي (الحزب)» (از سهیل رستم)؛ هدی میکیس، توازنات القوي في الجزائر: اشکالات الصراع على السلطة في اطار تعددي، المستقبل العربي، سال ۱۶، ش ۶ (ژوئن ۱۹۹۳)؛ شاکر نابلسی، الفكر العربي في القرن العشرين: ۱۹۵۰-۲۰۰۰، بیروت ۲۰۰۱؛ عماد نذاف، قضايا الأحزاب و القوى السياسية في سورية (۱۹۷۰-۲۰۰۰)، دمشق ۲۰۰۱/۱۲۲۲؛ یونان لبیب وزق، «الجلود التاريخية للشجرة الحزبية»، در الاحزاب المصرية، عمان؛

R. Hrnir Dekmejian, *Islam in revolution: fundamentalism in the Arab world*, Syracuse, N.Y. 1985; El², s.v. "Hizb: the Arab lands" (by E. Kedourie).

/ عبدالقادر سوارى /

(۳) در عثمانی، زمینه پیدایش نخستین جمعتهای سیاسی، در دوره تنظیمات* (۱۲۵۵-۱۲۹۲) فراهم آمد. در این دوره برای نوسازی جامعه اصلاحاتی صورت گرفت و نهادهای تمدنی جدید و قشری از افراد اداری تحصیلکرده آشنا با فرهنگ

کوششی برای پیوند با توده‌ها نمی‌کرد، تنها به معرفی شخصیتها روی آوردند و برای آموزش فرهنگ چند حزبی اقدام مهمی نکردند (همان، ص ۶۱۶۰). این مسئله مب شده است تا این احزاب خود نیز پایگاه اجتماعی و توده‌ای گسترده‌ای نداشته باشند (ابراهیم، ص ۱۶۷-۱۶۹). جریانهای فکری موجود در جسامعه عرب (چه جریان اسلامگرا و چه جریان چپ مارکسیستی) نیز با نظام چند حزبی سازگاری جدی نداشته‌اند و جریان ملی‌گرایان به بهانه‌های گوناگون، از جمله وحدت عرب و قضیه فلسطین و عدالت اجتماعی، همواره دست به حذف رقبای داخلی خود زده است (همان، ص ۱۱۳؛ پنا، ص ۲۳۶-۲۳۷). صورت‌بندی قبیله‌ای حاکم بر جوامع عرب معاصر نیز مانعی دیگر بر سر راه برپایی نهادهای مدنی و از جمله احزاب در این کشورها بوده و سبب شده است، به‌وغم وجود برخی فعالیتهای حزبی، احزاب نتوانند چندان بر امور تأثیر بگذارند (سج فالح، ص ۶۷، ۶۸، ۷۳، ۸۰-۸۱).

منابع: حسنین توفیق ابراهیم، النظم السياسية العربية، بیروت ۲۰۰۵؛ سمیر ابوحمدان، الشیخ رشیدرضا و الخطاب الاسلامی المعتدل، بیروت ۱۹۹۲/۱۲۱۳؛ قاسم امین، جدلیة العلاقة بین المرأة و النهضة، بیروت ۱۹۹۳/۱۲۱۴؛ الاحزاب و الحركات و الجماعات الاسلامية، [تألیف] جمال باروت و دیگران، چاپ لیصل دراج و جمال باروت، دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ۲۰۰۶؛ طارق ی. اسماعیل، چپ ناسیونالیستی عرب، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران ۱۳۶۹؛ ش. امین سعید، «الثورة العربية الكبرى: تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ريع قرن، قاهره: مكتبة مدبولی، [بی‌تا]؛ محمد جمال باروت، حركة القوميين العرب: النشأة، التطور، المصائر، دمشق ۱۹۹۷؛ فاضل بدرانی، الفكر القومي لدى الاحزاب و الحركات السياسية في العراق: ۱۹۲۵-۱۹۵۸، بیروت ۲۰۰۵؛ عبدالاله بلقزیز، أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» الى «حماس»، بیروت ۲۰۰۶؛ بلقیس احمد منصور، الاحزاب السياسية و التحول الديمقراطي: دراسة تطبيقية على اليمن و بلاد أخرى، قاهره ۲۰۰۴؛ حسن پنا، مجموعه رسائل الامام الشهيد حسن البنا، اسکندریه ۲۰۰۲/۱۲۲۳؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، زیر نظر د. فولیکوف و دیگران، ترجمه محمدحسین روحانی، تهران: توس، ۱۳۶۷؛ ش. ثناء فؤاد عبدالله، الدولة و القوى الاجتماعية في الوطن العربي: علاقات التفاعل و الصراع، بیروت ۲۰۰۱؛ محمدعلید جابری، الديمقراطية و حقوق الانسان، بیروت ۱۹۹۲؛ نورالدین حجلاوی، تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي: ۱۹۵۲-۱۹۷۱، بیروت ۲۰۰۷؛ محمدجعفر حیالی، «الحركة العربية القومية: ۱۹۲۰-۱۹۲۶»، در الحركة العربية القومية في مائة عام: ۱۸۷۵-1982، اشرف و تحریر ناجی علوش، عمان: دارالشرق، ۱۹۹۷؛ حیدر ابراهیم علی، التيارات الاسلامية و قضية الديمقراطية، بیروت ۱۹۹۶؛ مجید خندوری، الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الافکار و المثل العليا في السياسة، بیروت ۱۹۷۲؛ دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الاسلامية: حماس (۱۹۸۷-۱۹۹۶)،

با زبان فرانسه، و نگرانی از فروپاشی حکومت عثمانی و درک ضرورت ایجاد نظام مشروطه بود (ماردین^۱، ص ۱۷-۲۱، ۲۸-۲۹). جمعیت اتفاق و حریت - که دو سال پس از تأسیس، در نتیجه تبعید و فرار فعالانش به پاریس، در آنجا تجدید سازمان یافت - از آن پس نوعثمانیان (ینی عثمانلی لار) نامیده شد و به فعالیتهای تبلیغی خود ادامه داد (همان، ص ۵۲ به بعد). این جمعیت به اصلاحات دوره تنظیمات - به سبب رعایت نکردن شریعت و تضاد آنها با مبانی معنوی حکومت عثمانی و وسیله اعمال استبداد شدن اصلاحات مذکور - معترض و در عین حال خواهان استقرار نظام مشروطه بود (کارپات^{۱۱}، ص ۳۵-۳۶). انور ضیاء کارال (ج ۷، ص ۳۱۳) نوعثمانیان را نخستین حزب مخالف نظام حاکم به مفهوم جدید آن به شمار آورده و کمال کارپات (ص ۳۵) آن را نخستین تشکل سیاسی بزرگ مشروطه طلب در میان عثمانیان دانسته است.

جمعیت اتفاق و حریت را می توان سرسلسله جمعیتها و احزاب مختلف یا جنبش و جریانی سیاسی دانست که با ناهمایی چون «ینی عثمانلی لار»، «کنج عثمانلی لار» (عثمانیان جوان)، «ژون ترکلر»^{۱۲} (ترکهای جوان)، «اتحاد عثمانی»، «اتفاق و ترقی»، و «اتحاد و ترقی»، تا پایان جنگ جهانی اول ادامه یافت (سج ترکهان جوان^{۱۳}). پس از برگزاری آخرین کنگره حزب اتحاد و ترقی در اواخر محرم و اوایل صفر ۱۳۳۷، حزب اتحاد و ترقی منحل گردید، ولی در همان کنگره مقرر شد حزب «تجدید» که ادامه حزب اتحاد و ترقی بود، تأسیس شود، اما هفت ماه پس از تأسیس، دولت فریدپاشا آن را نیز منحل کرد و بدین ترتیب به موجودیت حزب اتحاد و ترقی پایان داده شد (تونایا^{۱۴}، ج ۲، ص ۱۱۲ به بعد، ج ۳، ص ۵۵۲-۵۵۴؛ نیز به اتحاد و ترقی^{۱۵}، حزب). با این همه، اتحادیون در واپسین مجلس عثمانی و «مجلس ملی کبیر ترکیه»^{۱۶} دوره جمهوریت حضور داشتند (همان، ج ۲، ص ۱۲۲) و سرانجام با محاکمه شماری از آنان، به اتهام شرکت در توطئه سوء قصد به جان مصطفی کمال پاشا، بقایای حزب از بین برده شد (سج جاوید^{۱۷}، محمد).

برخی احزاب و گروهها و جمعیتها به حزب اتحاد و ترقی پیوستند، برخی نیز از آن زاده شدند یا در برابر آن پدید آمدند، چنان که وقتی به منظور متحد کردن گروههای پراکنده ترکهای جوان (ژون ترکلر) در قالب یک حزب، همایشی در شوال ۱۳۱۹ /

و تمدن غربی پدید آمدند (لونیس^۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). حقوق و آزادیهای به رسمیت شناخته شد، چنان که برخی روزنامه های غیردولتی امکان انتشار یافتند (سج جراید^{۱۸}، بخش ۳: قلمرو عثمانی). غربگرایی دولتمردان تنظیمات، چون عالی پاشا و فزادپاشا^{۱۹}، به ویژه اعطای امتیاز به اتباع غیرمسلمان قلمرو عثمانی با صدور فرمان اصلاحات در ۱۲۷۲ در پی فشار دولتهای غربی (دانشمند^۲، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۷)، در بین مسلمانان این منطقه واکنشهای منفی گوناگونی برانگیخت (آفشین^۳، ۱۹۹۰، ص ۱۳۳ > دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد^۴، ذیل "Young Ottomans") از جمله واقعه قوللی^۵، که جمعیت فدائیان (فدائیلر جمعیتی) طراحی کرده بود و پیش از وارد شدن به مرحله اجرا (که عبارت بود از قتل سلطان عبدالعزیز و برخی از دولتمردان و به سلطنت رساندن عبدالعزیز)، کشف و با بازداشت و محکوم و زندانی کردن متهمان خنثی گردید (سج جودت پاشا^۶، ج ۲، ص ۸۲ به بعد؛ دانشمند، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۰؛ لونیس، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ رلیس نیا، ج ۲، ص ۵۳-۵۵). برخی مورخان این واقعه را نهضتی آزادی خواهانه و نخستین کوشش برای برقراری حکومت مشروطه دانسته اند، اما برخی دیگر، چون اولوغ ایفندمیر^۷، آن را یک توطئه بی اهمیت ارتجاعی ارزیابی کرده اند (لونیس، همانجا: کارال^۸، ج ۶، ص ۹۷-۹۹؛ یتکین^۹، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۹). اما چنین یتکین (ج ۲، ص ۱۸۶) جمعیت فدائیان را نخستین انجمن سیاسی ضد تنظیمات دانسته و انور ضیاء کارال (ج ۶، ص ۹۵) هم گفته که اصول حاکم بر جمعیت فدائیان مشابه اصول جمعیتهای انقلابی سری در کشورهای اروپایی، به ویژه ایتالیا، است؛ امری که در مورد سازماندهی جمعیت «اتفاق و حریت» بر آن تأکید شده است (سج ادامه مقاله).

شش جوان تحصیل کرده جمعیت اتفاق و حریت را در ۱۲۸۲ در استانبول تشکیل دادند. این جمعیت به سرعت توسعه یافت و بزرگترین تشکیلات سیاسی آزادی خواه و مشروطه طلب پیش از مشروطیت اول شد و آرمانها و برنامه هایش در شکل گیری جنبش مشروطیت^{۲۰} اول عثمانی و تدوین قانون اساسی و تشکیل نخستین مجلس مبعوثان (۱۲۹۳-۱۲۹۵) و جنبشها و احزاب سیاسی دهه های بعدی آن کشور مؤثر افتاد (سج دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد^{۲۱}، همانجا). عامل اتحاد این جوانان برای تأسیس جمعیت، آگاهی نسبی از فرهنگ و تمدن جدید اروپا، به سبب آشنایی

- | | | | |
|-------------------|----------------------------------|-----------------|--|
| 1. Lewis | 2. Danişmend | 3. Akşin | 4. The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world |
| 5. Kuleli vak'ası | 6. Cevdet Paşa | 7. Uluğ İğdemir | 8. Karal |
| 9. Yetkin | 10. Murdım | 11. Kârpūt | 12. Jön Türkler |
| 13. Tunayn | 14. Türkiye Büyük Millet Meclisi | | |

این حزب بعدها به حزب حریت و ائتلاف (حریت و ائتلاف فرقه سی) پیوست (به تونایا، ج ۱، ص ۱۷۱ به بعد؛ نیز به حریت و ائتلاف*، حزب)، (۳) احزاب «معتدل حریت پروران»، «اصلاحات اساسی عثمانی» و «اهالی» نیز بعدها به حزب حریت و ائتلاف پیوستند. مؤسسان حزب اهالی، نمایندگان انشعاب کرده از حزب اتحاد و ترقی بودند (به همان، ج ۱، ص ۲۰۸ به بعد، ۲۱۹ به بعد، ۲۲۴). حزب مشروطیت ملی (ملی مشروطیت فرقه سی) هم که مؤسسانش از اتحادیون قدیمی بودند - نخستین حزب ملی گرا در برابر احزاب غالباً عثمانی گرا و عدم مرکزیت طلب (فدرالیست) بود. این حزب اندکی پس از تشکیل، در شعبان ۱۳۳۰ / ژوئیه ۱۹۱۲ از فعالیت بازماند (به همان، ج ۱، ص ۳۵۱ به بعد). (۵) حزب سوسیالیست عثمانی (عثمانی سوسیالیست فرقه سی) - به چپ / چپ گرای*، بخش ۴: در ترکیه) و حزب اتحاد محمدی (اتحاد محمدی فرقه سی) یا «فرقه محمدیه»، حزب مشروعه طلب مخالف حزب اتحاد و ترقی (به اتحاد محمدی*، حزب)، هم از جمله این احزاب بودند. اینها و جمعیت های گوناگونی نیز از تشکلهای سیاسی این دوره بودند. از جمله محفل های فراماسونی؛ انجمن های ملی گرا و ترک گرا؛ و جمعیت های ملی تجزیه طلب اقوام و ملل مختلف عثمانی، چون یونانیان، بلغارها، آلبانیاییها، صربها، ارمنیان، یهودیان، عربها، و گردها (به همان، ج ۱، ص ۳۶۷ به بعد).

پس از شکست حکومت اتحاد و ترقی در جنگ جهانی اول، سلطه دولتهای متفق بر مناطق گوناگون عثمانی از ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۱ (مشهور به دوره «متارکه») آغاز شد. احزاب و جمعیت های سیاسی گوناگونی نیز در دوره اخیر فعالیت داشتند که عبارت بودند از: حزب «تجدد»، که ادامه حزب اتحاد و ترقی بود (به د. د. ترک، ج ۲۳، ص ۴۸۳)؛ حریت پرور عوام عثمانی (عثمانی حریت پرور عوام)؛ «رادیکال عوام»؛ «سلامت عثمانیه»؛ «صلح و سلامت عثمانیه»؛ «حریت و ائتلاف»؛ «معاوی عثمانی (عثمانی معاوی)؛ احرار ملی (ملی احرار)؛ ترک ملی (ملی تورک)؛ احزاب چپ «سوسیال دموکرات»؛ «سوسیالیست ترکیه (ترکیه سوسیالیست)؛ «سوسیالیست کارگر و دهقان ترکیه (ترکیه ایشچی و چیتچی سوسیالیست)؛ «عمله»؛ و «سوسیالیست مستقل (مستقل سوسیالیست)؛ به تونایا، ج ۲، ص ۹۱-۱۱۲، ۱۷۵-۱۹۷، ۲۳۷-۳۴۰، ۳۴۸-۳۹۷).

فوریه ۱۹۰۲ در پاریس برگزار شد (شوا، ج ۲، ص ۲۵۸)، شاهزاده صباح الدین* و هوادارانش با تشکیل جمعیت حریت پروران عثمانی (عثمانی حریت پروران جمعیتی)، از جمعیت اصلی جدا شدند و تشکیلات اصلی مدتی بعد جمعیت ترقی و اتحاد عثمانی (عثمانی ترقی و اتحاد جمعیتی) نامیده شد. همین جمعیت بعدها با جمعیت حریت عثمانی (عثمانی حریت جمعیتی)، که در ۱۳۲۴ / ۱۹۰۶ در سلاویک^۲ تشکیل شده بود، متحد شد و سازمان نویدید، جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی (عثمانی اتحاد و ترقی جمعیتی) و به طور خلاصه «اتحاد و ترقی» نامیده شد (د. د. ترک، ج ۲۳، ص ۴۷۸-۴۸۰؛ کاپات، ص ۳۷؛ رمسانور^۳، ص ۱۲۲). با «اعلان حریت» در ۲۳ جمادی الآخره ۱۳۲۶، به دوره سی ساله استبداد سلطان عبدالحمید خاتمه داده شد و جمعیتها و احزاب بسیاری در عثمانی شکل گرفتند. در دوره جدید، حزب اتحاد و ترقی در واداشتن سلطان عبدالحمید دوم به احیای قانون اساسی نقش عمده داشت (به آقشین، ۱۹۸۷، ص ۷۱ به بعد) و از همان آغاز مستندترین حزب دوران مشروطیت دوم شد (به تسونچای^۴، ص ۳۰-۳۳). این حزب، که در نیمه دوم ۱۳۳۰ از قدرت کنار زده شد (به احمد^۵، ص ۹۲ به بعد)، از اوایل ۱۳۳۱ تا اوایل ۱۳۳۷ تنها حزب حاکم عثمانی گردید (تونچای، ص ۳۵ به بعد؛ آقشین، ۱۹۸۷، ص ۲۵۱ به بعد؛ احمد، ص ۱۲۱ به بعد).

احزاب عمده دیگر، که مخالف اتحاد و ترقی بودند، عبارت بودند از: (۱) حزب احرار عثمانی (عثمانی احرار فرقه سی)، که یک ماه و اندکی پس از اعلان حریت تشکیل گردید و ادامه حزب «تثبت شخصی و عدم مرکزیت» شاهزاده صباح الدین و از محرکان «۳۱ مارس وقعه سی» (واقعه ۳۱ مارس ۱۳۲۵ مالی / ۲۲ ربیع الاول ۱۳۲۷ / ۱۳ آوریل ۱۹۰۹) برضد اتحاد و ترقی بود که به سرکوبی احزاب مخالف و خلع سلطان عبدالحمید از سلطنت انجامید (به آقشین، ۱۹۸۷، ص ۱۲۱ به بعد؛ زورخر^۶، ص ۱۰۰ به بعد؛ تونایا، ج ۱، ص ۱۴۲ به بعد). (۲) حزب دموکرات عثمانی (عثمانی دموکرات فرقه سی)، که «فرقه عباد» نیز نامیده می شد و مؤسسان آن عبدالله جودت* و ابراهیم تمو^۷ (متوفی ۱۳۲۴ ش) بودند، که هر دو از بنیان گذاران «اتحاد عثمانی جمعیتی» (جمعیت اتحاد عثمانی) در ۱۳۰۶ به شمار آمده اند (لوئیس، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ میلان لاروس^۸، ذیل "Ibrahim Temo")؛

1. Shaw

2. Selenik/ Salonika

3. Ramsaur

4. Tunçay

5. Ahmad

6. Zürcher

7. Temo

8. Meydan Larousse

منابع: وحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز ۱۳۷۲ ش؛

Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford 1969; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; idem, "Siyasal tarih" in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.3, İstanbul 1990; Ahmed Cevdet Paşa, *Tazakir*, ed. Cavid Baysun, Ankara 1991; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol.6, 2000, vol.7, 2003; Kemal H. Kârpât, *Türk demokrasi tarihi: sosyal, ekonomik, kültürel temeller*, İstanbul 1996; Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, New York 2002; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*, İstanbul 2003; *Meydan Larousse: büyük lügat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Young Ottomans" (by Şerif Mardin); Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the revolution of 1908*, Princeton, N. J. 1957; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; Tarih Züfer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, vol.1, 1988, vol.2, 2003, vol.3, 1989; Mete Tunçay, "Siyasal tarih (1908-1923)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.4, İstanbul 1990; *TDVA*, s.v. "İttihat ve Terakki Cemiyeti" (by M. Şükrü Hanioglu); Çetin Yetkin, *Türk halk hareketleri ve devrimler*, İstanbul 1974; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ وحیم رئیس‌نیا /

۴) در ترکیه، پس از شکست حکومت تک‌حزبی اتحاد و ترقی در ۱۳۳۷، جمعیتها و احزاب سیاسی بسیاری در محدوده استانبول که تحت استیلا و تسلیم نیروهای متفقین بود، پدید آمد (به بخش ۳: در عثمانی). در دوره جنگ جهانی، ملی که در ۱۳۰۲ ش/ ۱۹۲۳ منجر به اعلان «جمهوریت» در ترکیه شد، بیش از پنجاه حزب و جمعیت سیاسی با گرایشهای مختلف (ملی و مذهبی و چپ) پدید آمد (اونسال^۱، ص ۲۷) که بیشتر آنها یا به جمعیتهای «مدافعه حقوق» پیوستند یا ضمن حفظ هویت خود، با نیروهای اشغالگر به مخالفت و مبارزه پرداختند (به ادامه مقاله).

پس از اشغال بخشهایی از امپراتوری عثمانی به دست متفقین و شدت یافتن عملیات گروههای قومی تجزیه طلب مورد حمایت آنها (به شاو^۲، ج ۲، ص ۳۴۱ به بعد؛ کونگار^۳، ص ۸۹؛ تونچای^۴، ۱۹۹۰، ص ۶۸)، برای دفاع از استقلال ملی و تمامیت ارضی ترکیه، جمعیتهایی به طور خودجوش و غالباً با همکاری بقایای گروههای محلی حزب اتحاد و ترقی^۵ (به تونایا^۶، کتاب ۲، ص ۱۸۵-۱۹۷)، از ۱۳۳۷ شروع به شکل‌گیری کردند (به همان، کتاب ۲، ص ۲۱۲؛ شاو، ج ۲، ص ۳۴۰-۳۴۱). این جمعیتها سرانجام تحت عنوان جمعیت دفاع از حقوق آناتولی و روم‌ایلی (آناتولی و روم‌ایلی مدافعه حقوق جمعیتی) متحد شدند. این جمعیت پس از عزیمت مصطفی کمال‌پاشا (به آتاترک^۷) به آناتولی در شعبان ۱۳۳۷/ مه ۱۹۱۹ که سرآغاز جنگ جهانی ملی به شمار آمده است (تونچای، ۱۹۸۱، ص ۳۴۲) - و پس از برگزاری نشستها و همایشهایی با حضور نمایندگان استقلال طلب ایالات و ولایات با کوششهای مصطفی کمال‌پاشا و یارانش، تأسیس شد (به کاریات^۸، ص ۵۱-۵۲؛ کونگار، ص ۸۱-۸۷). جمعیت بنابر نظام‌نامه‌اش، که با بسم‌الله الرحمن الرحیم آغاز می‌شد (به تونچای، ۱۹۸۱، ص ۳۴۱)، یک تشکیلات اسلام‌گرای مدافع میهن‌دوستی عثمانی و مدعی مصونیت ساحت مقامهای عالی سلطنت و خلافت از تعرض، و دفاع از این دو نهاد به هم پیوسته در کنار دیگر ارکان عمده حاکمیت ملی بود (به همو، ۱۹۹۰، ص ۶۳-۶۴؛ تونایا، کتاب ۲، ص ۷۱). برای متحد کردن جمعیتها - که دارای وظایف نظامی، سیاسی و اداری بودند - نهادی به نام هیئت نمایندگی (هیئت تمثیلیه) ایجاد شد، که مصطفی کمال‌پاشا در رأس آن قرار گرفت (آوجی^۹، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ شاو، ج ۲، ص ۳۴۵؛ زورخر^{۱۰}، ص ۱۵۶). این هیئت - که حکم کمیته مرکزی جمعیت دفاع از حقوق آناتولی و روم‌ایلی را داشت (تونچای، ۱۹۹۰، ص ۶۶) - از آن پس ابزار مؤثری در دست مصطفی کمال‌پاشا و هوادارانش (کمالیستها) شد، چنان‌که شعب جمعیت در برگزاری انتخابات و تشکیل آخرین مجلس معوثان عثمانی (در ۲۸ ربیع‌الآخر ۱۳۳۸ در استانبول) و تشکیل نخستین دوره «مجلس ملی کبیر ترکیه»^{۱۱} (دوازده روز پس از انحلال مجلس معوثان در آنکارا، به ریاست مصطفی کمال‌پاشا) نقش عمده داشتند (توران^{۱۲}، ص ۱۱؛ شاو، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۴۸؛ آوجی، ص ۴۰۴-۴۰۵).

از همان آغاز کار سازماندهی جمعیتهای دفاع از حقوق، بر فراحزبی و فراملکی بودن فعالیت‌های آنها تأکید شد، چنان‌که در

1. Ünsal

2. Shaw

3. Kangar

4. Tunçay

5. Tunaya

6. Kârpât

7. Avcı

8. Zürcher

9. Türkiye Büyük Millet Meclisi

10. Turan

را برای پیشبرد برنامه‌های خود مساعد می‌دیدند، در اوایل بهار ۱۳۰۲ ش / ۱۹۲۳ مجلس را، برای برگزاری انتخابات مجلس بسعدی، منحل کردند (ببرکس، ص ۵۰۴-۵۰۷؛ کابرات، ص ۵۵-۵۷؛ احمد^۲، ۱۹۹۴، ص ۵۳). مجلس دوم در اواسط تابستان ۱۳۰۲ ش / ۱۹۲۳ افتتاح شد و یک ماه بعد، تشکیل فرقه خلق رسماً اعلام گردید. این حزب از آبان ۱۳۰۳ / نوامبر ۱۹۲۴ فرقه جمهوری‌خواه خلق (جمهوریت خلق فرقه‌سی) و از اردیبهشت ۱۳۱۰ / مه ۱۹۳۱ حزب جمهوری‌خواه خلق^۳ نامیده شد (بجمهوری‌خواه خلق^۴، حزب).

جریان حذف احزاب دیگر که از پیش از برگزاری انتخابات مجلس دوم و تشکیل فرقه خلق آغاز شده بود - این فرقه را در آستانه اعلان جمهوریت در ۸ آبان ۱۳۰۲ / ۲۹ اکتبر ۱۹۲۳، به تنها حزب علنی و فعال ترکیه بدل کرد، اما یک‌هفته‌ای این حزب، به تدریج گروهی را به فکر کناره‌گیری از آن و بنیان‌گذاری حزب دیگری انداخت و سرانجام، حدود یک سال پس از اعلان جمهوریت، حزب جمهوری‌خواه ترقی‌پرور (ترقی‌پرور جمهوریت فرقه‌سی) تشکیل گردید (حایرةالمعارف جمهوریت^۵، ج ۱، ص ۴۲). این حزب متشکل از ۳۲ تن از نمایندگان میانه‌رو مجلس بود و اگرچه، مانند حزب حاکم، از سکولاریسم و ملی‌گرایی جانب‌داری می‌کرد، با تمایلات اقتصادگرایی و انحصارطلبی و مرکز‌محوری آن مخالفت می‌ورزید و در مقابل، از اصول تفکیک قوا و تمرکززدایی و اقتصاد آزاد دفاع می‌کرد و بیشتر تکامل‌گرا بود تا انقلابی (ب زورخر، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ توران، ص ۲۷-۲۸). اگرچه اندکی پس از اعلان تشکیل حزب مورد بحث، مصطفی کمال‌پاشا در مصاحبه‌ای وجود احزاب سیاسی را در حکومت جمهوری امیری پس‌دیی دانست (حایرةالمعارف جمهوریت^۶، ج ۱، ص ۵۶)، اما نظر موافقی به آن نداشت و حزب مذکور عملاً پس از شش ماه و نیم، در اواسط خرداد ۱۳۰۴ / اوایل ژوئن ۱۹۲۵ منحل گردید (همان، ج ۱، ص ۴۲؛ تونجای، ۱۹۸۱، ص ۱۴۶-۱۴۷) و دوره کوتاه چندحزبی به پایان رسید (احمد، ۱۹۸۶، ص ۲۱۶). حزب کمونیست هم که در ۱۳۰۰ ش / ۱۹۲۱ از پای درآمده بود - غیرقانونی اعلام شد (همانجا) و ناگزیر، به فعالیتهای زیرزمینی پرداخت (بچپ / چپ‌گرایی^۷، بخش ۳؛ در ترکیه). توطئه سوءقصد به جان مصطفی کمال‌پاشا در تابستان ۱۳۰۵ ش، فرصت دیگری برای قلع و قمع بقایای مخالفان، به‌ویژه طرفداران حزب اتحاد و ترقی، فراهم آورد (تونایا، کتاب ۲، ص ۱۵۸، ۱۹۲-۱۹۳؛ تونجای، ۱۹۸۱، ص ۱۶۱ به بعد). تا ۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۷، همه مخالفان با حکومت کمالیستی

ماده ۹ قطعنامه ده ماده‌ای همایش ارزروم (سوال - ذیقعدة ۱۳۳۷) تأکید گردیده که جمعیت دفاع از حقوق آناتولی شرقی، اتحادیه‌ای است از جمعیتها و فارغ از هرگونه منافع حزبی است (شاو، ج ۲، ص ۳۴۵). نمایندگان شرکت‌کننده در همایش سیواس (ذیحجة ۱۳۳۷) هم موظف به ادای سوگندی به این مضمون بودند که در این همایش به‌جز سعادت و نجات وطن، از هیچ هدف شخصی پیروی نخواهند کرد، برای احیای جمعیت اتحاد و ترقی هیچ کوششی نخواهند نمود و به هیچ‌یک از تمایلات احزاب سیاسی موجود خدمت نخواهند کرد (برکس^۸، ص ۵۱۸).

اگرچه در آخرین مجلس میموتان عثمانی و نخستین مجلس کبیر، که بیشتر اعضای آنها از جمعیتهای دفاع از حقوق بودند، وابستگان بیشتر احزاب دوره‌های مشروطیت و «تارکه» (ببخش ۳؛ در عثمانی؛ چپ / چپ‌گرایی^۹، بخش ۳؛ در ترکیه) نیز حضور داشتند، به گروه‌بندیهای فرقه‌ای مجلس حساسیت وجود داشت، از فرقه‌گرایی دوره مشروطه بارها انتقاد شد و این حساسیت در مراسم تحلیف نمایندگان هم منعکس شد، و با اینکه همه نمایندگان خود را عضو جمعیت دفاع از حقوق آناتولی و روم‌ایلی می‌شمردند، این جمعیت در مجلس میموتان به دو گروه اول و دوم تقسیم شد (ب ادامه مقاله). در عین حال، گروههای سپاه سبز (یشیل اردو) بچپ / چپ‌گرایی^{۱۰}، بخش ۳؛ در ترکیه) و تعاون (تلاؤد) و احزاب کمونیست (ببرکس، همانجا) نیز در این مجلس شکل گرفتند (تونایا، کتاب ۲، ص ۸۷-۸۸).

گروه دوم دفاع از حقوق، که به تدریج در مجلس شکل گرفته بود، در تابستان ۱۳۰۱ ش / ۱۹۲۲ اعلام موجودیت کرد. این گروه افرادی را دربرمی‌گرفت که با دیدگاههای مختلف، مخالف مصطفی کمال بودند، از جمله اتحادیون (وابستگان حزب اتحاد و ترقی)، و گویا هدف اصلی آن پیشگیری از مطلق‌المنان شدن وی بود. جمعیت «محافظه مقدسات» نیز که از سلطنت و خلافت پشتیبانی می‌کرد و با جمهوریت مخالف بود - در خارج از مجلس با این گروه همکاری داشت (تونجای، ۱۹۸۱، ص ۴۷-۴۵؛ برکس، همانجا؛ آوجی، ص ۴۰۵؛ شاو، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۵۹). جمعیت «طریقت صلاحیه» هم که ضد اتحاد و ترقی و طرفدار سلطنت و برآمده از حزب حریت و ائتلاف (بحریت و ائتلاف^{۱۱}، حزب) بود - هم زمان با گروه دوم دفاع از حقوق فعالیت داشت (ب تونایا، کتاب ۲، ص ۱۵۹-۱۵۱). کمالیستها که در نتیجه ارتقای مصطفی کمال‌پاشا به مقام قهرمان جنگ رهایی ملی، در پرتو پیروزیهای نظامی و سیاسی، اوضاع

مجلس، در برابر حزب جمهوری خواه خلق که تنها ۶۹ کرسی به دست آورده بود، به پیروزی قاطع دست یافت (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ زورخر، ص ۲۲۷-۲۲۸) و تا کودتای خرداد ۱۳۳۹ / مه ۱۹۶۰، به عنوان حزب اکثریت، بر ترکیه حکومت کرد (به دموکرات، حزب).

حزب دموکرات پس از رسیدن به قدرت، به ویژه پس از پیروزی در انتخابات ۱۳۳۳ / ش ۱۹۵۴، با تصویب قوانین انحصارطلبانه و اعمال محدودیت‌هایی، فشار بر احزاب مخالف را تشدید کرد. این محدودیت‌ها که نشانه تمایل حزب دموکرات به بازگشت به شیوه‌های نظام تک‌حزبی بود، واجبه‌هایی را برانگیخت (کونگار، ص ۱۵۰، ۱۵۳) که به کودتای ۱۳۳۹ / ش ۱۹۶۰ و انحلال حزب انجامید.

پس از کودتای ۱۳۳۹ / ش ۱۹۶۰ و کودتاهای اسفند ۱۳۴۹ / مارس ۱۹۷۱ و شهریور ۱۳۵۹ / سپتامبر ۱۹۸۰ و نیز اعلام مصوبه کمیته امنیت ملی^{۱۰} در اسفند ۱۳۷۵ / فوریه ۱۹۹۷ - که در واقع کودتای دیگری بود و به سقوط دولت ائتلافی احزاب رفاه^{۱۱} و راه راست^{۱۲} و انحلال حزب رفاه انجامید (به همان، ص ۲۸۱ به بعد، ۶۵۴ به بعد؛ اوزی‌پک^{۱۳}، ص ۶۲۵-۶۲۶؛ کیمان^{۱۴}، ص ۱۶۱ به بعد) - احزاب و جمعیت‌هایی که تشکیل شدند، به‌طور کلی به این جریان‌ها تعلق داشتند: (۱) جریان احزاب سنی راست مرکز، چون حزب مام‌میهن^{۱۵}، حزب عدالت^{۱۶} و حزب ترکیه جدید^{۱۷}. دو حزب اخیر ادامه حزب دموکرات منحل شده به شمار می‌آمدند. حزب عدالت به رهبری سلیمان دمیرل^{۱۸} - که از احزاب عمده بین دو کودتای ۱۳۳۹ / ش ۱۹۶۰ و ۱۳۴۹ / ش ۱۹۷۱ به‌شمار می‌آمد و زمام چند دولت را در دست داشت (به اوزدمیر^{۱۹}، ص ۲۱۶ به بعد، ۲۴۰ به بعد؛ کونگار، ص ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۸۴-۱۸۵) - پس از کودتای ۱۳۵۹ / ش ۱۹۸۰ و موقوف شدن فعالیت احزاب سابق، به حزب راه راست تغییر نام داد و بعد از آن هم در چند دولت ائتلافی شرکت کرد (به تانور^{۲۰}، ص ۶۲ به بعد). حزب مام‌میهن هم که به رهبری تورگوت اوزال^{۲۱}، نخست‌وزیر مورد حمایت کردتاکران ۱۳۵۹ / ش ۱۹۸۰، تشکیل شده بود - ضمن آنکه در دوره نخست‌وزیری او و در سایه نفوذ وی در انتخابات عمومی ۱۳۶۲ / ش ۱۹۸۳ و ۱۳۶۶ / ش ۱۹۸۷ موفق به کسب بیشتر آرا و تشکیل دولت غیرائتلافی شد

چنان سرکوب شده بود که در مجلس سوم جمهوری، که در همان سال تشکیل گردید، فقط حزب جمهوری خواه خلق شرکت داشت (لونس^۱، ص ۲۷۶) و حکومت تک‌حزبی بار دیگر مستقر شد. در ۱۳۰۹ / ش ۱۹۳۰، به منظور هدایت ناخشنودها به سمت جنبشی غیرمخرب و جلب افکار عمومی غرب، نسبت به وجود حزب مخالف اما تحت نظارت احساس نیاز شد و علی فتحی اوکیار^۲ (متوفی ۱۳۲۲ / ش ۱۹۴۳)، دوست نزدیک مصطفی کمال‌پاشا (به «دایرةالمعارف جمهوری» ج ۲، ص ۴۲؛ بوژارسلان^۳، ص ۱۰۸ به بعد)، مأمور تشکیل حزب جمهوری خواه آزاد^۴ شد؛ اما استقبال خلاف انتظار از این حزب و وقوع اغتشاشاتی برضد حکومت، به تحریک ناراضیانی که به آن پیوسته بودند (احمد، ۱۹۸۶، ص ۲۱۶)، موجبات نگرانی سران حزب حاکم را چنان فراهم آورد که اوکیار سه ماه و پنج روز پس از تأسیس حزب مورد بحث، آن را منحل کرد (به کارپات، ص ۷۳-۷۵؛ کونگار، ص ۱۴۰ به بعد؛ امرنجه^۵، ص ۲۱۳-۲۱۶).

پس از شکست دومین تجربه چندحزبی، با وجود ادامه فعالیت غیرعلنی احزاب و گروه‌های زیرزمینی (تونایا، کتاب ۲، ص ۲۷۱)، نظام تک‌حزبی تا ۱۳۲۴ / ش ۱۹۴۵ ادامه یافت؛ اما حزب حاکم به سبب تحولات و ایجابات داخلی و خارجی (به آل‌بایراق^۶، ص ۱۸ به بعد؛ نیز به جمهوری خواه خلق^۷، حزب)، به ناچار، وجود احزاب دیگر را پذیرفت. حزب توسعه ملی^۸ نخستین حزب پدید آمده در ۱۳۲۴ / ش ۱۹۴۵ بود که نتوانست در انتخابات‌های بعدی توفیقی به دست آورد (توران، ص ۴۶؛ «دایرةالمعارف جمهوری» ج ۲، ص ۷۲). حزب دموکرات^۹ - که از درون حزب جمهوری خواه خلق سر برآورد، اما مشی سیاسی متفاوتی داشت - در دی ۱۳۲۴ / ژانویه ۱۹۴۶ رسماً اعلام موجودیت نمود (آوجی، ص ۴۲۳؛ آل‌بایراق، ص ۵۹-۶۲). این حزب - به علت جلوگیری از تاریخ انتخابات و برگزاری آن در تیر ۱۳۲۵ / ژوئیه ۱۹۴۶، که به سبب مداخلات حزب حاکم به انتخابات شائبه‌دار^{۱۰} معروف شد (دایرةالمعارف جمهوری» ج ۲، ص ۹۷) - نتوانست بیش از شصت نماینده به مجلس بفرستد (کارپات، ص ۱۴۴)؛ اما در انتخابات اردیبهشت ۱۳۲۹ / مه ۱۹۵۰، که یکی از نقاط عطف تاریخ معاصر ترکیه به‌شمار می‌رود، با به دست آوردن ۴۰۸ کرسی در

1. Lewis	2. Okyar	3. Bozarslan	4. Serbest Cumhuriyet Fırkası	5. Emrence
6. Albayrak	7. Milli Kalkınma Partisi	8. Demokrat Partisi	9. şaibeli seçim	
10. Milli Güvenlik Kurulu	11. Rifah Partisi (RF)	12. Doğru Yol Partisi (DYP)	13. Özpek	
14. Keyman	15. Anusatan Partisi (Anap)	16. Adanet Partisi (AP)	17. Yeni Türkiye Partisi (YTP)	
18. Demirel	19. Özdemir	20. Tanör		

ansiklopedisi: 1923-2000, ed. Hasan Ersel et al., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; Cem Emrence, "Dünya krizi ve Türkiye'de toplumsal muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930)", in *Modern Türkiye'de siyasi düşünce*, ibid; Kemâl H. Kârpât, *Türk demokrasi tarihi: sosyal, ekonomik, kültürel temeller*, İstanbul 1996; E. Funt Keyman, *Değişen dünya, dönüşen Türkiye*, İstanbul 2005; Emre Kongar, *21. yüzyılda Türkiye: 2000'li yıllarda, Türkiye'nin toplumsal yapısı*, İstanbul 2004; Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, London 1968; Hikmet Özdemir, "Siyasal tarih (1960-1980)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sını Akşin, vol.4, İstanbul 1990; Bekir Berat Özipek, "Liberal düşünce topluluğu", in *Modern Türkiye'de siyasi düşünce*, ibid; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 2002; Bülent Tanör, "Siyasal tarih (1980-1995)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.5, İstanbul 1997; Tarık Zafer Tunay, *Türkiye'de siyasal gelişmeler (1876-1938)*, İstanbul 2003; Mete Tunçay, "Siyasal tarih (1908-1923)", in *Türkiye tarihi*, ed. Sina Akşin, vol.4, İstanbul 1990; idem, *T.C.'nde tek-parti yönetimi'nin kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981; Şemsettin Turan, *Kökeni ulusal direnişe dayanan bir devrim partisi Cumhuriyet Halk Partisi*, İstanbul 2000; Artun Ünsal, *Unuttan yalnızlığı: Türkiye işçi partisi (1961-1971)*, İstanbul 2002; "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları", Secim, 2008, Retrieved Oct. 5, 2008, from <http://www.secim.com>; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/ رحیم رئیس نیا /

۵) در قفقاز، رونق اقتصادی حاصل از بهره‌برداری از منابع زیرزمینی، به‌ویژه نفت کرانه‌های خزر، و توسعه برخی شهرهای مسلمان‌نشین بخش خاوری قفقاز جنوبی به کمک سرمایه‌های روسی و ارمنی و اروپایی، به‌ویژه رشد بی‌سابقه باکو در نیمه دوم قرن سیزدهم / اواسط نوزدهم (س. اشویتوخوفسکی^{۱۱} و کالینز^{۱۲}، ص ۳۲؛ لئو^{۱۳}، ص ۹۹-۱۰۱؛ ترمیناسیان^{۱۴}، ص ۱۱-۹)، موجب دگرگونی ساختار اقتصادی - اجتماعی و پیدایش طبقات و مناسبات جدید اجتماعی و نیز شکل‌گیری قشری از روشنفکران تحصیل‌کرده در مؤسسات آموزشی روسی

(کونگار، ص ۲۲۳-۲۲۴، ص ۳۲۴؛ بورا^{۱۵}، ص ۵۸۹) - در چند انتخابات دوره ریاست جمهوری اوزال و پس از مرگ وی (۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳ م - کونگار، ص ۱۸۷؛ بورا، همانجا) برنده سهمی از آرا و شریک دولتهای ائتلافی شد و تا انتخابات ۱۳۸۶ ش / ۲۰۰۷ م که نتوانست حد نصاب مجلس را به دست آورد (س. هفتابیج انتخابات ۲۲ ژوئیه [۲۰۰۷]، ص ۲۰۸)، در تمام مجالس نماینده داشت.

۲) احزاب چپ مرکز، چون حزب جمهوری خواه خلق و احزاب برآمده از آن (س. جمهوری خواه خلق^{۱۶}، حزب).

۳) احزاب چپ و گروههای چریکی چپ (س. چپ و چپ‌گرایی^{۱۷}، بخش ۳: در ترکیه).

۴) حزب افراطی «حرکت ملی‌گرا»^{۱۸} و گروههای تروریست وابسته به آن (س. حرکت ملی‌گرا^{۱۹}، حزب).

۵) احزاب اسلام‌گرا، حزب نظام ملی^{۲۰} - که در بهمن ۱۳۴۸ / ژانویه ۱۹۷۰ تشکیل شد و در خرداد ۱۳۵۰ / مه ۱۹۷۱، به اتهام استفاده از دین در سیاست، منحل گردید (کونگار، ص ۱۷۹؛ زورخر، ص ۲۷۲) - نخستین حزب این جریان به‌شمار می‌آید. دیگر احزاب اسلام‌گرا عبارت بودند از: حزب رستگاری ملی^{۲۱}، حزب رفاه، حزب فضیلت^{۲۲}، حزب سعادت^{۲۳}، و حزب عدالت و توسعه^{۲۴}. نجم‌الدین اربکان^{۲۵} (تولد ۱۳۰۵ ش) در تشکیل و رهبری پنج حزب اسلام‌گرای نخست - که موجد جریان رو به رشدی در تاریخ سیاسی دهه‌های اخیر ترکیه بوده‌اند (س. رفاه^{۲۶}، حزب) - نقش مهمی داشت. حزب عدالت و توسعه نیز، که اینک (۱۳۸۷ ش / ۲۰۰۸ م) حزب حاکم ترکیه است، ادامه جریان یاد شده است.

منابع:

Feroz Ahmad, *Ittihatçılıktan Kemalizma*, tr. Fatmagül Berktaş, İstanbul 1986; idem, *The making of modern Turkey*, London 1994; Mustafa Albayrak, *Türk siyasi tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*, Ankara 2004; Orhan Avcı, "Bugüne uzanan yakınçağ (1800-2000)", in *Tarih el kitabı: Selçuklular'dan bugüne*, ed. Ahmet Nezihi Turan, Ankara: Grafikler Yayınları, 2004; Niyazi Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyuş, İstanbul 2004; Tanıl Bora, "Turgut Özal", in *Modern Türkiye'de Siyasi düşünce*, vol.7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005; Hamit Bozarslan, "Ali Fethi Okyar", in ibid; *Cumhuriyet*

1. Bora 2. "22 Temmuz [2007] seçim sonuçları"

4. Milli Nizam Partisi (MNP)

7. Seadet Partisi (SP)

11. Coşlun

5. Milli Selamet Partisi (MSP)

8. Adalet ve Kalkınım Partisi (AKP)

13. Anahide Ter Minassian

3. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)

6. Fazilet Partisi (FP)

9. Erbakan

10. Swietochowski

(محمدرزاده، ص ۴۰-۴۱؛ ساقال،^۴ ص ۲۲-۲۳؛ رئیس‌نیا، ج ۱، ص ۳۰۴) و همچنین که اهداف حزب دفاعی دو مرامنامه حزب مساوات بی‌تأثیر نبود، شماری از اعضا و هوادارانش هم بعدها به حزب مساوات پیوستند (ساقال، ص ۲۲؛ محمدرزاده، ص ۴۱-۴۲؛ یوکسل، ص ۱۴۹).

برخی نمایندگان طبقات مرفه جوامع مسلمان قفقاز - که در دوره پیش از انقلاب ۱۹۰۵ نه حزبی سیاسی تأسیس کرده بودند و نه برنامه مشخصی داشتند - در همان سالها در نهادهای خودگردان شهرهایی چون باکو، شامخی، قبه و لنکران فعالیت می‌کردند (حسارخ آذربایجان،^۷ ص ۱۰۹). گروهی از لیبرالهای باکو پس از صدور بیانیه ۱۹۰۵ تزار، که اعطای پاره‌ای از آزادیهای مدنی و به‌ویژه ایجاد مجلس دولتی (دوما)^۸ را وعده می‌داد، «حزب مشروطه‌خواه مسلمان» (مشروطیت‌چی مسلمان پارتی) را تأسیس کردند (چاغلا، ص ۷۴) و به شاخه باکوئی حزب دموکرات مشروطه‌خواه^۹ یعنی کادتها^{۱۰} (به چاغلا، ص ۶۹ به بعد؛ د.آ. ذیل "Kadets") - که هسته نیرومند لیبرالیسم روس به‌شمار می‌رفت - پیوستند. آنان، برخلاف اعضا و هواداران حزب دفاعی، با روسیه خصوصی نداشتند، اما برای بازسازی قفقاز جنوبی به صورت منطقه‌ای مستقل و متشکل از بخشهای خودمختار دارای همگونی قومی، پیشنهادهایی دادند و به همین سبب، سوسیال دموکراتهای روسیه آنان را به طرح شعار قفقاز برای قفقازیان متهم کردند (اشویتخوفسکی، ص ۴۹-۵۱). حزب مشروطه‌خواه مسلمان در عین حال از اتحاد مسلمانان روسیه پشتیبانی کرد و نمایندگانش از شرکت‌کنندگان کنگره‌های سه‌گانه مسلمانان در ۱۳۲۳ و ۱۳۲۴ (به دولت^{۱۱}، ص ۱۱۵-۱۱۰) بودند، چنان‌که علی‌مردان‌بیگ طویچی‌باشی‌یف، احمدبیگ آقاییف و علی‌بیگ حسین‌زاده^{۱۲} در کنگره اول شرکت داشتند و طویچی‌باشی‌یف به ریاست کنگره سوم انتخاب شد. گفتنی است این کنگره‌ها با حزب دموکرات مشروطه‌خواه - که در برنامه خود از حقوقی چون آزادی مذهبی و آموزش به زبان مادری دفاع می‌کرد و نماینده مسلمانان را نیز به کمیته مرکزی خود راه داده بود - همویی و در انتخابات دومای دولتی همکاری داشتند (ایسمانوف^{۱۳}، ص ۳۷، ۴۱، ۴۷). بیشتر نمایندگان منتخب مسلمانان قفقاز جنوبی در دومای دولتی، که از لیبرالها بودند، به فراکسیون «اتفاق» دوما پیوستند (اشویتخوفسکی، ص ۵۱-۵۲؛ اردوبادی، ص ۱۵۸-۱۵۹). «اتفاق مسلمین» یا

و حتی اروپایی در این منطقه شد (چاغلا^{۱۴}، ص ۴۹ به بعد). این امر زمینه را برای پیدایش جمعیتها و احزاب سیاسی در میان اقوام ساکن قفقاز جنوبی، از جمله مسلمانان، فراهم آورد (آفاناسیان^{۱۵}، ص ۱۲-۱۳).

نخستین تشکل سیاسی زیرزمینی روشنفکران مسلمان چپ، سازمان همت بود که در ۱۳۲۲ در باکو تشکیل گردید (به چپ / چپ‌گرایی^{۱۶}، بخش ۵: در قفقاز). در این سازمان دو گروه وجود داشت: گروهی چون اسدالله آخوندوف و سلطان مجید افندیف، که در کمیته باکوئی حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه نیز عضویت داشتند، از مشی این کمیته پیروی می‌کردند؛ و گروهی چون محمدامین رسول‌زاده، عباس کاظم‌زاده و محمدحسن حاجینسکی، که ضمن اظهار علاقه به برخی اصول مارکسیسم، از ورود به کمیته پاد شده پرهیز می‌کردند (اشویتخوفسکی، ص ۵۱-۵۲). برخی اعضای گروه اخیر، که ملی‌گرا بودند، بعدها از سازمان همت کناره گرفتند (یوکسل^{۱۷}، ص ۱۴۸) و در ۱۳۲۹ حزب مساوات را تأسیس کردند (به ادامه مقاله). سازمان همت از ۱۳۲۴ فرقه (حزب) نامیده شد و بر اثر سرکوبیهایی ۱۳۲۵، در آستانه فروپاشی قرار گرفت ولی در انقلاب ۱۳۳۵/۱۹۱۷ بار دیگر به فعالیت پرداخت (به اشویتخوفسکی، ص ۸۷-۸۸، ۵۴-۵۵، ۱۶۷-۱۶۸).

دومین تشکل سیاسی زیرزمینی، که بیشتر جنبه نظامی داشت، حزب دفاعی بود. این حزب در جریان جنگهای ارمنی - مسلمان، که در پی انقلاب ۱۳۲۳/۱۹۰۵ روسیه درگرفته بود و بیش از یک سال در شهرها و روستاهای منطقه ادامه داشت (به اردوبادی، ۱۹۱۱)، و در واکنش به عملیات حزب ملی‌گرای ارمنی داشناک^{۱۸} / داشناکونیون^{۱۹} / داشناکسیون، تشکیل گردید و شاخه‌هایش در مناطق مسلمان‌نشین گسترش یافت. حزب دفاعی، ضمن سازماندهی دسته‌های رزمنده برای دفاع از مسلمانان، از اتحاد مردم قفقاز جنوبی در برابر دولت تزاری دفاع می‌کرد و دولت، با تفرقه‌افکنی بین اقوام قلمرو خویش، سعی در ادامه استیلا بر آنان داشت (محمدرزاده^{۲۰}، ص ۳۸-۴۰؛ اشویتخوفسکی، ص ۴۴ به بعد). احمدبیگ آقاییف (بعدها آقاوغلر)، از رهبران حزب دفاعی، معتقد بود که مسلمانان و ارمنیان، پیش از آمدن روسها به قفقاز، قرن‌ها در صلح و صفا در کنار هم می‌زیستند (اشویتخوفسکی، ص ۴۴). تشکیلات دفاعی پس از تشدید فشار روسیه و مهاجرت اجباری آقاییف به عثمانی در اواخر ۱۳۲۶ یا اوایل ۱۳۲۷، از هم پاشید

1. Çağla

2. Serge Afanasyan

3. Yüksel

4. Dashnaktsutun

5. Mammadzade

6. Sakat

7. Azərbaycan tarixi

8. Duma

9. Constitutional Democrats Party

10. Kadets

11. Devlet

12. İmanov

عامیون) و سوسیالیستهای انقلابی (اجتماعیون انقلابیون) با اس‌آر‌ها (سه رسول‌زاده، همانجا؛ یوکسل، ص ۱۵۴-۱۵۵)؛ حزب احرار، که آرمانش خلق‌گرایی ترک و از نظر برنامه به حزب مساوات نزدیک (رسول‌زاده، همانجا) و دارای دیدگاه طرفداری از ترکیه و تسنن و خلافت بود (یوکسل، ص ۱۵۳)؛ و نمایندگان احزاب و گروههای قومی غیرمسلمان (سه «تاریخ آذربایجان»، ص ۳۴۸؛ اشویتوخوفسکی و کالینز، ص ۲۵-۲۶).

پس از سقوط جمهوری آذربایجان و تأسیس جمهوری آذربایجان شوروی، تمام احزاب سیاسی در آن جمهوری قلع و قمع شدند و حزب کمونیست آذربایجان جانشین آنها گردید که تا از هم پاشیدن اتحاد جماهیر شوروی در ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱ فعال بود. پس از آن، احزاب و جمعیت‌های سیاسی زیادی در آذربایجان شکل گرفت که برخی از آنها عبارت‌اند از: مساوات، مساوات نو (ینی مساوات)، حزب استقلال دموکراتیک آذربایجان (آذربایجان دموکراتیک استقلال پارتیاسی)، و حزب استقلال ملی آذربایجان (آذربایجان ملی استقلال پارتیاسی)، حزب کمونیست آذربایجان (آذربایجان کمونیست پارتیاسی)، حزب اسلام آذربایجان (آذربایجان اسلام پارتیاسی)، و حزب آذربایجان جدید (ینی آذربایجان پارتیاسی؛ ولی‌یف^۱ و حسینوف^۲، ص ۷ به بعد).

منابع: سرژ آفاتیان، ارمنستان، آذربایجان، گرجستان: از استقلال تا استقرار رژیم شوروی ۱۹۲۳-۱۹۱۷، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدسعید اردوبادی، فانی سنلر، باکو ۱۹۱۱؛ آناهید ترمیتسیان، «انقلاب ۱۹۰۵ در قفقاز، در قفقاز در تاریخ معاصر»، ترجمه کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران ۱۳۷۱ ش؛ رحیم ولی‌نی، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز ۱۳۷۲ ش؛

Azərbaycan Səvet Ensiklopediyası, Baku 1976-1987; *Azərbaycan İarikhı* (in Cyrillic), ed. M. A. İsmayilov et al., vol.5, Baku: Elm Nəşriyyatı, 2001; Hüseyn Baykara, *Azərbaycan İstiklâl mücadelesi tarixi*, İstanbul 1975; Cengiz Çağın, *Azərbaycan'da milliyetçilik ve politika*, İstanbul 2002; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin milli mücadele iarihi: 1905-1917*, Ankara 1999; Vügar İmanov, *Ali Mərdan Topçubaşı (1865-1934): lider bir aydın ve bağımsız Azərbaycan cumhuriyeti'nin temsili*, İstanbul 2003; Charles van der Leeuw, *Azerbaijan: a quest for identity, a short history*, Richmond, Surrey 2000; Mirza Bala Məmmədşad, *Milli Azərbaycan harakət*, Baku 1992; Muḥammad Amin Rəsulzadə, *Azərbaycan cümhuriyyəti* (in Cyrillic), Baku 1990; Fəhri Sakal,

«روسیه مسلمانلری اتفاقی» (اتفاق مسلمانان روسیه)، که اتفاق نیز نامیده می‌شد، سازمانی برای متحد کردن مسلمانان روسیه بود که در کنگره اول پدید آمد و با تصمیم کنگره سوم به حزب بدل شد. نظام‌نامه این حزب را طریپچی‌باشی‌یف براساس نظام‌نامه حزب کادتها تدوین کرده بود که، با تعدیلاتی، به تصویب کنگره سوم رسید. این حزب در جریان سرکویی انقلاب اول روسیه از اواسط ۱۳۲۵ / تابستان ۱۹۰۷ به بعد، از هم فروپاشید (سه دولت، ص ۱۰۳ به بعد؛ ایمانوف، ص ۲۹، ۵۴-۱۵۵؛ اشویتوخوفسکی و کالینز، ص ۶۹-۷۰؛ یوکسل، ص ۴۹-۵۰).

سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۵/۱۹۰۷-۱۹۱۷ دوره رکود فعالیت علنی احزاب سیاسی در سراسر روسیه و از آن جمله در قفقاز بود. در این دوره، جز تعدادی تشکیلات سیاسی زیرزمینی چپ و حزب مساوات که در ۱۳۲۹ در باکو تأسیس شده بود (اشویتوخوفسکی و کالینز، ص ۸۲)، تشکیلات سیاسی دیگری فعالیت نداشت. تنها پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ بود که برخی احزاب قبلی احیا و احزاب جدیدی نیز تأسیس شدند. احزاب مهم مسلمانان قفقاز جنوبی که در ۱۶ شعبان ۱۳۳۶ / ۲۸ مه ۱۹۱۸ جمهوری آذربایجان نامیده شد (سه رسول‌زاده^۱، ص ۵۱؛ بایقرا^۲، ص ۲۵۹) - در این دوره که تا پیروزی ارتش سرخ بر قفقاز جنوبی و تشکیل جمهوری شوروی آذربایجان در بهار ۱۳۹۹ ش / ۱۹۲۰ ادامه یافت، عبارت بودند از: حزب ملی‌گرای مساوات که نقشی عمده در تشکیل جمهوری آذربایجان و اداره آن داشت (سه مساوات^۳، حزب)، و حزب فدرالیست ترک (تورک عدم مرکزیت فرقه‌سی). این حزب اندکی پس از انقلاب فوریه، در اواسط ۱۳۳۵ / بهار ۱۹۱۷ در گنجه تأسیس یافت و در تابستان همان سال به حزب مساوات پیوست و حزب جدید، حزب عدم مرکزیت ترک - مساوات (تورک عدم مرکزیت - مساوات فرقه‌سی) نام گرفت ولی همچنان «مساوات» خوانده شد (محمدزاده، ص ۶؛ یوکسل، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ اشویتوخوفسکی و کالینز، ص ۱۲۸).

افزون بر حزب مساوات - که با ائتلاف یا گروه دموکراتهای بی طرف (سه چاغلا، ص ۷۷)، نیرومندترین فراکسیون مجلس را تشکیل می‌داد (سه رسول‌زاده، ص ۵۳؛ بایقرا، ص ۲۵۷) - دیگر فراکسیونهای دوما عبارت بودند از: فراکسیونهای حزب اتحاد، که نام قبلی‌اش مسلمانان در روسیه (روسیه‌ده مسلمانلر) و آرمان رسمی آن اتحاد اسلام بود (رسول‌زاده، همانجا؛ محمدزاده، ص ۵۶)؛ بلوک سوسیالیست (سوسیالیست بلوکی)، متشکل از نمایندگان احزاب سوسیال دموکراتها (اجتماعیون

این حال، کنگره ملی هند به عنوان اصلی‌ترین حزب، توانست جنبش آزادی‌خواهی را هدایت کند و افراد بسیاری را با گرایشهای اعتقادی و سیاسی مختلف، که همگی خواهان استقلال هند بودند، گرد هم آورد. گمانی هم توانسته بود گرایشهای مختلف موجود در کنگره ملی هند را در قالب جنبش عدم همکاری در کنار هم جمع کند. بنابراین، جنبش مردمی گسترده‌ای متشکل از همه قشرها، به رهبری حزب کنگره^۱ شکل گرفت (راب، ص ۱۸۶)؛ حکومت و سیاست در آسیای جنوبی^۲ (ص ۹۹)؛ اما در دهه ۱۳۱۰ ش / ۱۹۳۰، این جنبش ملی تحت تأثیر مسائل متعدد، به‌ویژه اختلافات دینی، دچار چنددستگی شد. برخی از مسلمانان تحت رهبری جامعه مسلمانان سراسر هند^۳، در صدد حفظ منافع خود برآمدند و سرانجام، در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ پس از آزادی شبه‌قاره از استعمار انگلیس، این منطقه به هند و پاکستان تقسیم گردید.

پس از آن، کنگره ملی هند، به رهبری نهرو، قدرت را در هند در دست گرفت و به فعالیت ادامه داد (هند در آن زمان از لحاظ سیاسی و مذهبی یک دست‌تر شده بود). از سوی دیگر، تشکلهای سیاسی زیادی از کنگره خارج و به احزاب سیاسی رقیب آن بدل شدند (حکومت و سیاست در آسیای جنوبی^۴، همانجا). به این ترتیب پس از ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷، نوعی نظام چندحزبی در هند به وجود آمد.

از آن زمان احزاب در این کشور به چهار دسته کلی تقسیم شدند: ۱) احزاب ملی، که از حمایت گسترده در سراسر هند برخوردارند، مانند حزب مردم هند^{۱۱}، حزب جاناتا دال^{۱۲}، حزب کمونیست هند^{۱۳} و حزب کمونیست هند (مارکسیست - لنینیست^{۱۴}؛ همان، ص ۱۰۱؛ جیپیر^{۱۵} و پتروکیک^{۱۶}، ص ۵۶-۷۵). ۲) احزاب منطقه‌ای، که بر زبان فرهنگ و تاریخ مشترک مناطق گوناگون هند تکیه دارند. این احزاب، نماینده منافع منطقه‌ای فارغ از منافع طبقاتی (کاستی) و مذهبی اعضای خود هستند و از این رو قدرت آنها به منطقه جغرافیایی خاصی محدود است. از جمله این احزاب، مجمع ملی جامو و کشمیر^{۱۷} است. ۳) احزابی که عضویت در آنها انحصاری است و اعضای آنها به جامعه مذهبی یا قومی خاصی تعلق دارند. مسلم لیگ^{۱۸} در ایالات کرالا^{۱۹} از جمله این احزاب است. ۴) احزابی که تحت تأثیر اشخاص متنفذ و مسائل محلی تشکیل می‌شوند.

Ağaoğlu Ahmed bey, Ankara 1999; Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: the shaping of national identity in a Muslim community*, Cambridge 1985; Tadeusz Swietochowski and Brian C. Collins, *Historical dictionary of Azerbaijan*, Lanham 1999; İsmayıl Valiyev and Cavid Hüseynov, *Azərbaycanın siyasi partiyaları və ictimai təşkilatları*, Baku 1995; İbrahim Yüksel, *Azərbaycan'da fikir hayatı ve basın*, İstanbul: Acar Yayınları, [n.d.].

/ وحیم رئیس‌نیا /

۶) در هند و بنگلادش، شکل‌گیری احزاب در شبه قاره هند به مبارزات مردم این سرزمین برای رهایی از استعمار انگلستان در سالهای ۱۳۰۰ / دهه ۱۸۸۰، بازمی‌گردد. در سالها، انگلیسیها بنابر مصالح سیاسی تصمیم گرفتند در اداره بخشهای کوچک، مانند اداره برخی شهرها و روستاها، هندیها را نیز مشارکت دهند. از این رو، در ۱۳۰۳ / ۱۸۸۵ کنگره ملی هند^۱، به ابتکار سرالن اکتاوین هیوم^۲، تشکیل شد تا از این طریق، مشکلات هندیها به شیوه‌ای نظام‌مند به حکومت انگلیس منتقل شود (احزاب سیاسی در جنوب آسیا^۳، مقدمه مبترا^۴ و انسکت^۵، ص ۱؛ میرا^۶، ص ۴۶-۴۹).

در مدت کوتاهی، کنگره ملی هند نماینده اصلی طبقه متوسط جامعه شد و از دولت استعماری انگلیس خواست تا در امور اداری و سیاسی هندیها را بیشتر مشارکت دهد. مجلس انگلیس هم مجبور شد در ۱۳۱۹ / ۱۹۰۱، ۱۳۲۸ / ۱۹۱۹ و ۱۳۴۳ / ۱۹۳۵، با تصویب لوایحی، آزادیهای سیاسی بیشتری به هندیها بدهد و بدین ترتیب، عده بیشتری از هندیها، هرچند به صورت محدود، وارد عرصه سیاست شدند (شاوما^۷، ص ۱؛ راب^۸، ص ۱۸۴؛ میرا، همانجا).

در کنگره ملی هند برخی بر آن بودند که باید با حکومت استعماری به امید دستیابی به آزادیهای بیشتر همکاری کرد و برخی به مقابله با نیروهای انگلیسی اعتقاد داشتند. این اختلافات و نیز سیاستهای سختگیرانه انگلستان - که تا مرحله سرکوب و زندانی کردن سران و رهبران سیاسی هند نیز پیش رفت - مشارکت هندیها را در امور سیاسی و اداری کشور با وقفه روبه‌رو می‌کرد (احزاب سیاسی در جنوب آسیا^۹، همانجا). با

1. Indian National Congress

2. Sir Alan Octavian Hume

3. Political parties in South Asia

4. Mitra

5. Enskat

6. Misra

7. Sharma

8. Robb

9. Congress Party

10. Government and politics in South Asia

11. Indian People's Party

12. Janata Dal

13. Communist Party of India (CPI)

14. Communist Party of India (Marxist-Leninist; CPIM)

15. Chhabber

16. Petrocik

17. Jammu and Kashmir National Conference

18. Muslim League

19. Kerala

شدند به آن پیوندند، اما با ترور مجیب در همان سال، این حزب منحل شد (سن، ص ۲۹۹؛ ادانل، ص ۱۸۰).

پس از آنکه ژنرال ضیاء الرحمن* در آبان ۱۳۵۴ / نوامبر ۱۹۷۵ در بنگلادش به قدرت رسید، تصمیم گرفت حزب فراگیری تأسیس کند. او در ۱۱ شهریور ۱۳۵۷ / اول سپتامبر ۱۹۷۸ حزب ملی‌گرای بنگلادش^۱ را به وجود آورد که امروزه نیز از احزاب مهم بنگلادش است. ترور ضیاء در ۱۰ خرداد ۱۳۶۰ / ۳۰ مه ۱۹۸۱ به دست افسران شورشی، به این حزب ضربه سختی زد، هر چند همسر او، خالده بیگم ضیاء، به عنوان رهبر جدید این حزب، آن را سازماندهی نمود (به حزب ملی‌گرای بنگلادش*^۲). پس از آنکه ژنرال حسین محمد اوشاد در ۱۳۶۲ / ۱۹۸۳ به رئیس‌جمهوری رسید، تلاش کرد برای تثبیت مشروعیت حکومت خود حزبی سیاسی تأسیس کند. در ۱۱ دی ۱۳۶۴ / اول ژانویه ۱۹۸۵، به ابتکار و رهبری او حزب سیاسی جدیدی به نام حزب ملی^۳ ایجاد شد. اعتراضات گسترده در سراسر بنگلادش به رهبری حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ علیه دولت، اوشاد را وادار کرد در ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰ قدرت را به دولتی بی‌طرف واگذار کند (به حزب ملی بنگلادش*^۴).

از ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰ به بعد، در عرصه سیاست بنگلادش، رقابت اصلی بین دو حزب مهم این کشور، یعنی حزب ملی‌گرای بنگلادش به رهبری خالده بیگم ضیاء و عوامی‌لیگ به رهبری حسین واجد (دختر مجیب الرحمن)، بوده است که هر کدام از آنها با ائتلاف با احزاب دیگر، قدرت را در دست می‌گرفتند (به حزب ملی‌گرای بنگلادش*^۵). در انتخابات ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱، علاوه بر این دو حزب، احزاب دیگری چون جماعت اسلامی* و حزب ملی بنگلادش نیز توانستند برخی از کرسیهای مجلس را به دست آورند (آسیای جنوبی ۲۰۰۸، ص ۱۲۷؛ مظفر احمد^۶، ص ۶۱).

منابع:

Karnal Uddin Ahmed, "1954 elections: issues of autonomy", in *History of Bangladesh: 1704-1971*, vol.1, ed. Sirajul Islam, Dacca: Asiatic Society of Bangladesh, 1992; Pradeep K. Chhibber and John R. Petrocik, "Social cleavages, elections, and the Indian party system", in *Parties and party politics in India*, ed. Zoya Hasan, New Delhi: Oxford University Press, 2004; *Government and politics in South Asia*, [by] Craig Baxter et al. Boulder,

عمر این احزاب گاه کوتاه است و معمولاً پس از مدتی جذب احزاب دیگر می‌شوند (> حکومت و سیاست در آسیای جنوبی، ص ۱۰۳-۱۰۲؛ نیز به چمبر و پتروچیک، همانجا).

حزب در بنگلادش. بنگلادش زمانی بخشی از هند بود و سپس بخشی از کشور پاکستان کنونی شد و پاکستان شرقی نام گرفت؛ از این رو، غالب احزاب سیاسی این کشور از درون احزاب سیاسی هند یا پاکستان سربرآورده‌اند. اختلافات بین پاکستان شرقی (بنگلادش کنونی) و پاکستان غربی، به ویژه بر سر مسائل فرهنگی و سیاسی، موجب شد تا کسانی که پیش از استقلال پاکستان در ۱۳۲۶ / ۱۹۴۷، فعال سیاسی بودند، در اوایل دهه ۱۳۳۰ / ۱۹۵۰ با تشکیل گروهها و احزاب مختلف بر فعالیت خود در این عرصه بیفزایند. این روند با کاهش قدرت مسلم‌لیگ* در پاکستان شرقی هم‌زمان بود (>حکومت و سیاست در آسیای جنوبی، ص ۲۷۹، ۲۸۹؛ سن^۱، ص ۸۹).

فضل الحق که پیش از استقلال پاکستان، نخست‌وزیر ایالت بنگال بود، حزب خود یعنی حزب کشاورزان و مردم^۲ را با عنوان حزب دهقانان و کارگران^۳ احیا کرد. این حزب و حزب عوامی‌لیگ* با ایجاد جبهه متحد^۴ نقش عمده‌ای در انتخابات ایالتی در ۱۳۳۳ / ۱۹۵۴ ایفا کردند. در این انتخابات، جبهه متحد در مقابل مسلم‌لیگ به پیروزی چشمگیری دست یافت (ادانل^۵، ص ۴۹-۵۰؛ سن، همانجا؛ احمد^۶، ص ۴۷۰).

در آغاز دوره ریاست جمهوری ایوب‌خان، در دهه ۱۳۴۰ / ۱۹۶۰، در پاکستان فشار زیادی بر فعالیت احزاب سیاسی وارد شد. در این دوره، برخی احزاب پاکستان شرقی، به ویژه به رهبری عوامی‌لیگ، به مقابله با ایوب‌خان پرداختند. پس از روی کار آمدن یحیی‌خان در انتخابات عمومی ۱۳۴۹ / ۱۹۷۰، عوامی‌لیگ بیشتر کرسیهای مجلس را کسب کرده، اما ژنرال یحیی‌خان تصمیم مجمع مبنی بر نخست‌وزیری مجیب‌الرحمان*، رهبر عوامی‌لیگ، را نپذیرفت و نخستین نشست مجمع را به زمان دیگری موکول کرد، که این موضوع موجب بالا گرفتن درگیریهای خشونت‌آمیزی در پاکستان شرقی شد. با استقلال بنگلادش در ۱۳۵۰ / ۱۹۷۱، مجیب‌الرحمان نخست‌وزیر و با تغییر قانون اساسی در ۱۳۵۴ / ۱۹۷۵ رئیس‌جمهور شد. مجیب در همین سال همه احزاب بنگلادش را منحل و حکومت را تک‌حزبی اعلام کرد (به بنگلادش*^۷). پس از آن، حزب عوامی‌لیگ به حزب عوامی‌لیگ دهقانان و کارگران بنگلادش^۸ تغییر نام داد و همه اعضای مجلس موظف

- | | | | |
|---------------------------------------|------------------------------|---|--------------------|
| 1. Sen | 2. Krishak Praja Party (KPP) | 3. Krishak Samik Party (KSP) | 4. United Front |
| 5. O'Donnell | 6. Ahmed | 7. Bangladesh Krishak Samik Awami League (BAKSAL) | |
| 8. Bangladesh Nationalist Party (BNP) | 9. Jatiya Party | 10. South Asia 2008 | 11. Muzaffer Ahmad |

به ارث برده‌اند و حتی تعدادی از آنها جدایی‌خواه‌اند. از سوی دیگر، پیروی از نهادهایی که موجب نابرابری و مبارزه طبقاتی در جامعه می‌شوند و اعمال روش آنها در آفریقا، که عمدتاً فاقد این شکافهای اجتماعی است، امری بیهوده است. از نظر آنان نهادهای سیاسی آفریقا باید تبلور ستهای آفریقا باشند؛ از این رو، بیشتر دولتهای آفریقایی با این توجیهات، فرایند تمرکزگرایی قدرت را در پیش گرفتند (والرستاین^۷، ص ۱۳۴-۱۴۱، ۲۱۶-۲۲۱؛ تامسون، ص ۱۱۰-۱۱۱، ۲۲۹).

تا اواخر دهه ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰، نظامهای تک‌حزبی و حکومتهای نظامی همچنان الگوی مسلط در آفریقا بودند. از دهه ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰ دولتمردان در سراسر قاره آفریقا اصلاحات سیاسی کردند. ابتدا تظاهرات پراکنده‌ای در نواحی گوناگون رخ داد که هدف اولیه آن، ساماندهی اوضاع اقتصادی بود، اما در مراحل بعد، اصلاحات فراگیر سیاسی در نظر گرفته شد. سرانجام، نخبگان حاکم به فشارهای سیاسی تن دادند، به گونه‌ای که تا ۱۳۷۸ ش/ ۱۹۹۹ تعداد کشورهای دارای نظام چندحزبی، از ۴۵ کشور افزایش یافت و در دهه ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰، بیش از ۱۴۰ انتخابات چندحزبی برگزار شد (تامسون، ص ۲۷-۲۸، ۲۲۹-۲۳۶؛ کاپتیژن^۸، ص ۲۴۰؛ نیز - ادامه مقاله).

پس از فروپاشی فدراسیون مالی، کشور مالی کنونی شکل گرفت و در ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰ به استقلال رسید و مودیو کیتا^۹ به ریاست جمهوری برگزیده شد. همایش فوق‌العاده اتحاد سودان - مجمع دموکراتیک آفریقا^{۱۰}، با مرام سوسیالیستی، به رهبری وی برگزار شد و پیروی از الگوی توسعه سوسیالیستی تا ۱۳۴۷ ش/ ۱۹۶۸ ادامه یافت (احمدی نوح‌دانی، ص ۹۱، ۱۴۵-۱۴۶). از ۱۳۴۷ تا ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۶۸-۱۹۹۱ موسی تراور^{۱۱} رئیس‌جمهوری بود. او حزب اتحاد دموکراتیک خلق مالی^{۱۲} را تأسیس نمود تا به‌خواستهای مردم از طریق این حزب پاسخ گوید و از فشار افکار عمومی بر دولت بکاهد (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹). در ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۱ نیز اتحادیه انجمن اسلامی برای اتحاد و پیشرفت مالی^{۱۳} تأسیس شد که بخشی از هدف آن مبارزه با گسترش جریانهای اسلامی تندرو در آن کشور بود (هاینز، ص ۱۲۶).

در ۱۳۶۹ ش/ ۱۹۹۰، به منظور تقویت روند مردم‌سالاری،

Col.: Westview Press, 2002; Bankey Bihari Misra, *The Indian Political parties: an historical analysis of political behaviour up to 1947*, Delhi 1976; Muzaffer Ahmad, "Bangladesh", in *Electoral processes and governance in South Asia*, New Delhi: Sage Publications, 2008, Charles Peter O'Donnell, *Bangladesh: biography of a Muslim nation*, Boulder 1984; *Political parties in South Asia*, ed. Subrata K. Mitra, Mike Enskat, and Clemens Spiess, Westport, Ct.: Praeger, 2004; Peter Robb, *A history of India*, Basingstoke, Engl. 2002; Rangalal Sen, *Political elites in Bangladesh*, Dacca 1986; Shaker Dayal Sharma, "The Indian National Congress", in *Indian political parties: programmes, promises, and performances*, ed. L. M. Singhvi et al. Delhi: Institute of Constitutional and Parliamentary Studies, [c 1971]; *South Asia 2008*, 5th ed., London: Routledge 2007.

/ احمد تقی‌زاده /

۷) در آفریقای مسلمان غیرعرب، اوضاع سیاسی و احزاب در آفریقا متأثر از توسعه نیافتگی آفریقا و سلطه استعمار در این سرزمین است. این توسعه نیافتگی باعث شده است که در آفریقا، باوجود روحیه ضداستعماری، گروههای سیاسی نتوانند به طور سازمان‌یافته به طرح خواستههای خود بپردازند (آفریکانا^۱، ص ۱۰۱۰؛ هاینز^۱، ص ۳۵-۳۴؛ تامسون^۲، ص ۷-۲۳؛ نیز - ادامه مقاله). فعالیت احزاب در آفریقا بیشتر در قالب گروههای قبیله‌ای، خویشاوندی، انجمنهای صوفی‌گری و آموزشی و گروههای اصلاح طلب و نوگرا سازماندهی شد (لاپیدوس^۳، ص ۸۷۵؛ آفریقای جنوب صحرا ۱۹۹۳^۴، ص ۸۵۷؛ چاند^۵، ص ۳۶۱؛ آفریکانا، ص ۵۷۹). در آفریقای پس از استقلال، جنبشهای ملی‌گرایانه، که بیشتر مشروعیت خود را در نتیجه مبارزه با استعمار به دست آورده بودند، قدرت را در دست گرفتند. اما بلافاصله دولتهای تک‌حزبی و حکومتهای نظامی بر کشورهای آفریقایی مسلط شدند. بیشتر رهبران در آفریقا معتقد بودند که باید برای تحقق وحدت ملی، فعالیتهای چندحزبی در کشور محدود شود زیرا دموکراسی چندحزبی در آفریقا هیچ پیشینه‌ای ندارد و حکومتهای مستقل، جوامع چند پاره نژادی را

- | | | | | |
|--|---------------------------------|------------|--------------|---|
| 1. <i>Africana</i> | 2. Haynes | 3. Thomson | 4. Lapidus | 5. <i>Africa South of the Sahara 1993</i> |
| 6. Chande | 7. Immanuel Maurice Wallerstein | | 8. Kapteijns | 9. Modibo Keita |
| 10. Union Soudanaise du Rassemblement Démocratique Africain (US-RDA) | | | | 11. Moussa Traoré |
| 12. Union démocratique du peuple malien/ Democratic Union of the Malian People | | | | |
| 13. Association malien pour l'unité et le progrès sdc l'islam/ The Union of Islamic Association for Unity and Progress of Mali (AMUPI) | | | | |

در نیجریه احزاب با اینکه پیشینه طولانی‌تری دارند، هیچگاه پایدار نبوده‌اند و فعالیت آنها با تغییر حکومتها و بروز کودتاها یا اختلافات داخلی به پایان رسیده است. حزب ملی دموکراتیک نیجریه^{۱۱}، نخستین و قوی‌ترین حزب ملی‌گرای این کشور بود که هربرت مکاوولی^{۱۲} آن را، با هدف استقلال‌طلبی و حفظ منافع ملی در دوران استعمار بریتانیا، تأسیس نمود. در ۱۳۳۰ ش/ ۱۹۵۱ حزب گروه عمل^{۱۳}، به رهبری اوبافمی آولولو^{۱۴}، با گرایشهای سوسیالیستی، تأسیس شد. اصول و خواستههای این حزب، گسترش آزادیهای عمومی، رفاه مردم، تشکیل دولتی قدرتمند، و برپایی حاکمیت فدرالیسم به منظور حفظ وحدت کشور بود. گروه عمل به صورت مؤثرترین حزب سیاسی سازمان‌یافته درآمد. در همان سال حزب کنگره مردم شمال (ان پی سی)^{۱۵} به رهبری ساردونا سوکوتو^{۱۶} و سر احمدو بلو^{۱۷} به وجود آمد. هدف حزب، تشکیل دولت نیجریه‌ای و اعطای اختیارات و آزادیهای قانونی برای توسعه و پیشرفت منطقه شمال بود (طالشی صالحانی، ص ۱۱۰-۱۱۶؛ آدامولکن^{۱۸}، ص ۴۲).

اتحادیه عناصر ترقی‌خواه شمال (نپو)^{۱۹} در شمال نیجریه در ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ نیز برای توسعه و تحکیم هویت اسلامی در جامعه کوشید. مسیحیان این اقدام را تهدیدی جدی تلقی کردند (حارث اسلام در آفریقا^{۲۰}، مقدمه لوتزیون^{۲۱} و پاول^{۲۲}، ص ۱۷؛ آسیمنگ^{۲۳}، ص ۲۲۴). از ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ نظامیان قدرت را در دست گرفتند. حزب ملی نیجریه^{۲۴} به سرپرستی شهو شکاری^{۲۵} و بر مبنای اندیشه‌های اسلامی تأسیس شد، پس از آن حکومت نظامیان بر کشور ادامه یافت تا اینکه در انتخابات ۱۳۷۸ ش/ ۱۹۹۹ اوباسانجو^{۲۶} به ریاست جمهوری رسید و دموکراسی چندحزبی در کشور حاکم شد (تامسون، ص ۷۶-۷۸؛ آسیمنگ، ص ۲۲۵؛ لاپیدوس، ص ۸۴۵).

در ۱۳۲۵ ش/ ۱۹۴۶ در نیجر، حزب ترقی‌خواه نیجر-مجمع دموکراتیک آفریقایی^{۲۷} تأسیس شد، که نخبگان را در کانون توجه و کارگران را در حاشیه قرار می‌داد. در ۱۳۳۵ ش/

دو نهاد دموکراتیک در مالی تأسیس شد: کنگره ملی ابتکار دموکراتیک^۱ و ائتلاف برای دموکراسی در حزب مالی - پان‌آفریکن برای آزادی، همبستگی و عدالت^۲ (آدما). تأسیس برخی تشکلهای دیگر نیز در تحولات کشور بسیار مؤثر بود. این تشکلهای خواستار برقراری تکثرگرایی حزبی و دموکراسی در کشور شدند. از اوایل دهه ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۰، زمینه‌گذار از نظام تک‌حزبی به نظام دموکراتیک فراهم شد. سرانجام، با تصویب قانون اساسی جدید در ۲۳ فروردین ۱۳۷۱/ ۱۲ آوریل ۱۹۹۲، نظام چندحزبی در کشور به رسمیت شناخته شد و حدود هفتاد حزب در کشور تأسیس گردید. البته از میان این احزاب، حدود پانزده حزب فعال‌اند و حزب آدما از ۱۳۷۱ تا ۱۳۸۱ ش/ ۱۹۹۲-۲۰۰۲ بیشتر کرسیهای مجلس و شهرداریها و نیز دولت را در اختیار داشت (احمدی نوحهانی، ص ۱۵۰-۱۵۲، ۱۷۰-۱۷۱).

در تانزانیا، در ۱۳۴۳ ش/ ۱۹۶۴، حزب افرو - شیرازی^۳، به رهبری شیخ عبید امانی گروه^۴، به قدرت رسید. در ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۶۵، براساس قانون اساسی جدید، نظام سیاسی تک‌حزبی به اجرا درآمد، ولی در عمل تا ۱۳۵۶ ش/ ۱۹۷۷ فضای سیاسی کشور تحت سیطره دو حزب ملی‌گرا، اتحادیه ملی آفریقایی تانگانیکا^۵ و افرو - شیرازی، بود (آفریقایی جنوب صحرا ۱۹۹۳؛ ص ۸۵۷؛ دستینه سیاسی جهان: ۱۹۹۸؛ ص ۹۰۳-۹۰۴؛ کوک^۶، ص ۵۵۲). در ۱۳۵۶ ش/ ۱۹۷۷، با ادغام اتحادیه ملی آفریقایی تانگانیکا و حزب افرو - شیرازی، حزب انقلابی خلق^۷ تشکیل شد و مجمع ملی تانزانیا قانون اساسی دائمی را تصویب کرد که ضامن سلطه حزب انقلابی خلق در نظام حکومتی بود. در ۱۳۶۳ ش/ ۱۹۸۴ مجمع ملی در قانون اساسی تغییراتی داد که بواسطه آن، اختیارات رئیس‌جمهوری محدود و بر اختیارات مجمع ملی افزوده شد (دستینه سیاسی جهان: ۱۹۹۸؛ ص ۵۵۲). همانجا، در ۱۳۷۱ ش/ ۱۹۹۲ قانون اساسی جمهوری متحد تانزانیا و زنگبار، به منظور ایجاد نظام سیاسی چندحزبی، اصلاح شد و در همان سال چند سازمان سیاسی رسماً به ثبت رسید (همانجا؛ لودزی^۹ و وسترلوند^{۱۰}، ص ۱۰۸).

1. Congres national d'initiative democratique (CNID)

2. Alliance for Democracy in Mali-pau-African Party for Liberty, Solidarity and Justice (ADEMA)

3. Afro - Shirazi Party

4. Abeid Amani Karume

5. Tanganyika African National Union (TANU)

6. Political handbook of the world: 1998

7. Joseph M. Cuq

8. Chama Cha Mapinduzi (CCM)

9. Lodhi

10. Westerland

11. Nigerian National Democratic Party

12. Herbert Mackawoli

13. Action Party

14. Obafemi Owolowo

15. Northern Peoples Congress (NPC)

16. Saradoma Sekuto

17. Sir Ahamadu Bello

18. Adamolekun

19. Northern Elements Progressive Union (NEPU)

20. The History of Islam in Africa

21. Levtzion

22. Pauwels

23. Assimeng

24. The National Party of Nigeria (NPN)

25. Shehu Shjeguri

26. Olusegun Obasanjo

27. Parti Progressiste Nigerien-Rassemblement de democratique africain (PPN-RDA)

وی، در ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۴ در قانون اساسی کشور نظام دو حزبی پیش‌بینی شد و از ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ رسماً نظام چندحزبی پذیرفته شد (کورنون^{۱۶}، ص ۲۰۶؛ مائلی، ص ۱۵۶-۱۵۷، ۱۶۶-۱۶۷؛ حسیاست و جامعه در افریقای معاصر^{۱۷}، ص ۱۲۷). در ساحل عاج در ۱۳۲۳ ش / ۱۹۴۴ اتحادیه کشاورزی تشکیل شد و در ۱۳۲۵-۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۶-۱۹۴۷، پس از تشکیل مجلس، نخستین تشکیلات سیاسی در کشور به وجود آمد و اتحادیه کشاورزی به حزب دموکراتیک ساحل عاج^{۱۸} تغییر نام داد و بویگنی^{۱۹}، از مبارزان و استقلال‌طلبان، رهبری آن را بر عهده گرفت (دیوپ، ص ۷۵؛ الهی، ص ۱۵۸). پس از استقلال کشور در ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰، بویگنی به ریاست‌جمهوری رسید و نظام تک‌حزبی بر کشور حاکم شد (تامسون، ص ۱۲۲-۱۲۳). اما از اواسط دهه ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۰ اوضاع اقتصادی ساحل عاج رو به وخامت گذاشت و مردم شروع به اعتراض و اعتصاب کردند و خواستار ایجاد نظام چندحزبی شدند (کابا^{۲۰}، ص ۱۹۹). بویگنی تا زمان مرگش در ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳ رئیس‌جمهوری بود. پس از آن، نائارامیهایی سیاسی بر کشور حکمفرما شد، تا اینکه در ۱۳۸۲ ش / ۲۰۰۳ حکومت آشتی ملی شکل گرفت و نائارامیه‌ها تا حدودی کاهش یافت (همانجا؛ تامسون، ص ۱۲۴، ۱۲۶). در غنا نخست اتحادیه‌های تجاری قدرت گرفت و سپس حزب کنگره مردم غنا^{۲۱} تأسیس شد (سه سوره - کانال^{۲۲} و پواهن^{۲۳}، ص ۱۶۸-۱۶۹). در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ به کوشش مسلمانان، انجمن مسلمانان ساحل طلا^{۲۴} تأسیس شد، که برای بیداری مسلمانان تلاش می‌کرد. در ۱۳۳۳ ش / ۱۹۵۴ مسلمانان، حزب انجمن مسلمانان^{۲۵} را تأسیس کردند که برای پیشبرد امور مسلمانان می‌کوشید (هاینز، ص ۷۲). در دهه ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۰ قدرت در دست دولت متمرکز شده بود (تامسون، ص ۱۱۰) تا اینکه، پس از اجرای چندین مرحله برنامه تعدیل ساختاری، با پیروزی راولینگ^{۲۶} در انتخابات ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲، دموکراسی بر کشور حاکم شد (همان، ص ۱۹۲-۱۹۷).

۱۹۵۶ دو حزب دیگر، به نامهای بلوک عمل نیجری^۱ و اتحادیه دموکراتیک نیجر^۲، تأسیس شد (افریکانا، ص ۱۴۲۹). اتحادیه دموکراتیک نیجر بعدها به حزب سوابا^۳ (آزادی) تغییر نام داد. از این حزب عمدتاً اقوام هوسا پشتیبانی می‌کردند و پس از استقلال، رئیس‌جمهور، هامانی دیوری^۴، آن را غیرقانونی اعلام کرد (همانجا). در ۱۳۵۳ ش / ۱۹۷۴ انجمن اسلامی نیجر^۵، با هدف ایجاد وحدت در میان قبایل نیجری با سلیقه‌های متفاوت سیاسی، تأسیس گردید (هاینز، ص ۱۲۶). تکثر احزاب در نیجر تا زمان استقلال وجود داشت، ولی بلافاصله به نظام تک‌حزبی و نظامیگری تا ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ بدل شد. نخستین انتخابات با تعدد احزاب در ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳ برگزار گردید (سه افریکانا، ۱۴۳۱؛ حسیاست و جامعه در افریقای معاصر^۶، ص ۲۲۴). در سنگال، حزب سوسیالیست سنگال^۷ در ۱۳۱۴ ش / ۱۹۳۵ و حزب سوسیالیست فرانسه^۸ در ۱۳۲۴ ش / ۱۹۴۵ تأسیس شد، که به بیرون راندن استعمار از کشور انجامید (دیوپ^۹، ص ۷۲؛ الهی، ص ۱۷۴). پس از استقلال سنگال در ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰ و به ریاست جمهوری رسیدن لئوپولد سدار سنکور^{۱۰} در ۱۴ شهریور / ۵ سپتامبر همان سال، اتحادیه عناصر پیشرو^{۱۱} تا اسفند ۱۳۵۲ / مارس ۱۹۷۴ حزب حاکم در کشور بود. پس از آن، سدار سنکور کوشید چهره‌ای دموکراتیک به حکومت بدهد؛ از این‌رو، در مرداد ۱۳۵۳ / اوت ۱۹۷۴ حزب دموکراتیک سنگال^{۱۲}، و در مرداد ۱۳۵۵ / اوت ۱۹۷۶ دو حزب اتحادیه سوسیالیست دموکراتیک^{۱۳} و جامعه ملی دموکراتیک^{۱۴}، هر دو با مشی لیبرالی و دموکراتیک، تأسیس شد (الهی، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ حسیاست و جامعه در افریقای معاصر^{۱۵}، ص ۲۲۳). در گینه، حزب دموکراتیک گینه^{۱۶} در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ تشکیل شد. حزب با اتخاذ خط‌مشی سوسیالیستی و استقلال‌طلبانه، برای خودمختاری کشور تلاش نمود. در ۷ مهر ۱۳۳۵ / ۲۸ سپتامبر ۱۹۵۶ گینه به استقلال رسید. از ۱۳۳۷ تا ۱۳۶۳ ش / ۱۹۵۸-۱۹۸۴، احمد سکوتوره^{۱۷} تمام امور کشور را در اختیار داشت و هیچ‌گونه تحرک حزبی وجود نداشت. اما پس از مرگ

1. Bloc nigerien d'action

2. Union democratie nigerien

3. Savaba

4. Hamani Diori

5. Association islamique du Niger

6. Politics and society in contemporary Africa

7. Socialist Party of Senegal

8. French Socialist Party

9. Diop

10. Léopold Sédar Senghor

11. Alliance des forces du progrès/ Alliance of Progress Forces

13. Parti union socialist et démocratique

12. Parti démocratique sénégalais/ Senegalese Democratic Party

15. Parti démocratique du Guinée

14. Rassemblement national démocratique/ National Democratic Rally

16. Mariamae Cornevin

17. Democratic Party of Côte d'Ivoire (DPCI)

18. Félix Houphouët Boigny

19. Kaba

20. Convention People's Party of Ghana

21. Suret - Canale

22. Boahen

23. Gold Coast Muslim Association (GCMA)

24. Muslim Association Party (MAP)

25. Jerry John Rawlings

London: Europa Publications, 2003; Jeff Haynes, *Religion and politics in Africa*, Nairobi 1996; *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000; Lansiné Kaba, "Islam in West Africa: radicalism and the new ethic of disagreement, 1960-1990", in *ibid*; Lidwien Kapteijns, "Ethiopia and the Horn of Africa", in *ibid*; Ira M. Lapidus, *A history of Islamic societies*, Cambridge 1991; Abdulaziz Y. Lodhi and David Westerlund, "Tanzania", in *Islam outside the Arab world*, ed. David Westerlund and Ingvar Svanberg, Richmond: Curzon, 1999; *Political handbook of the world: 1998*, ed. Arthur S. Banks and Thomas C. Muller, New York: CSA Pubs. 1998; *Politics and society in contemporary Africa*, [by] Naomi Chazan *et al.*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 1999; Jean Suret-Canale and Albert Adu Bouhen, "West Africa: 1945-60", in *General history of Africa*, *ibid*; Alex Thomson, *An introduction to African politics*, London 2004.

/ محمد رضا شکیبا /

حزب (۲) - جزء

حزب اجتماعیون اعتدالیون، از نخستین احزاب سیاسی در ایران، در آغاز مشروطه. نامهای دیگر آن، «اعتدالی» و «اعتدالیون» بود. زمینه تشکیل این حزب، به فعالیت گروه میانه‌رو در دوره اول مجلس شورای ملی (۱۳۲۴-۱۳۲۶) بازمی‌گردد، ولی در عمل پیش از گشایش مجلس دوم، با هدف مقابله با اقدامات گروه تندرو (دموکراتها)، تشکیل شد [روزنامه] مجلس، سال ۴، ش ۲۳، ص ۱-۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۴۹-۱۳۵۸ ش، ج ۵، ص ۵۱؛ قس بهار، ج ۱، ص ۱۸؛ دهخوارقانی، ص ۳۴-۳۵، که پیدایش حزب را بعد از افتتاح مجلس دوم دانسته‌اند. از جمله اعضا و هواداران برجسته حزب، سید عبدالله بهبهانی*، سید محمد طباطبایی*، سردار محیی، محمد ولیخان سپه‌دار تنکابنی*، ناصرالملک* و عبدالحسین میرزا، از چهره‌های شاخص خاندان فرمانفرما*، بودند (برای فهرست کامل اسامی [به روزنامه] مجلس، سال ۴، ش ۶۵ و ۶۶، ص ۴؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۳۰؛ بهار، ج ۱، ص ۱۰۹). بهار (ج ۱، ص ۱۰) از محمد صادق طباطبایی، علی محمد دولت‌آبادی، علی‌اکبر دهخدا،*

توگو در ۷ فروردین ۱۳۳۹ / ۲۷ مارس ۱۹۶۰ به استقلال رسید. در این سال، انجمن جوانان مسلمان توگو^۱ تشکیل شد. در شهریور ۱۳۴۲ / سپتامبر ۱۹۶۳، اتحادیه مسلمانان توگو^۲ به وجود آمد که هدف اصلی آن مقابله با بدعت و صوفی‌گرایی و تقویت وحدت میان مسلمانان توگو و دیگر مسلمانان بود. در دی ۱۳۴۵ / ژانویه ۱۹۶۷ ژنرال ایادما^۳ به قدرت رسید و در ۲۲ اردیبهشت ۱۳۴۶ / ۱۲ مه ۱۹۶۷ فعالیت تمامی احزاب در توگو ممنوع شد. وی در ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹ حزب تجمع ملت توگو را، به منظور اتحاد و تقویت وحدت ملی توگو، تشکیل داد که تنها حزب حاکم بر کشور شد (اللهی، ص ۱۰۸). کتاب سال جهان اروپا ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۴۰۷۰-۴۰۷۲؛ کوک، ص ۲۸۵-۲۸۶، ۲۹۰-۲۹۱؛ نیز به توگو*، مسلمانان).

منابع: سیروس احمدی نوح‌دانی، فرهنگ و تمدن کشور مالی، مشهد ۱۳۸۴ ش؛ حسین اللهی، تاریخ آفریقا، [تهران] ۱۳۴۸ ش؛ حسین طائی صالحانی، نیجریه، تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۲ ش؛ ماریان کورنون، تاریخ معاصر آفریقا از جنگ دوم جهانی تا امروز، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ ژوزف کوک، مسلمانان آفریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد ۱۳۷۳ ش؛ محمود مسائی، جمهوری گینه، تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۲ ش؛ ایسینوئل مورس والروستین، استقلال آفریقا، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌پیک، تهران ۱۳۴۵ ش؛

Ladipo Adamolekun, *Politics and administration in Nigeria*, Ibadan 1986; *Africa South of the Sahara 1993*, 22nd ed., London: Europa Publications, 1992, s.v. "Tanzania: recent history" (by John Lonsdale); *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*, ed. Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates, [New York?]: Basic Civitas Books, 1999, s.vv. "Decolonization in Africa" (by Frederick Cooper), "Islamic fundamentalism" (by Abdullahi Ahmed An-Na'im), "Niger" (by Elizabeth Heath); Max Assimeng, *Religion and social change in West Africa: an introduction to the sociology of religion*, Accra 1989; Abdin Chande, "Radicalism and reform in East Africa", in *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels, Athens, Ohio: Ohio University Press, 2000; Mayhemout Diop, "Tropical and equatorial Africa under French, Portuguese and Spanish domination: 1935-45", in *General history of Africa*, vol. 8, ed. Ali A. Mazrui, California: Heinemann, Paris: Unesco, 1993; *The Europa world yearbook 2003*,

1. Association de la jeunesse musulmane de Togo

2. Union musulmane du Togo

3. Eyadéma

4. *The Europa world yearbook 2003*

حزب اجتماعیون اعتدالیون

قوام‌الدوله شکرالله‌خان و حاج‌آقای شیرازی به عنوان رهبران حزب نام برده است؛ ولی به گفته ملکزاده (همانجا)، مرتضی قلی‌خان نائینی در مجلس، رهبر حزب معرفی شد، گرچه رهبر واقعی آن محمدصادق طباطبایی بود. اعظام قدسی (ج ۱، ص ۲۶۹) نیز حاج‌آقای شیرازی را رهبر حزب خوانده است. آبراهامیان^۱ (ص ۱۰۵)، با توجه به ترکیب رهبری، حزب اجتماعیون اعتدالیون را نماینده اشراف زمین‌دار و طبقه متوسط سستی شمرده است. از تشکیلات اجتماعیون اعتدالیون اطلاعی در دست نیست. منصوره اتحادیه (۱۳۸۱ ش، ص ۳۴۲، ۳۴۶)، بر پایه برخی اسناد خانواده انصاری، قائل به وجود شعبه‌های فعال حزب در کرمان، اصفهان، تبریز، مشهد، مازندران، اراک و کرمانشاه است. نخستین مرامنامه حزب، که در هفت ماده منتشر شد، با انتقاد محمدامین رسول‌زاده^۲، نظریه‌پرداز دموکراتها، مواجه گردید. او با اعیان و اشراف خواندن اعضای حزب، به نام و طبقه اجتماعی حزب حمله کرد (رسول‌زاده، ص ۸۲-۶۵). در پاسخ به این انتقاد، مرامنامه مفصل حزب، با محورهایی چون عدالت، آزادی، اصلاحات، روابط خارجی و سیاست بین‌المللی، تعدیل میزان ارزاق، منع انحصار، دیانت، و اخلاق، در ۴۹ فصل منتشر شد (روزنامه [مجلس، سال ۲، ش ۸۴، ص ۳-۲، ش ۸۵، ص ۲؛ حزب اجتماعیون اعتدالیون، ص ۷۲-۷۰].

نشریه‌های انقلاب (ملکزاده، همانجا)، شوری (بهار، ج ۱، ص ۱۴) وقت، و مجلس (اتحادیه، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۴۰، ۳۴۲-۳۴۳) ترجمان (ارگان) حزب بودند. اجتماعیون اعتدالیون در مجلس دوم موفق به کسب برتری در قیاس با دیگر احزاب، به‌ویژه حزب دموکرات، شد. اجتماعیون اعتدالیون در مجلس دوم، ۳۶ عضو داشت و به‌سبب داشتن «روش ملایم‌تر» و مخالفت با «کشتن و از میان بردن مستبدان و اوتجاعیه»، روحانیان و اعیان و بیشتر نمایندگان مجلس، هوادار یا عضو این حزب شدند. ریاست وزرای سیهدار اعظم، محمدولی‌خان تنکابنی، و نایب‌السلطنگی ناصرالملک، دو تن از حامیان حزب اجتماعیون اعتدالیون، نیز دیگر عامل برتری حزب بود (ملکزاده، ج ۶ ص ۱۳۶۷؛ بهار، ج ۱، ص ۹؛ کسروی، ص ۱۵۴).

اجتماعیون اعتدالیون، در مقابل حزب دموکرات، با احزاب «اتفاق و ترقی» و «ترقی‌خواهان جنوب» ائتلاف کردند و «هیئت مؤتلفه» را تشکیل دادند (یحیی دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ایران، مجلس شورای ملی، جلسه ۲۲ صفر ۱۳۲۹ و جلسه ۲۳ صفر ۱۳۲۹؛ تقی‌زاده، ۱۳۳۶، ص ۶؛ نیز ← علی‌محمد دولت‌آبادی، ص ۱۰۷، ۱۰۹).

به گفته بهار (ج ۱، ص ۱۲-۱۴)، پس از انحلال مجلس دوم،

حزب اجتماعیون اعتدالیون به دو دسته «آزادی‌خواه» و «روحانی» تقسیم شد.

حزب اجتماعیون اعتدالیون در سومین دوره مجلس شورای ملی (۱۳۳۲-۱۳۳۴)، به‌رغم حضور دو عضو روحانی و برجسته خود، سیدمحمدصادق طباطبایی و سید علی‌محمد دولت‌آبادی، در مقابل حزب دموکرات در اقلیت قرار گرفت. در این دوره از مجلس، بسیاری از اعضای آن به احزاب دیگر پیوستند و برخی از اعضا نیز، چون علی‌اکبر دهخدا، اسدالله کردستانی، نصرت‌السلطان و محسن انصاری، که نماینده مجلس نبودند، از حزب اجتماعیون اعتدالیون کناره گرفتند. به نظر می‌رسد دلیل این امر، ضعف مبانی نظری، ضعف رهبری و انشعاباتی بود که پیش از مجلس سوم صورت گرفت. همچنین جدایی اعضای روحانی حزب، چون سیدحسن مدرس^۳، که رهبری حزب تازه تأسیس «هیأت علمیه» را در مجلس سوم به دست گرفت، در تضعیف حزب اجتماعیون اعتدالیون بی‌تأثیر نبود (اتحادیه، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۰۲، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۳).

با وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) و اشغال ایران، که مقارن با مجلس سوم بود، طرفین جنگ (متفقین و متحدین) کوشیدند تا حمایت نمایندگان مجلس را به دست آورند که در پی آن، به پیشنهاد کلردار آلمان، دموکراتها با اجتماعیون اعتدالیون به رهبری محمدصادق طباطبایی به نفع آلمان ائتلاف کردند (سپهر، ص ۴۷)، ولی این ائتلاف چندان نپایید (اتحادیه، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۶۲، ۱۷۹). در پی پیشروی روسها به تهران، دموکراتها و بسیاری از اجتماعیون اعتدالیون، به هواخواهی از متحدین (آلمان و متحدانش)، از تهران مهاجرت کردند و به‌سبب ضرورت جنگ، بار دیگر باهم ائتلاف کردند و دو حزب دموکرات و اجتماعیون اعتدالیون را منحل نمودند (بهار، ج ۱، ص ۲۳-۱۴). به‌رغم تلاش برخی از اعضای حزب، چون سیدمحمد اسلامبولچی و حاج محمدتقی بنگدار^۴، برای شرکت در انتخابات، در مجلس چهارم این حزب فعالیت نداشت (صادق، مجموعه ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶).

منابع: منصوره اتحادیه، احزاب سیاسی در مجلس سوم، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسن اعظام قدسی، خاطرات من، یا، روشن شدن تاریخ صد ساله، تهران ۱۳۴۹ ش؛ ایران، مجلس شورای ملی، «مذاکرات مجلس: دوره دوم تقنینیه»، روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران، ۲۰ شهریور ۱۳۲۵؛ محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران ۱۳۳۲-۱۳۴۳ ش؛ حسن تقی‌زاده، «دوره جلیله مشروطیت در ایران»، کساره، سال ۳، ش ۲۹، ۳۰، ۶ شوال ۱۳۳۶؛ همو، مقالات تقی‌زاده، چنانچ ایرج

اسلام‌گرای دانشجویی، که پایه‌گذاران حزب اسلامی نیز شناخته می‌شوند، عبارت بودند از: عبدالرحیم نیازی، مولوی حبیب‌الرحمان، سیف‌الدین نصرت‌یار، عبدالقادر توانا، غلام رسانی عطیش، سیدعبدالرحمان، گل محمدخان، گلبدین حکمتیار، حبیب‌الرحمان، محمد عمر، عبدالحییب حنائی، و خواجه محفوظ مسطور. آنان در ۱۳۴۸ ش نخستین حلقه دانشجویان مسلمان را پدید آوردند و عبدالرحیم نیازی (متوفی ۱۳۵۰ ش)، عملاً رهبری این گروه را در دست داشت. پس از آن پنج تن با عنوان شورای رهبری، مسئول تنظیم و ترتیب امور مبارزاتی دانشجویان شدند («اسلامی نهفت»، همان، ش ۱۲، ص ۳، ش ۱۳، ص ۳؛ حقجو، ص ۶۲). در ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ ش، میان جنبش اسلام‌گرایان شکاف ایجاد شد. آن دسته از جوانان مسلمان که مبارزه قهرآمیز با حکومت وقت افغانستان را در پیش گرفتند، «حزب اسلامی» نامیده شدند و گروهی که معتقد بودند آمادگی لازم را ندارند و ترجیح می‌دادند با شکیبایی و نفوذ در ارتش کودتا کنند، «جمعیت اسلامی» نام گرفتند. رهبر «حزب اسلامی» گلبدین حکمتیار و رهبر «جمعیت اسلامی» برهان‌الدین ربانی بود. در ۱۳۵۸ ش، انشعاب دیگری در حزب اسلامی رخ داد و مولوی یونس خالص، با جدا شدن از حکمتیار، حزب دیگری را با همین نام (حزب اسلامی افغانستان) ایجاد کرد (روا، ۱۹۸۵، ص ۱۰۵).

ساختار و مرامنامه حزب اسلامی افغانستان، امیر از حیث تشکیلاتی، بالاترین مقام حزب است که اعضای شورای اجراییه و مرکزی، هر چهار سال یکبار او را انتخاب می‌کنند. او موظف است در مراعات حدود و احکام و مستحبات شرعی دقیق باشد، از ایجاد دسته‌بندی‌های غیرمجاز خودداری کند، در مورد اعضای حزب معلومات کافی و مفصل و موثق به‌دست آورد و اعتراضات و شکایات و انتقادات اعضای حزب را با دقت بشنود (حزب اسلامی افغانستان، ص ۱۰۵-۱۱۰). شورای اجراییه امور اجرایی را در دست دارد. انتخابات داخلی حزب هر چهار سال یکبار صورت می‌گیرد و افراد جذب شده باید یک دوره آزمایشی را بگذرانند و با دقت درباره آنان تحقیق شود (مارسدن^۲، ص ۳۱).

باتوجه به زمینه‌ها و اوضاع اجتماعی و سیاسی، مقاصد حزب اسلامی در پاسخ به نیاز زمان و در واکنش به جریان ضددینی در افغانستان و با هدف کارآمد نشان دادن اسلام، مجموعاً در پنج فصل و ۱۱۰ ماده تدوین گردید (س.مجله افغان جهاد، سال ۱، ش ۳، جدی - حوت، ۱۳۶۶، ص ۳۴-۴۲). طبق مرامنامه حزب، قرآن و احادیث نبوی، نخستین مرجع

اشار: «کشف‌النظم»، تهران ۱۳۴۹-۱۳۵۸ ش؛ حزب اجتماعيون اعتداليون، دستور مشروح ملكي، يا، مرامنامه حزب اجتماعيون اعتداليون، [پي‌چا، پي‌تا.]: علي محمد دولت‌آبادي، خاطرات سيدعلي محمد دولت‌آبادي: ليدر اعتداليون، تهران ۱۳۶۲ ش؛ يحيى دولت‌آبادي، حيات يحيى، تهران ۱۳۶۲ ش؛ رضا دهخوارقاني، وقايع ناصري، و توضيح مرام: دو رساله خطي، [تهران] ۱۳۵۶ ش؛ محمدامين رسول‌زاده، انتقاد فرقه اعتداليون، يا، اجتماعيون - اعتداليون، در مرامنامه‌ها و نظام‌نامه‌هاي احزاب سياسي ايران در دوره دوم مجلس شورای ملي، به‌کوشش منصوره اتحاديه (نظام‌ماني)، تهران: نشر تاريخ ايران، ۱۳۶۱ ش؛ [روزنامه] مجلس، سال ۴، ش ۲۳، ۲۶ شوال ۱۳۲۸، ش ۶۵ و ۶۶، غره ربيع‌الاول ۱۳۲۹، ش ۸۴، ۲۷ ربيع‌الآخر ۱۳۲۹، ش ۸۵، غره جمادى‌الاولی ۱۳۲۹؛ احمدعلي سهر، ايران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۸-۱۹۱۴، تهران ۱۳۳۶ ش؛ صادق صادق، خاطرات و اسناد مشاورالدوله صادق، چاپ ايرج افشار، تهران ۱۳۶۱-۱۳۷۴ ش؛ احمد كسروی، تاريخ هيچده ساله آذربايجان، تهران ۱۳۷۸ ش؛ مهدي ملكزاده، تاريخ انقلاب مشروطيت ايران، تهران ۱۳۶۳ ش؛

Ervand Abruhamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983.

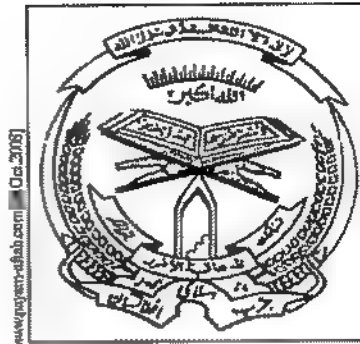
/ مریم جواهری /

حزب اراده‌ملي ← طباطبائي، سيدعبدالله

حزب اسلامی افغانستان، حزب اسلام‌گرای افغانستان، به‌رهبری گلبدین حکمتیار. قانون اساسی مصوب ۱۳۴۳ ش افغانستان، از طريق آزادی احزاب و مطبوعات و تشکیل اجتماعات، فضای مناسبی برای رشد جریانها و احزاب سیاسی به‌وجود آورد و از این تاریخ، احزاب چپ و راست در صحنه سیاست و اجتماع کشور، به‌ویژه در کابل، به‌وجود آمدند (اسعدی، ج ۱، ص ۸۴).

در چنین اوضاعی، فشار ناشی از سلطه درازمدت خاندان محمدزائی کاهش یافت و باعث شد در افغانستان، به‌ویژه در میان دانشگاهیان، احزاب مارکسیستی شکل گیرد (فایق، ص ۲۲-۲۳). در کابل، ظهور گروه‌های چپ با واکنش برخی از استادان دانشگاهی فارغ‌التحصیل‌الازهر مصر (نظیر غلام محمد نیازی و صیغه‌الله مجددي) و دانشجویان مواجه شد. یکی از این دانشجویان گلبدین حکمتیار بود که همراه با دانشجویان دیگر در قالب «سازمان جوانان مسلمان»، با انتشار «شب‌نامه جهاد» در ۱۳۴۴ ش، مواضع خویش را در مخالفت با جریان‌های کمونیستی اعلام کردند («اسلامی نهفت»، میثاق ایتار، ش ۱۲، ص ۳؛ روا، ۱۹۸۵، ص ۹۵-۹۷). نخستین مؤسسان جریان

قوانین‌اند و در مسائل شرعی مطابق فقه حنفی عمل خواهد شد (همان، ص ۳۴). در زمینه سیاست خارجی، حزب اسلامی مبارزه یکسان با استعمار شرق و غرب را



نشان حزب اسلامی افغانستان

وظیفه اساسی ملت‌ها می‌داند و به منظور پایان بخشیدن به آن، نیروها و امکانات موجود خود را به کار می‌برد (همان، ص ۴۰). فعالیت‌ها. حلقه جوانان مسلمان در دهه ۱۳۵۰ ش، در دوره‌ای به نام دموکراسی، نظر بسیاری از دانشگاهیان را به خود جلب کرد، به طوری که در انتخابات اتحادیه دانشجویان در ۱۳۵۴ ش، بیش از دو سوم آرا را به دست آورد (جنگ در افغانستان، ص ۱۱۰؛ «اسلامی نهفت»، همان، ش ۲۰، ص ۴). این دستاورد برای جوانان مسلمان که همواره با نیروهای چپ افراطی در دانشگاه کابل درگیری داشتند، اهمیت بسیاری داشت. در درگیری جناح‌های چپ در ۳۰ خرداد ۱۳۵۱ با مانوئیست‌های گروه شعله جاوید، ۲۴ تن مجروح شدند و یک نفر به قتل رسید («اسلامی نهفت»، همان، ش ۲۴، ص ۳؛ جنگ در افغانستان، همانجا). به دنبال آن، دولت وقت افغانستان که تن از رهبران جوانان مسلمان، از جمله محمد عمر، سیف‌الدین نصرتیار و گلبدین حکمتیار، را دستگیر و به یک سال و نیم حبس محکوم کرد («اسلامی نهفت»، همان، ش ۲۵، ص ۱؛ عظیمی، ج ۱، ص ۱۰۹). کودتای ۱۳۵۲ ش محمد داوود، که با حمایت جناح پرچم صورت گرفت، بیش از پیش سوءظن اسلام‌گرایان را برانگیخت. عبدالرحمان نیازی و برهان‌الدین ربانی، از رهبران جنبش، به عنوان آخرین تلاش به داوودخان*، رئیس‌جمهوری افغانستان، روی آوردند و پیشنهاد کردند که در ازای قطع رابطه با کمونیست‌ها، از او حمایت نمایند (روا، ۱۹۸۵، ص ۱۰۱). اما داوودخان به این پیشنهاد وقتی نهاد و حتی قصد جان آنان و همفکرانشان را نمود. غلام محمد نیازی*، استاد دانشکده الهیات، دستگیر شد اما برهان‌الدین ربانی، گلبدین حکمتیار و احمدشاه مسعود* موفق شدند به پاکستان فرار کنند (فرهنگ، ج ۲، ص ۲۳). این گروه مورد توجه مقامات پاکستانی قرار گرفتند و ذوالفقار علی بوتو*، نخست‌وزیر وقت آن کشور، در ۱۳۵۴ ش از آنان پشتیبانی نمود (احمدرشید، ص ۱۲-۱۳). بعد

از کودتای کمونیستی در ۱۳۵۷ ش در کابل و سپس مهاجرت وسیع مردم افغانستان به پاکستان، حزب اسلامی و دیگر احزاب مبارز موقعیت مناسبی به دست آوردند. آنان در این زمان اعضای خود را از میان اتبوه آوارگان برگزیدند (به کوردووز^۱ و هریسون^۲، ص ۷۰؛ خسروشاهی، ص ۱۸). از سوی دیگر، سیاست دولت پاکستان مبنی بر اینکه مجاهدان برای ادامه فعالیت و جهاد تنها از طریق یکی از احزاب مستقر در پاکستان می‌توانند اسلحه و کمک دریافت کنند، باعث شد، خواه ناخواه، آوارگان به عضویت یکی از احزاب افغانی مطرح در پاکستان درآیند. حزب اسلامی حکمتیار، که از مجاهدان پشتیبانی می‌کرد و با حزب جماعت اسلامی پاکستان و دیگر احزاب این کشور نیز مناسباتی داشت، برای جذب نیرو از امکانات بیشتری برخوردار گردید و در عین حال تمایل داشت تا افراد تندرو و جوانانی با تحصیلات عالی، به ویژه تحصیلات فنی، را جذب نماید (مارسدن، ص ۳۱، ۳۴). اما چون حزب اسلامی اساساً نماینده بخشی از غل‌زایی‌های پشتون* به‌شمار می‌آمد، به لحاظ اجتماعی پایگاه مردمی آن محدود می‌شد (صیقل، ص ۵۰)؛ بنابراین، نتوانست به صورت حزیی فراگیر دیگر شاخه‌های اقوام پشتون یا سایر اقوام را دربرگیرد. با این حال، طرفدارانی در کنگرهار، کُتْز، بغلان (مارسدن، ص ۳۳-۳۴)، قندهار، زابل، هیلمند و فراه به دست آورد (یوسف و ادکین^۳، ص ۱۲۷). به علاوه، هواداران غیرپشتون در شمال شرقی کشور از جمله گروه‌هایی از نایجیکان (مانند فرید در کوهستان، و نهفت‌یار در بغلان)، اقوام حاشیه‌نشین مانند بلوچ‌های فارسی‌زبان در اطراف کشم به سرکردگی عبدالودود و گروهی از ازبک‌های مهاجر را نیز جذب نمود (روا، ۱۳۷۰ ش، ص ۳۳۸).

از جمله مسائلی که حزب اسلامی افغانستان با آن روبه‌رو شد، درگیری با دیگر گروه‌های مجاهدان بود که نمونه‌ای از آن در ۱۳۶۸ ش در تنگه قرخار در تخار رخ داد و در آن سیدجمال (از اعضای حزب اسلامی)، ۳۶ تن از افراد احمدشاه مسعود، از جمله هفت تن از مقامات ارشد و دوستان صمیمی وی، را به قتل رسانید. احمدشاه مسعود نیز سیدجمال و برادرش و دو مجاهد دیگر حزب اسلامی را به‌دار آویخت (یوسف و ادکین، ص ۱۴۵).

حزب اسلامی در برابر حکومت دست‌نشانده کمونیستی در کابل و حامی آن (اتحاد جماهیر شوروی سابق)، موضع سرسختانه‌ای داشت و در دوره حاکمیت آن نظام، بین نیروهای حزب اسلامی و قوای متحد شوروی و افغان درگیریهایی

صیقل، ص ۵۴؛ عظیمی، ج ۲، ص ۶۲۴-۶۲۳ و سیصد هزار تن از اهالی کابل نیز وادار به ترک خانه و کاشانه خود گردیدند (مارسدن، ص ۴۰).

حزب اسلامی در این مدت به شدت تحت تأثیر حوادث نظامی و سیاسی قرار داشت. این حزب به سرعت موضع سیاسی و نظامی خویش را تغییر داد و به نفع گروهها و ائتلافهای دیگر، وارد عمل شد. حزب اسلامی، در اوان پیروزی مجاهدین، با بهانه قرار دادن حضور شبه نظامیان وابسته به جنبش ملی اسلامی شمال، به رهبری ژنرال دوستم در کابل، از مشارکت در دولت مجاهدین اجتناب ورزید، ولی دیری نپایید که در دی ۱۳۷۲ در یک شورای هماهنگی با جنبش ملی اسلامی شمال و حزب وحدت اسلامی و جبهه نجات ملی، ائتلاف شکل گرفت و اقدام به عملیات نظامی بر ضد حاکمان کابل نمود (عظیمی، ج ۲، ص ۶۳۳؛ صیقل، ص ۵۴).

در ۱۳۷۳ ش، وجود اوضاع بحرانی در کابل و دیگر مناطق افغانستان، زمینه را برای ظهور گروه جدید طالبان* در عرصه سیاسی و نظامی افغانستان فراهم آورد (احمد رشید، ص ۳۴). حلف حزب اسلامی و سپس حزب وحدت اسلامی از جنوب و مغرب کابل به دست طالبان و رویارویی آنان در برابر حکومت کابل، باعث شد تا حاکمان این شهر به جانب حزب اسلامی گرایش پیدا کنند و از آنها کمک بخواهند. این امر موجب شد تا در ۶ بهمن ۱۳۷۴ رهبر حزب اسلامی مقام نخست‌وزیری را، که دولت کابل پیشنهاد کرده بود، برعهده گیرد و نه وزارتخانه نیز به این حزب اختصاص یافت (به همان، ص ۴۶؛ پهلوان، ص ۴۹۰). تا دی ۱۳۷۵، که طالبان بر کابل تسلط یافتند، قدرت در دست حزب اسلامی بود و در هنگام آخرین حمله طالبان به کابل، فرماندهان حزب اسلامی حکمتیار یکی پس از دیگری تسلیم طالبان شدند. نیروهای احمدشاه مسعود نیز نتوانستند مقاومت کنند (صیقل، ص ۶۵-۶۶) و بنابراین رهبران حزب اسلامی به طرف بغلان و کنز در شمال کشور گریختند (مبارز، ص ۱۰۰).

مناسبات خارجی، رهبران اسلامی که در اواسط دهه ۱۳۵۰ ش به پاکستان پناه برده بودند، با استقبال ذوالفقار علی بوتو، نخست‌وزیر وقت آن کشور، روبه‌رو شدند و حزب جماعت اسلامی* پاکستان به رهبری ابوالاعلی مودودی* و نیز جامعه روحانیت پاکستان به رهبری مولانا مفتی محمود از آنان حمایت کردند (فرهنگ، ج ۲، ص ۲۳-۲۴؛ اسعدی، ج ۱، ص ۹۰؛ مارسدن، ص ۲۸-۲۹).

بعد از اشغال افغانستان به دست قشون روسیه در ۱۳۵۸ ش، روابط حزب اسلامی با پاکستان عمیق‌تر شد. اشغال این کشور برای پاکستان فرصتی استثنایی بود تا با ایجاد جبهه‌ای اسلامی

شدیدی به وقوع بپیوست، اما حمایت وسیع نظامی پاکستان و کشورهای عربی و غربی از مجاهدان، موجب گسترش و استمرار آن شد. در طول دوره‌ای به نام جهاد، حزب اسلامی از حیث دسته‌بندی سیاسی، در صف گروههای ائتلاف هفت‌گانه پیشاور (از جمله حزب اسلامی خالص، جمعیت اسلامی ربانی و اتحاد اسلامی سیاف) قرار داشت و، در ظاهر، هرگونه مصالحه سیاسی و از جمله مذاکرات ژنو را رد می‌نمود. از نظر نظامی نیز روش خاص خود را در پیش گرفت و به‌جز درگیریهای مستقیم، به ائتلاف و اتحاد با عناصری از درون حاکمیت روی آورد، از جمله در کودتای ژنرال شهناز تنی، وزیر دفاع دولت نجیب‌الله، همکاری کرد (عظیمی، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۰۶).

ژنرال تنی و همکارانش، پس از برقراری رابطه مخفیانه با حزب اسلامی (حکمتیار، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۲-۵۴) به منظور تصاحب قدرت، در ۱۶ اسفند ۱۳۶۸ مناطق مهم کابل، از جمله ارگ، را به شدت بمباران کردند و نیروهای آنها در ارتش نیز دست به اقداماتی زدند، ولی با عملیات نیروهای وفادار به رئیس‌جمهوری (نجیب‌الله)، به‌ویژه افراد وابسته به وزارت امنیت، کودتای آنان ناکام ماند و ژنرال تنی و دستیارانش به پاکستان گریختند (عظیمی، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۲۰). بعداً گفته شد که عربستان سعودی، برای حمایت از این اقدام حزب اسلامی، در اسفند ۱۳۶۸ یکصد میلیون دلار در اختیار حزب اسلامی حکمتیار قرار داده بود (به احمد رشید، ص ۱۹۸).

سرانجام، حکومت کمونیستی کابل از درون فروپاشید و هریک از رهبران و ارکان آن در پی ائتلاف با مجاهدین برآمدند. سران پشتون جناح خلق (همچون ژنرال رفیع، معاون رئیس‌جمهوری؛ ژنرال اسلم وطن‌جار، وزیر دفاع؛ راز محمد پکتین، وزیر داخله؛ و اسدالله پیام) از کسانی بودند که با حزب اسلامی کنار آمدند و راه ورود مجاهدان حزب اسلامی را به کابل باز کردند (عظیمی، ج ۲، ص ۵۶۸-۵۶۹) و مشترکاً ارگ، صدارت (نخست‌وزیری)، وزارت داخله، وزارت خارجه و دیگر مراکز مهم کابل را اشغال نمودند (حکمتیار، ۱۳۷۹ ش، ص ۷۸). ورود نیروهای حزب اسلامی به کابل موجب شد تا نیروهای حکومت که به احمدشاه مسعود تمایل داشتند، به مقابله با آنان بپردازند. حکمتیار در ۱۰ اردیبهشت ۱۳۷۱ شکست خورد و در اطراف کابل مستقر شد (عظیمی، ج ۲، ص ۵۹۷). نیروهای حزب اسلامی در پنج جنگ بزرگ و خونین که در کابل روی داد، به نحوی شرکت داشتند. در همین جنگها نیمی از شهر کابل ویران گشت و هزاران تن از مردم این شهر کشته و مجروح شدند (مبارز، ص ۱۱۲، ۱۱۹؛

از پاکستان تا آسیای مرکزی، در مقابل هند بایستد (مارسدن، ص ۲۹). برای نیل به این هدف، هفت اردوگاه نظامی در پاکستان تأسیس شد که در آنها افغانها آموزش نظامی می‌دیدند (کورددوز و هریسون، ص ۱۷۱). سازمان اطلاعاتی ارتش پاکستان به طور مستقیم در جنگ وارد شد و ژنرال اختر محمد، رئیس عمومی این سازمان، و مشاورانش سعی کردند تا نیروهای مقاومت را به نیروهای جنگی مؤثری تبدیل کنند (همان، ص ۱۷۰). عربستان سعودی نیز در دهه ۱۳۶۰ ش، چهار میلیارد دلار به مجاهدان افغان مستقر در پاکستان مساعدت نمود (احمد رشید، ص ۱۹۷).

دلیل دیگر حمایت وسیع پاکستان از حزب اسلامی در طول دوره جهاد و مقاومت، اعتقاد و موافقت حزب اسلامی با طرح تشکیل فدراسیونی از کشورهای اسلامی منطقه، شامل پاکستان و افغانستان، بود. این حزب عقیده داشت که این کشورها نه تنها در قالب پیمان سیاسی و نظامی بلکه به صورت اتحادیه‌ای اقتصادی می‌توانند متحد شوند (کریاب، مصاحبه مورخ ۲ آبان ۱۳۶۷). از طرفی، ضیاءالحق تمایل داشت، در مرحله بعدی، آسیای مرکزی و کشمیر نیز در فدراسیون مذکور عضو شوند (کورددوز و هریسون، ص ۱۷۳). به هر حال، تمایل حزب اسلامی برای تشکیل فدراسیون و تأکید مقامات پاکستانی بر گسترش آن تا آسیای مرکزی، اگر از سویی موجب گرمی مناسبات پاکستان و حزب اسلامی گردید، از سوی دیگر چهره این حزب را حداقل در نزد شماری از افغانها مخدوش ساخت، زیرا آنان این طرح را نافی هویت ملی افغانستان می‌دانستند (مبارز، ص ۱۷۱).

این سیاست دوگانه تا پیروزی مجاهدان در کابل و هنگامی که غرب و آمریکا، افغانستان را به فراموشی سپردند، ادامه یافت. پس از آن سیاست حزب اسلامی به تدریج به سوی ایران گرایید. وقتی احمدشاه مسعود در کابل با شیعیان هزاره درگیر شد، حکمتیار، رقیب او، پیش از پیش به ایران نزدیک شد (احدی^۱، ص ۱۲۴) تا جایی که پس از شرکت در اجلاس بهمن ۱۳۷۵ تهران، در ایران اقامت گزیده و پس از اجلاس بن در ۱۳۸۰ ش / ۲۰۰۱، که به تشکیل حکومتی تحت ریاست حامد کرزی در کابل منتهی شد و نیز ورود نیروهای ائتلاف آمریکا و انگلیس و شماری دیگر از کشورهای اروپایی به افغانستان، حکمتیار نتایج اجلاس مذکور و حضور نیروهای خارجی در افغانستان را به شدت محکوم کرد و تلویحاً به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز، به سبب تأیید اجلاس بن و به رسمیت شناختن دولت موقت افغانستان، انتقاد نمود و خاک

ایران را ترک کرد (حکمتیار، ۱۴۲۲، ص ۱۴ میثاق ایشان، سال ۵، ش ۵۸، ذیقعد ۱۴۲۲، ص ۸). در همین سال در زمان حمله نیروهای آمریکایی به منطقه کوهستانی توره‌بوره در شرق افغانستان، حکمتیار، رهبر القاعده را از این منطقه فراری داد و متعاقب آن، دولت آمریکا، حزب اسلامی را در زمره سازمانهای تروریستی قرار داد و داراییهایش در این کشور توقیف شد. پس از آن حکمتیار، ضمن تمجید از حملات طالبان به نیروهای ائتلاف به رهبری آمریکا، با آنها اعلام جنگ کرد و اظهار داشت که در حال حاضر، گروههای مختلف افغان باید اختلافاتشان را کنار بگذارند و مانند دوران مبارزه با روسها، در برابر حمله آمریکا به پاخیزند. دولت افغانستان نخستین بار در ۱۷ آبان ۱۳۸۵ / ۷ نوامبر ۲۰۰۶ از رهبر حزب اسلامی، که گفته می‌شود در پاکستان متواری است، خواسته است که به برقراری صلح و امنیت در افغانستان کمک کند، اما رهبر حزب اسلامی افغانستان، بارها اعلام کرده است، زمانی مذاکرات صلح با دولت افغانستان را آغاز می‌کند که نیروهای خارجی خاک این کشور را ترک کرده باشند (سیاوش، ۲۰۰۹).

منابع: مرتضی اسعدی، جهان اسلام، تهران ۱۳۶۶-۱۳۶۹ ش، اسلامی نهضت‌دوری زوری، میثاق ایشان، سال ۵، ش ۱۲-۱۳ (ربیع‌الاول ۱۴۲۲)، ش ۲۰ (ربیع‌الأخر ۱۴۲۲)، ش ۲۴ (جمادی‌الاولی ۱۴۲۲)، ش ۲۵ (جمادی‌الثانی ۱۴۲۲)، چنگیز پهلوان، افغانستان: عصر مجاهدین و برآمدن طالبان، تهران ۱۳۷۷ ش، جنگ در افغانستان، نوشته پیکف و دیگران، ترجمه عزیز آریانفر، پیشاور: نگاه انتشارات میرنده، ۲۰۰۳، حزب اسلامی افغانستان، مسئولیت‌های عضو، [پیشاور؟، بی‌تا]، میر آقا حقجو، افغانستان و مداخلات خارجی، قم ۱۳۸۰ ش، گلبدین حکمتیار، دسایس پنهان چهره‌های عریان، تهران ۱۳۷۹ ش، همو، «مصاحبه تلفنی برادر حکمتیار، امیر حزب اسلامی افغانستان با روزنامه معتبر جمهوری اسلامی ایران»، میثاق ایشان، سال ۵، ش ۲۹ (شوال ۱۴۲۲)، هادی خسروشاهی، نهضت‌های اسلامی افغانستان، تهران ۱۳۷۰ ش، البویه روا، نقش گروههای نظامی، مذهبی و سیاسی در افغانستان، در مجموعه مقالات دومین سمینار افغانستان، ۱۰-۱۲ مهر ۱۳۶۸، تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰ ش؛ بکنش سیاوش، «صدای گام‌های گلبدین حکمتیار»، Washington Prism, Retrieved Jan. 19, 2009, from <http://www.washingtonprism.org/showarticle.cfm?id=950>;

امین صیقل، دولت ریائی: ۱۹۹۶-۱۹۹۲، در افغانستان، طالبان و سیاستهای جهانی، گردآوری ویلیام میلی، ترجمه هیلانفار سحوق، مشهد: ترانه، ۱۳۷۷ ش؛ محمدنبی عطیمی، اردو و سیاست: در سه دهه اخیر افغانستان، پیشاور ۱۳۷۸ ش؛ غوث‌القدس لایق، رازی که نمی‌خواستیم افشا گردد، پیشاور ۱۳۷۹ ش؛ میرمحمد صلیب فرهنگ،

شیعیان خدا و رسول او و نیز شیعیان علی معنا کرده و غالب بودن آنها را عبارت از علو آنها نسبت به دیگر پندگان خدا دانسته است (به حکایتی، ج ۱، ص ۲۴۶).

در آیه ۲۲ سوره مجادله کسانی مصداق حزب‌الله معرفی شده‌اند که با دشمنان خدا و رسول او، هر چند از نزدیکانشان باشند، دوستی نمی‌ورزند. در این آیه بر این نکته تأکید شده است که خدا ایمان را بر قلبهایشان حک کرده و با روحی از جانب خود تأییدشان نموده و جزای آنها را بهشت قرار داده است. به گفته طباطبائی (ذیل آیه)، دلیل تکرار حزب‌الله، به جای به کار بردن ضمیر، در این آیه این است که سخن جنبه مثل لشکریان و اولیای خدا دانسته و از قول زجاج آن را به معنای برگزیدگان خدا آورده است. به نوشته طباطبائی (همانجا)، تعبیر از مؤمنان به حزب‌الله و وصف آنها به فلاح، نوعی شرف بخشیدن به آنان از سوی خداوند است. نقطه مقابل حزب‌الله در قرآن کریم، حزب‌الشیطان است که در آیات ۱۴ تا ۱۹ سوره سجاده و صفهایی درباره آنها آمده است. در این آیات حزب‌الشیطان قومی‌اند که مفسوین خدا را به دوستی گرفته‌اند و به دروغ بر مؤمن بودن خود سوگند یاد می‌کنند. دامنه دروغگویی آنها تا آنجاست که حتی در قیامت هم سوگند دروغ می‌خورند و با این حال می‌پندارند که حق با آنهاست. آنان کسانی هستند که شیطان بر آنها غلبه کرده و خدا را از یاد آنها برده است.

در احادیث نیز حزب‌الله مورد اشاره و تفسیر قرار گرفته است. پیامبر اکرم حزب علی را حزب خود و حزب خود را حزب‌الله شمرده (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۰) و همین تعبیر را در مورد اهل بیت خود نیز به کار برده است (به همان، ج ۱، ص ۲۹۲). پیامبر اکرم در شمارش خصال علی علیه‌السلام فرمود علی دارای خصلی است که اگر یکی از آنها در کسی باشد همین فضیلت برای وی کافی است؛ از جمله اینکه حزب علی علیه‌السلام حزب خداست و حزب دشمنان وی حزب‌الشیطان (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۹۶). پیامبر همچنان علی علیه‌السلام را ملاک شناخت حزب‌الله پس از خود ذکر کرده است (همو، ۱۴۱۷، ص ۴۵۰، ۵۸۳). علی علیه‌السلام نیز، پس از توصیفی مفصل از سیمای متافان، آنان را با استناد به قرآن، مصداق حزب‌الشیطان شمرده (به نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۴) و در مقابل، صفاتی همچون به جا آوردن واجبات و شکیبایی در این راه، شب زنده‌داری، ساده‌زیستی، بی‌قراری از بیم حسابرسی خدا، یاد مداوم خدا و آمزش‌خواهی از گناهان را از جمله ویژگیهای حزب‌الله دانسته است (همان، خطبه ۴۵). امام حسن علیه‌السلام، پس از بیعت مردم با وی،

افغانستان در پنج قرن اخیر، قم ۱۳۷۲، ش؛ عبدالغیر کریم، ونس امور سیاسی حزب اسلامی افغانستان در پیشاور، مصالحه با وادیو مدای انقلاب اسلامی افغانستان، ۲ آبان ۱۳۶۷؛ دیه‌کو کوردوز و سلیم س. هرسون، پشت پرده افغانستان، ترجمه اسدالله شفیعی، تهران ۱۳۷۹، ش؛ عبدالحمید مبارز، حقایق و تحلیل وقایع سیاسی افغانستان، ۱۹۷۳-۱۹۹۹، م، از سقوط سلطنت تا ظهور و اجزات طالبان، پیشاور ۱۳۷۸، ش؛ محمديوسف و مارک ادکین، فاجعه قرن ما، تلک خرس: شکست روس (انکشافات نکانه‌هنده، حقایق ناگفته و رازهای پشت پرده مقاومت افغانستان)، ترجمه نثار احمد (صد)، [بی‌جا، بی‌تا].

Anwar-ul-haq Ahady, "Saudi Arabia, Iran and the conflict in Afghanistan", in *Afghanistan and the Taliban: the rebirth of fundamentalism?*, ed. William Maley, New Delhi: Penguin Books, 2001; Ahmed Rashid, *Taliban: Islam, oil and the new great game in Central Asia*, London 2000; Peter Marsden, *The Taliban: war, religion and the new order in Afghanistan*, London 1998; Olivier Roy, *L'Afghanistan: islam et modernité politique*, Paris 1985.

/ گروه اسلام معاصر /

حزب اسلامی مالزی ← پاس

حزب‌الله (۱)، تعبیری قرآنی در اشاره به پیروان دین حق. حزب‌الله، به معنای گروه متشکل منسوب به خدا، در مقابل حزب‌الشیطان، سه بار در قرآن کریم ذکر شده است (به مائده: ۵۶، یکبار؛ مجادله: ۲۲، دو بار). حزب در لغت معانی گوناگونی دارد، از جمله یاران هم عقیده و تحت امر یک فرد، گروهی که دارای یک هدف باشند، طایفه، ورد و ذکر، جماعت، و مردم (خلیل بن احمد؛ ابن منظور، ذیل «حزب»). راغب اصفهانی (ذیل «حزب») «شردگی» را نیز در معنای آن لحاظ کرده است.

حزب‌الله در آیه ۵۶ سوره مائده به معنای ای تفسیر شده که با معنای لغوی آن در پیوند است، از جمله لشکر خدا، اولیای خدا، شیعه خدا و یاران خدا. به گفته اخفش (متوفی ۲۲۰ یا ۲۲۱)، حزب‌الله کسانی‌اند که به دین خدا در آمده‌اند و از او اطاعت می‌کنند و خدا نیز یارشان می‌کند (به طبری؛ فخررازی، ذیل آیه؛ نیز به طوسی، التبیان، ذیل آیه). طباطبائی عبارت «فَأَرْحَبَ اللَّهُ هُمُ الْغَالِبُونَ» را در این آیه به مثابه کبرایی می‌داند که در موضع نتیجه قرار گرفته است و بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: کسی که ولایت خدا و رسول او و مؤمنان را بپذیرد غالب است، زیرا از حزب‌الله است و حزب‌الله هم همواره غالب است (ذیل آیه). ابن عباس مراد از حزب‌الله را در این آیه

خود را مصداق حزب الله معرفی کرد (مفید، ۱۴۰۳، ص ۳۴۹؛ طوسی، الامالی، ص ۱۲۱، ۶۹۱). امام حسین علیه السلام نیز وقتی به درخواست معاویه لب به سخن گشود خود را مصداق حزب الله خواند (احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۲). حضرت زینب علیها السلام، پس از واقعه کربلا در معرفی شهدای کربلا، آنان را حزب الله خواند که به دست حزب الشیطان کشته شده‌اند (ابن طاووس، ص ۱۰۸). امام صادق علیه السلام، در تعلیم زیارت امام حسین علیه السلام به مخاطب خود آموخت که در وقت زیارت، به امام حسین گفته شود که شما از حزب الله و حزب رسول خدا و حزب اهل بیت رسول خدا هستید (ابن قولویه، ص ۲۵۶). امام صادق علیه السلام خود و یاران خود را نیز حزب الله معرفی کرده است (مجلسی، ج ۴، ص ۲۵). بنابر روایتی از امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه ۲۴۹ سوره بقره، طالوت* به سرمازانش خبر داد که آنها به وسیله نهر آب امتحان خواهند شد و هر کس پیش از یک کف دست از آب آن نهر بنوشد از حزب الله نیست (قمی، ج ۱، ص ۸۲-۸۳). از دیگر مصداق حزب الله که در احادیث آمده اوست قرنیه* است (سهمی، ص ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۶). همچنین از قبول پیامبر اکرم نقل شده است که هر کس سوره مجادله را بخواند در روز قیامت از زمره حزب الله به شمار خواهد آمد (فضل بن حسن طبرسی، ج ۹، ص ۳۶۹).

منابع: علاء بن قرقان، ابن بابویه، الامالی، قم ۱۴۱۷ هجری، ص ۱۲۱۷. همو، ص ۱۲۴۲. همو، کتاب النخصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن طاووس، مقتل الحسين علیه السلام، المسمی بالهوف فی قتلی بالطغوف، قم [۱۲۱۷]؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ جواد قیومی، قم ۱۴۱۷؛ ابن منظور، عبد الله بن عبد الله حکمتی، شواهد التنزیل لقواعد التفسیر، چاپ محمد باقر محمودی، تهران ۱۳۹۰/۱۴۱۱ هجری، ص ۱۹۹۰. خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ حسین بن محمد واغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سید کیلانی، بیروت [بی تا]؛ طباطبائی، احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر خراسان، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ هفت قم [بی تا]؛ فضل بن حسن طبرسی، طبری، جامع، محمد بن حسن طوسی، الامالی، قم ۱۴۱۴ هجری، ص ۱۲۱۴. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی تا]؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، بیروت [۱۳۸۷]، چاپ هفت قم [بی تا]؛ محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، اور، مفتاح الفیض، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، چاپ طیب موسوی جزائری، قم ۱۴۰۴؛ محمد بن محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم ۱۴۱۳ هجری، کتاب الامالی، چاپ حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم ۱۴۰۳.

/ مقداد ابراهیمی کوشالی /

حزب الله (۲)، از تأثیرگذارترین تشکلهای شیعی لبنان. جنبشهای اسلام‌گرای شیعی در لبنان، نخست تحت تأثیر حوزه علمیه نجف و قم و نیز متأثر از انقلاب اسلامی ایران پدید آمدند. مهم‌ترین این جنبشها، جنبش محرومین (حرکت المحرومین) و جنبش گروههای مقاومت اسلامی (الفواج المقاومة الاسلامیة)، مشهور به امل*، بودند که امام موسی صدر* آنها را تأسیس کرد (موسوعة حزب الله، ج ۱، ص ۱۷-۲۰، ۲۵؛ قاسم، ص ۱۷-۱۹). با تأکید شدن امام موسی صدر در سفر به لیبی در ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸، جنبش امل دچار ضعف و چنددستگی شد و این امر در ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲ به اوج رسید. با یورش اسرائیل به جنوب لبنان و اشغال آن در این سال، هیتی به نام هیئت نجات (هیئة الإنقاذ) - با حضور نبیه‌بزی (رهبر جنبش امل در آن زمان)، الیاس سرکس (رئیس جمهوری وقت لبنان)، بشیر جمیل*، و ولید جنبلاط - تشکیل گردید. بخشی از نیروهای جنبش امل با این اقدام نبیه‌بزی مخالفت کردند. سیدحسین موسوی از امل جدا شد و جنبش اسلامی امل (حرکت امل الاسلامیة) را تأسیس کرد (بلقزیز، ص ۳۴؛ قاسم، ص ۲۶؛ الاحزاب والحركات والجماعات الاسلامیة، ج ۲، ص ۳۶۷-۴۶۸).

هنگامی که ارتش اسرائیل بیروت و جنوب لبنان را اشغال کرد، فقط دو منطقه شمال و بقیاع* خارج از منطقه اشغالی قرار گرفت؛ بنابراین، گروههای شیعه در شهر بقیاع*، مرکز منطقه بقیاع، مستقر گردیدند. این گروههای کوچک و متفرق در دو موضوع اتفاق نظر داشتند: اعتقاد به ولایت فقیه و پیروی از امام خمینی، و مقابله با اسرائیل. این عوامل باعث شد تا این نیروها در تشکیلاتی واحد و جدید ادغام شوند. پس از مذاکرات اولیه، کمیته‌ای نه نفره تشکیل شد. مشتمل بر سه نفر از علمای شیعه بقیاع، سه نفر از جنبش اسلامی امل و سه نفر از حزب الدعوة لبنان (اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۹، ۶۷-۶۸؛ امین مصطفی، ص ۴۳۳). وظیفه کمیته نه نفره، پایه‌ریزی تشکیلات سیاسی جدید برای شیعیان لبنان بود. بنابراین، این کمیته شورایی پنج نفره از میان خود انتخاب کرد که شورای لبنان نامیده شد. نخستین جلسه این شورا در زمستان ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۳ برگزار گردید (حسن فضل الله، ص ۳۳). شورای لبنان روش رهبری دسته‌جمعی را برگزید و هیچ فردی را به رهبری یا دبیر کلی انتخاب نکرد. همچنین اسم اعضای این شورا، به دلایل امنیتی، محرمانه ماند، ولی نقش سیدعباس موسوی در این شورا انکارناپذیر بود (امین مصطفی، ص ۴۳۵-۴۳۶). همزمان با گسترش عملیات مقاومت شورای لبنان برضد اشغالگران اسرائیلی، شعارهایی حاوی عبارت «حزب الله» در لبنان ظهور یافت. اما این عبارت نه به صورت نام رسمی

جمعیتی می‌دانیم که یا مسلمانان سراسر جهان ارتباط عقیدتی و سیاسی استوار در چهارچوب اسلام دارد (حسن فضل‌الله، ص ۱۸۷-۱۸۸). همچنین در این مرامنامه چهار هدف برای حزب‌الله تعیین شده است: اخراج اسرائیل از لبنان به عنوان سرآغاز نابودی نهایی این رژیم و آزادی قدس شریف؛ اخراج آمریکا، فرانسه و همپیمانان آنان از لبنان و پایان دادن به نفوذ کشورهای استعمارگر در لبنان؛ محاکمه عادلانه اعضای حزب کتاب (فالانژها) برای جرائمی که با تحریک آمریکا و اسرائیل در حق مسلمانان و مسیحیان مرتکب شده‌اند؛ و اعطای حق تعیین سرنوشت به ملت لبنان تا با آزادی کامل نظام حکومتی دلخواه خود را برگزینند (ابوالنصر، ص ۷۴). همچنین این مرامنامه برخی حکومت‌های عربی را نظام‌های ورشکسته‌ای معرفی می‌کند که برای صلح با صهیونیست‌ها شتاب دارند و از تأمین خواسته‌ها و آرزوهای امت، عاجز و درمانده‌اند و هرگز قدرت آندیشیدن به مقابله با رژیم اشغالگر فلسطین را ندارند (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳). این حزب در مرامنامه خود نظام حکومتی مطلوب خود را نظامی اسلامی می‌داند که براساس انتخاب آزاد و مستقیم از طرف مردم ایجاد شود و با تحمیل این نظام بر مردم مخالف است (همان، ص ۱۹۶). درعین حال، حزب‌الله از شرکت در انتخابات پارلمانی و حضور در مجلس و هیئت دولت، احتراز نکرده است (الحزب و الحركات و الجماعات الإسلامية، ج ۲، ص ۵۰۸-۵۰۹). به‌طور کلی حزب‌الله بر پایه سه اصل عمده شکل گرفته است: ایمان به اسلام، جهاد در راه خدا، و اعتقاد به ولایت فقیه (قاسم، ص ۲۷-۲۸، ۴۶، ۷۰).

ساختار تشکیلاتی حزب‌الله از آغاز تأسیس تاکنون تغییرات فراوانی کرده است. حزب‌الله در آغاز به شکل شورایی اداره می‌شد و رهبر یا دبیر کل نداشت. امروزه اعضای شورا هفت نفرند که برای سه سال انتخاب می‌شوند. دبیر کل نیز، بدون محدودیت، می‌تواند برای دوره‌های پیاپی انتخاب شود. اولین کنکرة حزب‌الله در ۱۳۶۸ ش/ نوامبر ۱۹۸۹ برپا گردید و برای نخستین بار، سه عضو شورای مرکزی حزب، از طریق انتخابات عمومی در درون کادرهای حزبی، برگزیده شدند. این اعضا عبارت بودند از: شیخ صبحی طفیلی، سیدعباس موسوی، سیدحسن نصرالله، شیخ حسین کوروانی، شیخ نجیم قاسم، شیخ محمد یزیک، محمد رعد، محمد فنیس و محمد یاغی. این شورا شیخ صبحی طفیلی را به دبیر کلی انتخاب نمود. شیخ نجیم قاسم به قائم مقامی دبیرکل و سیدحسن نصرالله نیز به ریاست کمیته اجرایی برگزیده شدند (اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۲۴؛ موسوعة حزب الله، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸). تشکیلات حزب‌الله پنج کعبه دارد: جهادی، سیاسی، اجرایی، امور محلی،



نشان جیش حزب‌الله لبنان

یک گروه سیاسی بلکه به معنای عام آن به کار می‌رفت، تا اینکه شورای لبنان در اردیبهشت ۱۳۶۳ / مه ۱۹۸۴ نام «حزب‌الله - انقلاب اسلامی در لبنان» (حزب‌الله - الثورة الإسلامية في لبنان) را برای خود برگزید و دفتر سیاسی حزب را راه‌انداخت و

هفته‌نامه العهد را منتشر کرد. تعداد اعضای شورا نیز به هفت نفر افزایش یافت (حسن فضل‌الله، ص ۳۵). سرانجام مقاومت اسلامی برضد نیروهای اشغالگر، که حزب‌الله رهبری آن را برعهده داشت، به ثمر نشست و دولت اسرائیل در ۲۴ دی ۱۳۶۳ / ۱۴ ژانویه ۱۹۸۵ تصمیم گرفت در سه مرحله از لبنان عقب‌نشینی نماید. همزمان با آغاز عقب‌نشینی اسرائیل از شهر صیدا، حزب‌الله در ۲۷ بهمن ۱۳۶۳ / ۱۶ فوریه ۱۹۸۵، با صدور بیانیه‌ای، اعلام موجودیت کرد. از این تاریخ حزب‌الله از مقاومت مخفیانه به فعالیتهای سیاسی علنی، که مقاومت را در اولویت می‌دانست، روی آورد (موسوعة حزب الله، ج ۲، ص ۱۴۷؛ قاسم، ص ۱۴۵).

این بیانیه، که در کتابچه‌ای ۴۸ صفحه‌ای منتشر شده بود، ضمن بیان هویت حزب‌الله، دیدگاههای آنان را درباره مسائل داخلی، منطقه‌ای و جهانی روشن می‌کرد و درواقع مرامنامه سیاسی حزب‌الله به‌شمار می‌آمد (اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۰۱؛ ابوالنصر، ص ۷۲-۷۱). در این مرامنامه اعضای حزب‌الله هویت و ماهیت خود را این‌گونه شناسانده‌اند که ما فرزندان امت حزب‌الله خود را بخشی از امت اسلامی در جهان می‌دانیم و همگی به‌طور یکسان با گستاخانه‌ترین هجوم استکباری شرق و غرب مواجهیم. ما فرزندان امت حزب‌اللهی هستیم که خداوند به پیش‌گامان آن در ایران یاری رسانده است تا بار دیگر هسته نخستین دولت مرکزی اسلامی را در جهان به وجود آورند. تعهد خود را نسبت به دستورهای رهبری یگانه و حکیمانه و عادلانه ولی فقیه جامع‌الشرایط، که در حال حاضر در شخص امام آیت‌الله العظمی روح‌الله موسوی خمینی تجسم یافته است، اعلام می‌داریم. بر این اساس، ما یک سازمان حزبی بسته یا یک چهارچوب تنگ سیاسی در لبنان نیستیم. ما خود را

و قضایی. ریاست این کمیته‌ها برعهده اعضای شورای مرکزی حزب‌الله است. کمیته سیاسی، تحلیلها و بررسیهای سیاسی و مدیریت روابط سیاسی داخلی و خارجی حزب را برعهده دارد. وظیفه کمیته جهادی، آماده‌سازی، آموزش و تجهیز نیروهای مسلح حزب‌الله برای مقابله با اشغالگران است. نمایندگان حزب‌الله در مجلس لبنان، در کمیته امور مجلس عضویت دارند. این کمیته به بررسی لوایح و قوانین مطرح شده در مجلس لبنان می‌پردازد و همچنین به مشکلات مردم و چگونگی ارتباط آنان با مسئولان دولتی برای رفع این مشکلات، رسیدگی می‌کند. کمیته اجرایی رسیدگی به امور اجرایی مؤسسات وابسته به حزب را برعهده دارد. کمیته قضایی نیز به حل و فصل منازعات و اختلافات می‌پردازد. شورای مرکزی در رأس هرم حزب قرار دارد و سیاستهای کلی و اهداف حزب را تدوین می‌کند و درباره مسائل سیاسی تصمیم می‌گیرد. دبیر کل مسئولیت اداره، نظارت، هماهنگی بین رؤسای کمیته‌ها و اعضای شورای مرکزی و بیان مواضع حزب را برعهده دارد (موسوعة حزب‌الله، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹). شاخه نظامی حزب‌الله، به نام جنبش مقاومت اسلامی (حركة المقاومة الإسلامية)، در ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵ تأسیس شد (الاحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ج ۲، ص ۵۰۱).

حزب‌الله پس از انتشار مرامنامه خود، از حالت صرفاً امنیتی و کاملاً محرمانه خارج شد و حالت نیمه‌محرمانه پیدا کرد و برخی شخصیتهای آن شناخته شدند. این امر باعث شد که حزب‌الله هدف حملات تروریستی قرار بگیرد. در ۱۷ اسفند ۱۳۶۳ / ۸ مارس ۱۹۸۵ به سیدمحمدحسین فضل‌الله، از رهبران دینی لبنان و حامی حزب‌الله، به تصور آنکه وی رهبر حزب‌الله است، سوء قصد شد، اما وی جان سالم به در برد (قاسم، ص ۱۴۶-۱۴۸؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۰۲-۱۰۳).

پس از عقب‌نشینی اسرائیل، میان حزب‌الله و امل بر سر اداره مناطق جنوبی، منازعاتی در گرفت و در ۱۳۶۷ ش/ ۱۹۸۸ به اوج خود رسید (امین مصطفی، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ موسوعة حزب‌الله، ج ۳، ص ۱۸-۱۹؛ عزیزی، ص ۵۵-۵۶؛ شراره، ص ۳۴۶-۳۴۷، ۳۶۶). در ۱۳۶۹ ش/ ۱۹۹۰ نیز درگیریهای روی داد اما سرانجام، با میانجیگری جمهوری اسلامی ایران و سوریه، این دو در ۱۸ آبان ۱۳۶۹ / ۹ نوامبر ۱۹۹۰ توافقنامه صلح امضا کردند (قاسم، ص ۱۵۱).

با پایان یافتن دوره ریاست جمهوری امین جمیل در ۱۳۶۷ ش/ ۱۹۸۸، مجلس لبنان به دلیل اختلاف نظر نتوانست جانشینی برای وی انتخاب کند؛ بنابراین، بحران سیاسی لبنان را

فرآگرفت. با میانجیگری عربستان سعودی و مغرب و الجزایر، نمایندگان مجلس لبنان در ۷ مهر ۱۳۶۸ / ۲۹ سپتامبر ۱۹۸۹ در شهر طائف عربستان گرد هم آمدند و سند وفاق ملی لبنان را، که به پیمان طائف مشهور شد، امضا نمودند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ عبد، ص ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۴). پیمان طائف برای حزب‌الله قانع‌کننده نبود، ولی تنها به اعلام رضایت‌بخش نبودن این پیمان اکتفا کرد. حزب‌الله خواهان پیمانی بود که طایفه‌گری سیاسی را در لبنان از بین ببرد، ولی پیمان طائف این امر را کاملاً محقق نمی‌ساخت (قاسم، ص ۱۵۴). در ۸ فروردین ۱۳۷۰ / ۲۸ مارس ۱۹۹۱، با هدف اجرای پیمان طائف، دولت لبنان طرح انحلال تمام گروههای شبه‌نظامی لبنانی و غیرلبنانی را تصویب کرد. اما حزب‌الله، به عنوان نیروی مقاومت مشروع، به رسمیت شناخته شد (اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۲۷، ۲۲۳). در بهار ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۱، کنکرة دوم حزب‌الله تشکیل گردید. از تصمیمات مهم این کنکرة، مشارکت در انتخابات مجلس، برکناری شیخ صبحی طفیلی از دبیرکلی حزب و انتخاب سیدعباس موسوی* به جانشینی وی بود (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ عزیزی، ص ۳۳؛ امیر الله‌اکرة، ص ۴۲؛ درباره علت برکناری طفیلی - امین مصطفی، ص ۴۳۹-۴۴۰). در ۲۷ بهمن ۱۳۷۰ / ۱۶ فوریه ۱۹۹۲، خودرو حامل سیدعباس موسوی، دبیر کل حزب‌الله، هدف بمباران هواپیماهای اسرائیلی قرار گرفت که در نتیجه آن وی به همراه همسر و فرزند خردسالش به شهادت رسید. روز بعد، شورای مرکزی حزب‌الله، سیدحسن نصرالله را به جانشینی موسوی برگزید (محمد مورو، ص ۶۹؛ امیرالله‌اکرة، ص ۶۵-۶۶؛ موسوعة حزب‌الله، ج ۳، ص ۲۶). حزب‌الله برای نخستین بار در ۱۳۷۱ ش/ ۱۹۹۲ در انتخابات مجلس لبنان سکه پس از بیست سال وقفه، برگزار می‌شد - شرکت نمود و توانست دوازده کرسی از ۱۲۸ کرسی مجلس لبنان را به دست آورد و فراکسیون «وفاداری به مقاومت» (الوفاء للمقاومة) را در مجلس تشکیل دهد (قاسم، ص ۲۷۷، ۲۸۴-۲۸۵ و پانویس ۱؛ عزیزی، ص ۷۵-۷۶). در واکنش به عملیات نظامی پراکنده حزب‌الله، نظامیان صهیونیستی در ۳ مرداد ۱۳۷۲ / ۲۵ ژوئیه ۱۹۹۳، در عملیاتی به نام «تسویه حساب»، به مواضع حزب‌الله در جنوب لبنان یورش بردند. حزب‌الله نیز شهرکهای شمال اسرائیل را مورد هدف قرار داد. این بحران سرانجام با میانجیگری آمریکا و سوریه و با امضای تفاهم‌نامه ژوئیه پایان یافت که بر مبنای آن حملات اسرائیل به جنوب لبنان متوقف می‌شد و در مقابل، حزب‌الله نیز به حملات موشکی خود پایان می‌داد (موسوعة حزب‌الله، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ قیسی، ج ۱، ص ۱۹۱). در ۲۲ فروردین ۱۳۷۵ / ۱۱ آوریل ۱۹۹۶، ارتش رژیم صهیونیستی با نقض تعهدات خود، عملیات گسترده نظامی «خوشه‌های خشم»

را به خروج از این کشور دعوت می‌نمود و همچنین خواستار انحلال همه گروه‌های نظامی وابسته به احزاب لبنانی و غیرلبنانی و خلع سلاح آنها بود. تلاش شد تا سوریه و حزب‌الله از صحنه نظامی لبنان حذف شوند. حزب‌الله در مقابل این قطعنامه از خود دفاع نمود و خود را نیروی مقاومت مشروع خواند و خلع سلاح را نپذیرفت (بلقزیز، ص ۶۳۶؛ عترسی، ص ۸۹). در ۲۶ بهمن ۱۳۸۳ / ۱۴ فوریه ۲۰۰۵ رفیق حریری، نخست‌وزیر پیشین لبنان، در بیروت ترور شد و بر اثر آن، اوضاع سیاسی لبنان وارد بحران جدیدی گردید. بسیاری از احزاب و شخصیت‌های لبنانی، سوریه را به ترور حریری متهم نمودند، اما حزب‌الله، با محکوم نمودن این ترور، منکر دخالت سوریه در این حادثه شد. حزب‌الله و دیگر نیروهای حامی مقاومت و سوریه، در ۱۸ اسفند ۱۳۸۳ / ۸ مارس ۲۰۰۵ راهپیمایی گسترده‌ای نمودند و در مقابل، مخالفان سوریه نیز در ۲۴ اسفند ۱۳۸۳ / ۱۴ مارس ۲۰۰۵ راهپیمایی اعتراض‌آمیز کردند. از آن زمان جناح ۸ مارس به رهبری حزب‌الله، جناح ۱۴ مارس با حضور جریان المستقبل به رهبری سعد حریری، حزب سوسیالیست پیشرو (حزب التقدمی الاشتراکی) به رهبری ولید جنبلاط، حزب جریان ملی آزاد (التیار الوطني الحر) به رهبری میشل عون، و گروه‌های دیگر در صحنه سیاسی لبنان ظاهر شدند (موسوعة نصرالله، ج ۲، ص ۷-۸؛ عترسی، ص ۸۹-۹۱). طراد حماده در ۳۱ فروردین ۱۳۸۴ / ۱۹ آوریل ۲۰۰۵ در کابینه محمدنجیب میقاتی برای اولین بار و به‌طور غیررسمی از سوی حزب‌الله به عنوان وزیر معرفی شد. باتوجه به دولت کوچک میقاتی که تنها چهارده وزیر داشت، وی وزارتخانه‌های کار و کشاورزی را برعهده گرفت (الجمهورية اللبنانية، رئاسة مجلس الوزراء، ۲۰۰۸؛ میقاتی، ۱۴۲۶). در انتخابات مجلس، که از ۸ خرداد تا ۲۹ خرداد ۱۳۸۴ / ۲۹ مه تا ۱۹ ژوئن ۲۰۰۵ برگزار شد، حزب‌الله و جنبش امل در ائتلافی موفق شدند که ۳۵ کرسی از مجموع ۱۲۸ کرسی مجلس لبنان را کسب نمایند («ابرز الاحداث فی لبنان منذ اغتيال رفیق الحریری»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری مهر، ۳۱ خرداد ۱۳۸۴). در دولت جدید لبنان - که فؤاد سینوره آن را در ۲۸ تیر ۱۳۸۴ / ۱۹ ژوئیه ۲۰۰۵ تشکیل داد - دو وزیر وابسته به حزب‌الله به نامهای محمد فنیش (وزیر نیرو) و طراد حماده (وزیر کار) حضور یافتند («ابرز الاحداث فی لبنان»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری مهر، ۲۹ تیر ۱۳۸۴؛ خبرگزاری فارس، ۲۳ آبان ۱۳۸۵). سیدحسن نصرالله در ۱۷ بهمن ۱۳۸۴ / ۶ فوریه ۲۰۰۶ با میشل عون (رهبر جریان ملی آزاد که، به سبب اختلافات، از گروه ۱۴ مارس جدا شده بود) دیدار نمود و دو

را آغاز کرد. در این عملیات که شانزده روز به طول انجامید، اسرائیل مناطق زیادی را در جنوب، بقاع و بیروت بمباران کرد و حزب‌الله نیز در پاسخ بار دیگر شمال اسرائیل را موشکباران نمود. با تلاشهای دیپلماتیک جمهوری اسلامی، سوریه و فرانسه و میانجیگری امریکا، حزب‌الله و اسرائیل تفاهم‌نامه آوریل را به امضا رساندند و به برقراری آتش‌بس متعهد شدند (موسوعة حزب‌الله، ج ۳، ص ۳۳-۳۷؛ قیسی، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ طارق عزب، ص ۶). با واسطه‌های سوریه، حزب‌الله به صورت ائتلاف با جنبش امل در انتخابات مجلس ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶ شرکت نمود، اما در این انتخابات سه کرسی از دوازده کرسی قبلی خود را از دست داد (قاسم، ص ۲۸۶ و پانویس ۱؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۴۳-۱۴۴). در ۲۱ شهریور ۱۳۷۶ / ۱۲ سپتامبر ۱۹۹۷، سیدهادی نصرالله، فرزند سیدحسن نصرالله، در عملیات نظامی برضد مواضع اسرائیل در جنوب لبنان به شهادت رسید که بر محبوبیت حزب‌الله افزود (رفت سیداحمد، ۲۰۰۶، ص ۱۶۹-۱۷۰). حزب‌الله در انتخابات مجلس لبنان در ۱۳۷۹ ش / ۲۰۰۰ نیز شرکت نمود و توانست دوازده کرسی را به خود اختصاص دهد (قاسم، ص ۲۸۶ و پانویس ۲).

باتوجه به ناکامیهای پی در پی ارتش اسرائیل در برابر مقاومت اسلامی، بنیامین نتانیاهو^۱ (نخست‌وزیر اسرائیل) در تابستان ۱۳۶۷ ش / ۱۹۸۸ اعلام کرد که رژیم صهیونیستی قطعنامه ۴۲۵ را پذیرفته است. این قطعنامه، که در ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸ صادر شده بود، بر خروج بی‌قید و شرط ارتش اسرائیل از لبنان تأکید می‌کرد (امین مصطفی، ص ۵۶۱-۵۶۲؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۶۶-۱۶۷). سرانجام نیروهای اسرائیلی در ۲ خرداد ۱۳۷۹ / ۲۴ مه ۲۰۰۰ از جنوب لبنان، به جز مزارع شبعا، عقب‌نشینی کردند. این رویداد، پیروزی بزرگی برای حزب‌الله به‌شمار می‌آمد و بر محبوبیت آن افزود (موسوعة حزب‌الله، ج ۳، ص ۵۰-۵۱؛ عترسی، ص ۱۱۵). نیروهای حزب‌الله در مهر ۱۳۷۹ / اکتبر ۲۰۰۰، سه سرباز و یک افسر اسرائیلی را به اسارت گرفتند و، با میانجیگری آلمان، در قبال آزادی این اسیران، چهارصد اسیر فلسطینی و ۲۳ اسیر لبنانی و پنج اسیر سوری و هشت اسیر از دیگر ملیتها و پیکر ۵۹ شهید را از اسرائیلیها تحویل گرفتند (موسوعة حزب‌الله، ج ۳، ص ۶۶، ۶۹-۷۲، ۷۴-۷۵؛ محمد مورو، ص ۱۳۱-۱۳۲).

از ۱۲ شهریور ۱۳۸۳ / ۲ سپتامبر ۲۰۰۴، با صدور قطعنامه ۱۵۵۹ سازمان ملل - که همه نیروهای خارجی حاضر در لبنان

طرف، تفاهم‌نامه همکاری به امضا رساندند (موسوعة نصرالله، ج ۲، ص ۱۶؛ بلقزیز، ص ۶۳ و پانویس). در ۲۱ تیر ۱۳۸۵/۱۲ ژوئیه ۲۰۰۶ رزمندگان حزب‌الله در عملیاتی به نام «الوعد الصادق» دو سرباز اسرائیلی را به اسارت گرفتند و هشت تن دیگر را به قتل رساندند. نیروهای اسرائیلی در واکنش به این اقدام حزب‌الله، مناطقی از لبنان را بمباران نمودند. این امر باعث آغاز جنگ سی‌وسه روزه شد (احمد جابر، ص ۱۴۵؛ رفعت سیداحمد، ۲۰۰۷، ص ۸۷-۸۸). رزمندگان حزب‌الله به مقابله با سربازان اسرائیلی پرداختند و شمال اسرائیل را هدف حملات موشکی خود قرار دادند. در این حملات ۴۳۰ نظامی اسرائیلی به هلاکت رسیدند و ۱۳۰ تانک آنان نیز منهدم شد (صلاح‌الدین سلیم، ص ۲۹؛ موسوعة نصرالله، ج ۲، ص ۱۳۴؛ رفعت سیداحمد، ۲۰۰۷، ص ۱۷۱). حزب‌الله در این جنگ سه‌گانه در آن در حدود ۱۱۰۰ شهروند غیرنظامی لبنانی به شهادت رسیدند - به پیروزی نظامی و سیاسی بزرگی دست یافت و با قطعنامه ۱۷۰۱ سازمان ملل، مبنی بر توقف عملیات جنگی، در ۲۳ مرداد/ ۱۴ اوت، این جنگ به پایان رسید (احمد جابر، ص ۲۰۱-۲۰۴، ۲۰۶؛ رفعت سیداحمد، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶-۱۴۱).

پس از جنگ، اختلاف گروه‌های ۸ مارس و ۱۴ مارس افزایش یافت. در ۹ آبان ۱۳۸۵/۳۱ اکتبر ۲۰۰۶ سیدحسن نصرالله گفت که باید حکومت وحدت ملی تشکیل شود، در غیر این صورت با تظاهرات خیابانی، حکومت سنویوره را ساقط خواهد کرد. به پیشنهاد نبیه‌بزی (رئیس مجلس لبنان)، طرف‌های منازعه گفتگو کردند، اما به توافق نرسیدند («تداعیات و مخاطره»، ۲۰۰۸). در واکنش به این رویداد، دو وزیر وابسته به حزب‌الله و سه وزیر متعلق به جنبش امل در ۲۰ آبان ۱۳۸۵/۱۱ نوامبر ۲۰۰۶ از دولت سنویوره استعفا کردند. علاوه بر این، حزب‌الله در آذر - دی ۱۳۸۵/دسامبر ۲۰۰۶ در تظاهرات گسترده‌ای خواستار استعفای سنویوره شد («ابرز الاحداث فی لبنان...»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری فارس، ۲۳ آبان ۱۳۸۵). در ۲۳ بهمن ۱۳۸۶/۱۲ فوریه ۲۰۰۸، عماد مغنیه (یکی از رهبران ارشد نظامی حزب‌الله) در انفجار خودرو حامل وی، در دمشق به شهادت رسید. حزب‌الله اعلام کرد که صهیونیست‌ها به انتقام شکستشان در جنگ سی‌وسه روزه، وی را ترور کرده‌اند (خبرگزاری مهر، ۲۴ بهمن ۱۳۸۶). با پایان یافتن دوره ریاست جمهوری امیل لحود، نیروهای ۸ مارس و ۱۴ مارس بر سر یافتن جانشینی برای وی به نتیجه نرسیدند و این امر اوضاع لبنان را بحرانی‌تر نمود. دولت سنویوره در ۱۶ اردیبهشت ۱۳۸۷/۵ مه ۲۰۰۸ شبکه مخابراتی مستقل حزب‌الله را غیرقانونی اعلام کرد. این امر باعث درگیری

مسلحانه میان هواداران حزب‌الله و جنبش امل با نیروهای ۱۴ مارس در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۸۷/۷ مه ۲۰۰۸ گردید («تداعیات و مخاطره»، ۲۰۰۸؛ «ابرز الاحداث فی لبنان...»، ۲۰۰۸؛ خبرگزاری مهر، ۱۸ و ۱۹ اردیبهشت ۱۳۸۷). با تسلاها و میانجیگریهای امیرقطر، رهبران گروه‌های عمده لبنانی، از جمله حزب‌الله، برای حل اختلافات خود از ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۷/۱۷ مه ۲۰۰۸ در دوحه قطر گردهم آمدند و در اول خرداد ۱۳۸۷/۲۱ مه ۲۰۰۸ توافقنامه دوحه را امضا نمودند. برطبق این توافقنامه، میشل سلیمان به ریاست‌جمهوری لبنان انتخاب گردید و حزب‌الله و دیگر گروه‌های ۸ مارس، صاحب یازده کرسی در مجلس لبنان شدند (خبرگزاری مهر، ۱ خرداد ۱۳۸۷). در ۱۱ مرداد ۱۳۸۷/اول ژوئیه ۲۰۰۸ حزب‌الله و اسرائیل با وساطت سازمان ملل توافقنامه تبادل اسرا را امضا کردند، که براساس آن حزب‌الله در مقابل بازپس گرفتن پنج تن از اسرای لبنانی از جمله سمیر قنطار، با سابقه‌ترین اسیر لبنانی، و پیکر ۱۹۹ تن از شهدای عرب از ملیتهای مختلف، متعهد شد که پیکر دو سرباز اسرائیلی را، که از ۱۳۸۵/ش ۲۰۰۶ در اختیار داشت، به اسرائیل تحویل دهد. این تبادل در ۲۶ تیر ۱۳۸۷/۱۶ ژوئیه ۲۰۰۸ صورت گرفت («الحکومة الاسرائیلیة تقر صفقة الأسرى مع حزب‌الله»، ۲۰۰۹؛ القنطار و رفاهه الاربعة المحررون يصلون الاراضي اللبنانية»، ۲۰۰۹).

درباره مناسبات حزب‌الله و جمهوری اسلامی ایران گفتنی است که جمهوری اسلامی ایران نقش عمده‌ای در حمایت از تأسیس و رشد حزب‌الله داشته است. اما رهبران و اعضای حزب‌الله در مقابل اتهام «ایرانی بودن حزب‌الله»، که درباره این حزب مطرح می‌شده است، واکنش نشان داده و برآن‌اند که با ایناگرها و جان‌فشانیهایی که این حزب برای کشور و ملت لبنان انجام داده است، نباید چنین اتهامی به آن وارد شود. علاوه بر این، حزب‌الله را حزبی لبنانی می‌دانند که مناسبات خریس با ایران دارد، اما این امر به آن معنا نیست که به صورت حزبی ایرانی درآمده‌اند (در این باره - قاسم، ص ۳۵۰-۳۵۲؛ عزیزی، ص ۶۴؛ طاروق عزب، ص ۱۲-۱۱؛ اسداللهی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۴-۲۲۵).

سوریه نیز با حزب‌الله مناسبات خوبی دارد. تأکید حافظ اسد^۵، رئیس‌جمهوری پیشین سوریه، بر مقاومت مسلحانه بر ضد اسرائیل، باعث نزدیکی سوریه و حزب‌الله شد. مخالفت سوریه با بستن پیمان صلح با اسرائیل، تیرگی مناسبات سوریه با برخی کشورهای عربی و دوستی با ایران، و تلاش برای یافتن متحدی راهبردی در امور داخلی لبنان، باعث شد که حزب‌الله و سوریه به صورت متحد درآیند. این مناسبات دوستانه در زمان

مؤسسات با مؤسسات مشابه خود در ایران در ارتباط مستقیم‌اند، اما لیسانسیا آنها را اداره می‌کنند (قاسم، ص ۱۱۶-۱۲۰؛ اسداللهی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۵۱). همچنین این حزب برای ایجاد مدارس مخصوص به خود و آموزش و پرورش آموزگاران، مؤسسه اسلامی تعلیم و تربیت (المؤسسة الإسلامية للتربية والتعليم) را در ۱۳۷۲ ش/ ۱۹۹۳ تأسیس نمود. نخستین اقدام این مؤسسه، تأسیس مدارس دوازده‌گانه‌ای به نام مدارس المهدی در همین سال بود (ابوالنصر، ص ۱۴۴-۱۴۵). حزب‌الله به تأسیس حوزه‌های علمیه نیز پرداخت که از مهم‌ترین آنها، یک حوزه علمیه در بعلبک، در حوزه در جنوب و یک حوزه در حومه جنوبی بیروت است (بلقزیز، ص ۳۹-۴۰). در زمینه اطلاع‌رسانی و رسانه‌های گروهی، نخستین اقدام حزب‌الله، انتشار هفته‌نامه العهد در ۱۳۶۳ ش/ ژوئن ۱۹۸۴ بود که ترجمان (ارگان) رسمی حزب‌الله به‌شمار می‌رفت. از ۱۳۸۰ ش/ ۲۰۰۱ العهد به‌الانتقاد تغییر نام داد و به شبکه جهانی (ایترنت) نیز راه یافت. افزون بر الانتقاد، حزب‌الله نشریاتی همچون دو ماهنامه المُنطَلَق و هفته‌نامه البلاد و نیز ماهنامه بقیة الله را منتشر می‌کند (شراره، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ بلقزیز، ص ۴۲؛ عبدالحلیم حمود، ص ۲۲-۲۴). گام بعدی حزب‌الله تأسیس رادیو «النور» در ۱۳۶۷ ش/ مه ۱۹۸۸ بود که در مدت کوتاهی توانست تأثیر بسزایی در اطلاع‌رسانی حزب‌الله بگذارد (عبدالحلیم حمود، ص ۲۳؛ شراره، ص ۲۴۱). اما مهم‌ترین اقدام حزب‌الله در این زمینه، راه‌اندازی شبکه تلویزیونی «المنازة» در ۱۳۷۰ ش/ ژوئن ۱۹۹۱ بود. این شبکه، با وجود امکانات محدودش، به خوبی توانست با جنگ تبلیغاتی صهیونیستها مقابله کند. المنارة از ۱۳۷۹ ش/ ژوئیه ۲۰۰۰ به صورت شبکه ماهواره‌ای درآمد تا مناطق گسترده‌ای از جهان عرب و اروپا را زیر پوشش خبری خود قرار دهد (عبدالحلیم حمود، ص ۴۰-۴۴؛ ابوالنصر، ص ۴۸-۱۴۹). دولت فرانسه در ۲۳ آذر ۱۳۸۳/ ۱۳ دسامبر ۲۰۰۴ پخش ماهواره‌ای این شبکه را از ماهواره اروپا، به اتهام مبارزه با صهیونیسم و اسرائیل و ترویج تروریسم، متوقف کرد (عبدالحلیم حمود، ص ۵۶-۵۹).

از دیگر مؤسسات فرهنگی و اطلاع‌رسانی حزب‌الله، مرکز فرهنگی امام خمینی (مرکز الامام الخميني الثقافي) است که در ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۱ تأسیس شد و هدف از تأسیس آن ترویج فرهنگ اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی و انقلاب اسلامی ایران بود (همان، ص ۲۴).

منابع: «لبرز الاحداث فی لبنان منذ اغتيال رفيق الحريري»، ۲۰۰۸، در

Middle East Online, Retrieved Aug. 9, 2008, from <http://middle-east-online.com/lebanon/?id=64276>;

ریاست جمهوری بشار اسد نیز ادامه یافت (حسن فضل‌الله، ص ۱۴۶-۱۴۸؛ موسوعة حزب‌الله، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ الاحزاب والحركات والجماعات الاسلامية، ج ۲، ص ۴۹۸). مناسبات حزب‌الله با دیگر کشورهای عربی گسترش چندانی نداشته است، زیرا رویکردها و موضع‌گیریهای این حکومتها با مشی حزب‌الله تفاوت اساسی دارد. بارزترین این تفاوتها در تقابل با اسرائیل است (قاسم، ص ۳۶۳). البته دعوت حزب‌الله از ملت‌های عرب برای سرنگون ساختن دولتهای خود، و «مرتجع و آلت دست امریکاه خواندن این دولتها، که در دهه ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۰ صورت گرفت، اکنون تکرار نمی‌شود و حزب‌الله کوشیده است در رابطه خود با این کشورها عمل‌گرایانه رفتار نماید (عبداللهی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۴۴-۲۴۵).

مناسبات حزب‌الله با امریکا همیشه تیره بوده است. حزب‌الله میاستهای امریکا را در منطقه در جهت حفظ منافع اسرائیل می‌داند که هیچ تغییری در آن ایجاد نمی‌گردد. در مقابل، امریکا فعالیت‌های حزب‌الله را تروریستی می‌شمارد و در بسیاری از موارد کوشیده است افکار عمومی را در لبنان بر ضد حزب‌الله بسیج نماید (ابوالنصر، ص ۱۹۲-۱۹۶؛ قاسم، ص ۳۶۶-۳۶۹). حزب‌الله در مرامنامه خود، افزون بر امریکا، از کشورهای غربی و به‌ویژه فرانسه به عنوان دشمنان اصلی خود یاد کرده، اما به دلیل عدم مشاهده سیاست‌های آشکار دشمنانه از سوی کشورهای اروپایی و همچنین به سبب تمایل دو طرف به گفتگو و مذاکره، مناسبات حزب‌الله و کشورهای اروپایی، پس از تجاوز اسرائیل در ۱۳۷۵ ش/ ۱۹۹۶، بهبود چشمگیری یافت. البته این مناسبات از یک کشور اروپایی تا کشور دیگر فرق می‌کند. به باور رهبران حزب‌الله، مناسبات با کشورهای غربی از یک‌تازی و خود رأیی امریکا در مورد مسائل منطقه می‌کاهد و نقش برجسته‌ای به این کشورها می‌بخشد (قاسم، ص ۳۷۲-۳۷۳).

علاوه بر مبارزه با اشغالگران اسرائیلی و شرکت در امور سیاسی لبنان، حزب‌الله در عرضه خدمات اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی نیز بسیار فعال بوده است. حزب‌الله به‌تدریج از ۱۳۶۳ ش/ ۱۹۸۴ به بعد شروع به گسترش مراکز خدماتی نمود و مدرسه، بیمارستان و تعاونیهای مصرف بسیاری در مناطق گوناگون لبنان، و عمدتاً در مناطق شیعه‌نشین، افتتاح کرد. همچنین اقدام به تأسیس مؤسساتی نمود، از جمله بنیاد شهید (مؤسسة الشهيد) در ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳، جهادسازندگی (مؤسسة جهادالبناء) در ۱۳۶۳ ش/ ۱۹۸۴، سازمان بهداشت اسلامی (الهيئة الصحية الإسلامية) در ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵، کمیته امداد اسلامی (لجنة الامداد الخيرية الإسلامية) در ۱۳۶۶ ش/ ۱۹۸۷، و بنیاد جانبازان (مؤسسة الجرحى) در ۱۳۶۹ ش/ ۱۹۹۰. این

۱۴۲۶/۱۲۰۵: خان عزیزی، حزب الله من الحلم الايدولوجي الى الواقعية السياسية، الكويت ۱۹۹۸؛ نعيم قاسم، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، بيروت ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ حسن محمود قبيسي، الانحدار و الإندحار من وعد بلقور الى الوعد الصادق، [بيروت] ۱۴۲۸/۲۰۰۷؛ «القطار و رفقة الاربعة المحزونين يصلون الاراضي اللبنانية»، شبكة الجزيرة.

Retrieved Jan.14, 2009, from <http://www.aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId:1095049>;

محمد مورو، حزب الله: النشأة، العمليات، الجهاد، الانتصارات، قاهره [۲۰۰۱]؛ موسوعة حزب الله، بيروت: مؤسسة هنا انترناشيونال، [بی تا]؛ موسوعة نصر الله الرجل الذي يختصر الامة، بيروت: منشورات الفجر، ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمدنجيب ميقاتي، «ميقاتي: الحكومة تجمع الاطراف اللبنانية المعارضة و الموالاة»، الرياض، ش ۱۳۲۲۹، ۱۱ ربيع الاول ۱۴۲۶.

/ حميدرضا دهقان /

حزب ایران، از احزاب ملی‌گرا با تمایلات سوسیالیستی

پس از شهریور ۱۳۲۰. هسته اولیه حزب ایران، کانون مهندسين ايران بود که در ۱۳۲۱ ش تأسیس شد. کانون در آستانه مجلس چهلدهم به دو جناح تقسیم شد: برخی از مؤسسان و اعضای مهم آن حزب ایران را تأسیس کردند و گروهی دیگر، که چپ‌گرا و تندرو بودند، اتحادیه مهندسين را تشکیل دادند (بازرگان، ۱۳۷۵-۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۵۰ ش، ص ۱۰۲، ۱۰۶؛ آبراهامیان، ص ۱۸۸).

مهدی بازرگان*، یکی از همکاران حزب، نوشته است که انگیزه تأسیس حزب، «احساس ضرورت فعالیت اجتماعی و سیاسی از ناحیه قشر تحصیل‌کرده» بود و مؤسسان حزب معتقد بودند که اقدامات اصلاحی‌شان را باید در سطح وکالت و وزارت توسعه دهند و تا زمانی که زمامداری در اختیار افراد سالم و آگاه قرار نگیرد، امور کشور سامان نخواهد یافت (۱۳۵۰ ش، ص ۱۰۸-۱۰۹). لذا می‌توان حزب ایران را حزبی یا صیغه روشنفکری، نه توده‌ای، دانست (کیانوری، ص ۹۵).

حزب به پیشنهاد غلامعلی فریور، رئیس کانون، شکل گرفت و حدود سی تن از اعضای کانون، عضویت حزب را پذیرفتند. (مکی، ص ۱۸). حزب ایران با شعار «برای ایران، با فکر ایرانی به دست ایرانی» و «کار، داد، آزادی» در اردیبهشت ۱۳۲۳ تأسیس گردید (بیانی و موحد، ص ۶۹؛ قس شورای انقلاب و دولت موقت، ص ۸، که سال تأسیس حزب را ۱۳۲۲ ش آورده است).

به پیشنهاد مکی، نام حزب را «ایران» گذاشتند. اعضای

مصلح ابوالنصر، حزب الله: حقائق و ابعاد، بيروت ۲۰۰۳؛ الاحزاب و الحركات و الجماعات الاسلامية، [تأليف] جمال باروت و هیکران، تنسيق مصلح دراج و جمال باروت، [دمشق]: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ۲۰۰۶؛ احمد جابر، «الحرب السادسة: وقائع العدوان الاسرائيلي على لبنان»، در فجر الانتصار: الحرب العربية الاسرائيلية السادسة، [تحرير] عبدالقادر ياسين، دمشق: دارالكتاب العربي، ۲۰۰۶؛ مسعود اسداللهی، از مقاومت تا پیروزی: تاریخچه حزب الله لبنان، ۱۳۶۱-۱۳۷۹. تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، جنبش حزب الله لبنان: گذشت و حال، تهران ۱۳۸۲ ش؛ امیرالدائرة: سيرة ذات... سيرة عامة، کتاب توليفي يتضمن نصوصاً و كتابات و صوراً عن حياة سيد شهداء المقاومة الاسلامية العلامة السيد عباس الموسوي (رضوان الله عليه)، [بيروت]: منشورات الولا، ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ امين مصطفى، المقاومة لسي لبنان: ۱۹۴۸-۲۰۰۰، بيروت ۱۴۲۲/۲۰۰۳؛ عبدالله بلقزيز، حزب الله من التحرير الى الردع: ۱۹۸۲-۲۰۰۶، بيروت ۲۰۰۶؛ تداعيات و مخاطره، ۲۰۰۸، در

Mohcet, Retrieved Aug.9, 2008, from <http://www.mohcet.com/show-files.aspx?fid=88812>;

الجمهورية اللبنانية. رئاسة مجلس الوزراء،

Retrieved Dec.6, 2008, from <http://www.pcm.gov.lb/NR/exeres/0c42c93A-935B-4AD3-983E-BA59B8CF7AB5.htm>;

حسن فضل الله، الخيارات الأخرى: حرب الله، السيرة الذاتية و المرفق، بيروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ «الحكومة الاسرائيلية تقر صفقة الاسرى مع حزب الله»، شبكة الجزيرة، خبرگزاری فارس، ۲۳ آبان ۱۳۸۵.

Retrieved Jan.14, 2009, from <http://www.aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId=1094972>; Retrieved Aug.10, 2008, from <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8508230270>;

خبرگزاری مهر،

Retrieved Aug.11, 2008, from http://www.mohnews.com/fa/New_sprint.aspx?NewsID=198241,208535,679139,679581,679590,686964,687237;

رفت سیداحمد: حسن نصرالله: ثائر من الجنوب، دمشق ۲۰۰۶؛ همو، حسن نصرالله: الوعد الصادق (ملحمة النصر الانهي كاملة)، دمشق ۲۰۰۷؛ وضاح شراوه، دولة «حزب الله»: لبنان مجتمعاً اسلامياً، بيروت ۱۹۹۸؛ صلاح الدين سليم، «الوعد الصادق و تداعياتها العسكرية»، در فجر الانتصار، همان؛ طارق حزب، حزب الله بين الحقائق و اوهام الغرب، [تأليف]، [مصر] ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ هاروف عبد، لبنان و الطائف: تقاطع تاريخي و مسار غير مكتمل، بيروت ۲۰۰۱؛ عبداللطيف حمود، اسرائيل و حزب الله: الحرب النفسية، بيروت ۲۰۰۷؛ جعفر حسن عنيسي، حزب الله: الخيار الاصعب و ضمانة الوطن الكبرى، بيروت

اعطای امتیاز نفت به شرکتهای آمریکایی و درخواست دولت شوروی برای گرفتن امتیاز نفت شمال در ۱۳۲۳ ش، حزب با صدور قطعنامه‌ای، مخالفت خود را با واگذاری هرگونه امتیاز به دولتها یا شرکتهای بیگانه اعلام و پیشنهاد کرد استخراج نفت نیز به شرکتی داده شود که حداقل ۵۱٪ سهام آن متعلق به دولت ایران باشد (س شفق، ش ۱۴، ۶ آذر ۱۳۲۳، ص ۵).

حزب از دولتهای وقت، چون دولت ابراهیم حکیمی و محسن صدر، که با سیاستهای حزب مخالف بودند، انتقاد می‌کرد، ولی در مواقعی در مقام حمایت از همان دولت (دولت حکیمی) برمی‌آمد (برای نمونه س جبهه، سال ۱، ش ۴، ۷ آبان ۱۳۲۴، ص ۱، ش ۳۹، ۲۸ آذر ۱۳۲۴، ص ۱؛ شفق، ش ۱۴۸، ۲۱ مرداد ۱۳۲۴، ص ۱).

شفق، نخستین ترجمان حزب، با مدیریت شمس‌الدین جزایری از ۱۳۲۳ ش در اختیار حزب قرار گرفت. جبهه، که در ۱۳۲۴ ش انتشار یافت، در مواقع توقیف شفق جانشین آن بود. در خلال فعالیت نشریات اصلی، نشریات دیگری چون نبرد امروز، اخبار ایران، باستان، دانشگاه، و جوانان ایران نیز، همزمان یا در مواقع توقیف آنها، ناشر افکار حزب بودند. حزب تا مدتها فاقد ترجمان رسمی بود و قدرت انتشار روزنامه مرتب را نداشت، ولی برای حفظ ارتباط با مردم، نشریات کوچکی چون دموکراسی و استقلال (۱۳۲۶ ش) را منتشر می‌کرد، اما در دوران نهضت ملی شدن صنعت نفت، جبهه آزادی را، به عنوان ترجمان سازمان جوانان حزب ایران، در ۱۳۲۹ ش منتشر کرد که از اصفه ۱۳۳۱ ترجمان مرکزی حزب ایران شد (س دادار، سال ۱، ش ۳۱، ۱۵ دی ۱۳۲۶، ص ۴).

سرمقاله‌های جراید حزب با جمله «جاوید باد ایران» ختم می‌شد. مرام سوسیالیستی حزب، از نظر توجه اساسی به آزادی و اعتقاد به دموکراسی و حقوق ذاتی انسانها، با سوسیالیسم احزاب چپ تفاوت داشت (سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۱). حزب با وجود تمایلات سوسیالیستی و گنجاندن موادی در حمایت از طبقه کارگر در برنامه خود، به بحث درباره حقوق کارگران و تقسیم مردم به طبقات گوناگون، نظیر طبقه کارگر و کشاورز و روشنفکر، رغبت چندانی نداشت (س جبهه، سال ۱، ش ۱۳۴، ۴ اردیبهشت ۱۳۲۵، ص ۱).

حزب در برابر وقایع آذربایجان (۱۳۲۴-۱۳۲۵ ش) سیاست دوگانه‌ای داشت. تا پیش از ائتلاف با حزب توده ایران* (س ادامه مقاله) دیدگاه منفی و در عین حال تردیدآمیز داشت و پشتوانه فعالیت‌های فرقه دموکرات آذربایجان* را نیروهای بیگانه حاضر در منطقه می‌دانست، ولی پس از ائتلاف با حزب توده در ۱۳۲۵ ش، ضمن حمایت از جعفر پیشموری*، عملکرد فرقه را مثبت تلقی کرد (س شفق، ش ۱۷۹، ۴ مهر ۱۳۲۴، ص ۱؛

مؤسس آن چهل تن بودند، برخی از آنان عبارت‌اند از: غلامعلی فریور، شمس‌الدین جزایری، احمد زیرک‌زاده، ناصر معتمد، کاظم حبیبی، مرتضی مصور رحمانی، عبدالله معظمی، حسین مکی، محسن نصر و محسن خواجه‌نوری (علیقلی بیانی، عضو حزب ایران، مصاحبه مورخ ۱۰ آبان ۱۳۸۵، مکی، ص ۱۹). به گفته مکی (همانجا)، اللهیار صالح* و چند تن دیگر به معرفی وی وارد حزب شدند (قس سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۲، که گفته است اللهیار صالح خود به حزب مراجعه و تقاضای عضویت کرد). پس از مدتی اللهیار صالح، به جهت خوش‌نامی و سوابق سیاسی، به دبیرکلی حزب برگزیده شد (سعیدی، همانجا). مرامنامه حزب در سه وجه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تنظیم گردید: از لحاظ سیاسی، حفظ استقلال کامل کشور و پشتیبانی از اصول دموکراسی؛ از لحاظ اقتصادی، استقرار عدالت اجتماعی و کوشش در بهبود وضع مادی ملت از راه توجه به کشاورزی و صنعت و بهره‌برداری از منابع ثروت مملکت؛ و از لحاظ اجتماعی، تهذیب اخلاق و تعمیم فرهنگ و تأمین بهداشت عمومی (س شفق، ش ۱۴، ۶ آذر ۱۳۲۳، ص ۵؛ اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵). افزون بر شفاف مرامنامه، اعضای حزب بر استقلال سیاسی حزب تأکید کردند. هنگام تدوین مرامنامه سه سبب اختلاف‌نظر در مفاد آن (از جمله قراردادن بندی درباره ترویج دین اسلام و موضوع دخالت دولت در امور اقتصادی) - عده‌ای از اعضا، نظیر رضازاده شفق و حسین صدر، از حزب کناره رفتند (مکی، همانجا؛ زیرک‌زاده، ص ۸۰).

مؤسسان و اعضای حزب بیشتر تحصیل‌کردگان خارج از کشور و روشنفکران با تمایلات سوسیالیستی بودند و بیشتر از میان مهندسان، کارکنان اداره‌های دولتی، زنان و دانشجویان جذب حزب شده بودند (آبراهامیان، ص ۲۵۳). از همین‌رو به اعتقاد کائوزیان (ص ۱۹۲) حزب ایران، حزب سیاسی به معنای واقعی نبود، بلکه تشکلی بود از تحصیل‌کرده‌های اروپا با تمایلات آزادی‌خواهانه و سوسیال دموکراتیک. تشکیلات و سازمانهای حزب عبارت بودند از: کنگره، شورای مرکزی، کمیته مرکزی، دبیرخانه، فراکسیون پارلمانی، سازمان شهرستانها، کانون سازمان، کانون تبلیغات، کانون امور مالی، کانون امور شهرستانها، کانون عملیات انتفاعی، کانون مطبوعات، حوزه‌ها، سازمان جوانان، سازمان زنان و سازمان انتظامات (س حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۲۱۵).

حزب درباره موضوعاتی چون دموکراسی، نفت، ناپایداری دولتها و مستشاران خارجی به بحث و بررسی می‌پرداخت و «اداره ایران به دست ایرانی»، مبتای همه فعالیت‌های حزب و سرلوحه تمام مباحث و عملکرد آن بود. بر این اساس، در جریان

جسبه، ش ۱۸، ۲۸ آبان ۱۳۲۴، ص ۱؛ نبرد امروز، دوره ۳، ش ۱۳، ۲۲ آذر ۱۳۲۵، ص ۱؛ حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۱۰۲-۱۰۳.

حزب ایران در اواخر ۱۳۲۲ ش نخستین ائتلاف خود را با حزب میهن، به رهبری کریم سنجابی^۵، انجام داد و از آن پس نیز با نام حزب ایران به فعالیت خود ادامه داد (جسبه، سال ۱، ش ۱۱۸، ۱۶ فروردین ۱۳۲۵، ص ۱؛ «فعالیت حزب ایران و حزب توده در کنگاور و ائتلاف حزب میهن با حزب ایران»، سند ش ۰۰۸۰۴۲۹، میکروفیلم ش ۲۹۰۰۶۳۶۷، آرشیو سازمان اسناد ملی ایران). دلایل ائتلاف، یکی بودن مرام و روش مبارزه دو حزب (سنجابی، ص ۷۷) و تداوم فعالیت و حمایت از روی کار آمدن دولت مدافع آزادی بود (حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۵۳-۵۰). گفته‌اند که موقعیت حزب ایران با پیوستن به حزب میهن بهتر شد و از نفوذ کریم سنجابی در نواحی غربی کشور برخوردار گردید. افزون بر آن، حزب ایران با برخورداری از شعبه‌های حزب میهن در شهرستانها، نخستین شعبه‌های شهرستانی خود را به دست آورد (مهریان، ص ۱۶؛ زیرک‌زاده، ص ۹۱). دومین ائتلاف حزب ایران با حزب توده بود. در اردیبهشت ۱۳۲۵، تشکیل جبهه «حمایت از صنایع داخلی» که متشکل از حزب ایران، حزب توده و چند تشکل دیگر بود - زمینه ائتلاف حزب ایران را با حزب توده فراهم کرد. پس از مباحثات فراوان میان طرفداران (عمدتاً فریور، صالح و سنجابی) و مخالفان (در رأس آنان زیرک‌زاده)، حزب توده و حزب ایران در تیر ۱۳۲۵ با نام «جبهه مؤتلف احزاب آزادیخواه»، اعلامیه‌ای مشتمل بر اهداف جبهه صادر کردند. در این اعلامیه، ضمن تأکید بر استقلال سیاسی و اقتصادی کشور و مناسبات خوب با دولت‌های آزادی‌خواه و اتحاد کارگران، از دیگر احزاب و جمعیتها و مطبوعات برای همکاری دعوت شد (س. سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۱۳، ۸۲-۸۴، ۹۲-۹۳). چندی پس از آن، فرقه دموکرات کردستان، حزب سوسیالیست و کمیته مرکزی حزب جنگل به این ائتلاف پیوستند (حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۱۱۷-۱۱۸). دلایل متعددی برای این ائتلاف - که پیامد ناگواری برای حزب ایران داشت - ذکر شده است. از جمله اینکه در آن زمان پیش‌بینی می‌شد ائتلاف با حزب توده به منزله مانوری سیاسی و در جهت حفظ مصالح کشور و تأیید سیاست دولت قوام‌السلطنه برای نزدیکی به شوروی و در نهایت حفظ آذربایجان از خطر تجزیه خواهد بود. در واقع حزب ایران با این ائتلاف، برخلاف مرام و تعهدات حزبی خود - که متمایز از احزاب چپ و راست بود - عمل نمود (س. زیرک‌زاده، ص ۹۳، ۹۸-۹۶، ۴۹۵-۴۹۴؛ برای

تحلیلهای دیگر - کیانوری، ص ۹۵؛ بختیار، ص ۲۶-۲۷؛ سنجابی، ص ۷۵). پیامد زیانبار ائتلاف، جدایی گروهی از اعضای حزب و تشکیل حزب وحدت ایران از سوی برخی انشعاب‌کنندگان بود (س. مگی، ص ۱۹-۱۲۰؛ مهریان، ص ۳۳-۳۴؛ اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۲، ص ۴۳۱). شرکت در دولت ائتلافی قوام‌السلطنه (۱۳۲۵ ش) و همکاری با حزب توده در آن دولت، اشتباه دیگر حزب ایران بود. در آن دولت اللهیار صالح وزیر دادگستری شد (نجاتی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). پس از سرکوب فرقه دموکرات آذربایجان، ائتلاف مذکور از هم پاشید و در دی ۱۳۲۵ کمیته مرکزی حزب ایران، رسماً ائتلاف را لغو کرد و با تغییر موضع خود در برابر حوادث آذربایجان، پیشه‌وری را خائن و وطن‌فروش خواند. حزب همچنین دبیرکل جدیدی برگزید و از آن پس ابوالفضل قاسمی، اصغر گیتی‌بین و کریم سنجابی جای رهبران قبلی را گرفتند (زیرک‌زاده، ص ۴۸۷؛ مهریان، ص ۳۸-۳۹؛ سعیدی، ج ۱، ص ۱۴۷).

هم‌زمان با شکل‌گیری نهفت ملی شدن صنعت نفت، حزب ایران شعار ملی کردن صنعت نفت را مطرح کرد و برای تحقق آن اقداماتی صورت داد (زیرک‌زاده، ص ۵۰۱-۵۰۲؛ گلشنه، چراغ راه آینده است، ص ۵۳۳؛ قس مصدق، ص ۲۲۹، که نوشته است نخستین‌بار حسین فاطمی شعار ملی کردن صنعت نفت را مطرح کرد).

پس از تشکیل جبهه ملی، فعالیت حزب تشدید شد و نخستین حزبی بود که به جبهه ملی پیوست (س. جبهه ملی ایران؛ نجاتی، ۱۳۶۸ ش، ص ۸۶).

حزب، بر پایه آرمان ملی‌گرایانه خود، از دکتر محمد مصدق حمایت کرد. پس از روی کار آمدن دولت مصدق، تعدادی از اعضای حزب در دولت مشارکت کردند. همچنین بسیاری از مشاوران نفتی مصدق از اعضای کمیته مرکزی حزب ایران بودند (شفق، شماره فوق‌العاده، ۱۹ اسفند ۱۳۲۳، ص ۱؛ مهریان، ص ۷۴).

در ۱۳۳۱ ش، با تشدید اختلافات درونی حزب، گروهی از اعضای حزب انشعاب کردند. انشعاب‌کنندگان، به رهبری محمد نخب^۶، پس از مدتی جمعیت آزادی مردم ایران را تشکیل دادند. از همان سال حزب در شهرستانها فعالیت گسترده‌ای آغاز کرد (س. حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیانیه‌ها، ص ۲۸۱-۲۸۳، ۲۹۵-۲۹۶؛ اسنادی از احزاب سیاسی در ایران، ص ۴۵-۴۸، ۵۸-۵۹، ۱۲۱-۱۲۴).

حزب ایران بیش از دیگر گروهها و احزاب به مصدق و اندیشه‌های وی وفادار ماند، ولی به علت گرایش شدید رهبران آن به احراز مناصب دولتی و اشتباهاتشان در این مقامها، در

کنار گذاشته شدند (س. همان، ص ۱۸۵-۱۸۶).

از فعالیت‌های حزب ایران در فاصله سالهای ۱۳۲۲ ش تا اواسط دهه ۱۳۵۰ ش، به جز تشکیل جلسهای نامنظم و تبادل نظر درباره مسائل سیاسی روز، اطلاع دیگری موجود نیست (س. همان، ص ۲۲۵-۲۳۱، ۲۷۵-۲۷۶).

از ۱۳۵۶ ش گروه‌های وابسته به جبهه ملی، از جمله حزب ایران، برای احیای جبهه ملی فعالیت کردند. این گروه‌ها با صدور اعلامیه‌ای با امضای «شاخه پیشرو برای اتحاد نهضت مقاومت ملی ایران» و با نام جدید «اتحاد نیروهای جبهه ملی ایران» فعالیت خود را از سر گرفتند. آنان با شعار آزادی خواستار بازگشت امام خمینی به ایران شدند (س. همان، ص ۳۷۵-۳۷۹؛ اطلاعات، ش ۱۵۶۹۹، ۸ شهریور ۱۳۵۷، ص ۴؛ قس بساقر قدیری اصلی، عضو حزب ایران، مصاحبه مورخ ۲۲ آبان ۱۳۸۵ و خسرو سعیدی، عضو حزب ایران، مصاحبه مورخ ۳۱ شهریور ۱۳۸۷، که فعالیت حزب ایران را مستقل دانسته‌اند).

در ۱۳۵۷ ش، برای تعیین مثنی سیاسی حزب، جلساتی برگزار گردید. در جلسه دی ماه همان سال، بختیار به دبیرکلی حزب ایران برگزیده شد. پس از تشکیل دولت بختیار (۱۳۵۷ ش)، به‌رغم حضور دو تن از اعضای حزب ایران در دولت، حزب به کانون فعالیت مخالفان و موافقان بختیار بدل شد. هواداران بختیار، با تسلط بر حزب، آن را به شکل کانون ضد انقلاب در آوردند (س. مهربان، ص ۲۰۵-۲۱۸، که ادعا کرده است حزب ایران در کودتای نوژه نقش داشت، اما بیانی (همان مصاحبه) ادعای وی را رد می‌کند). آنچه مسلم است حزب ایران، با توجه به اعتقاد رهبرانش به حفظ اساس سلطنت، پس از پیروزی انقلاب اسلامی نقش مؤثری در کشور نداشت (س. کیانوری، ص ۱۹۵ مهربان، ص ۱۹۷) و پس از مدتی، فعالیت آن ممنوع شد.

منابع: اسناد احزاب سیاسی ایران: ۱۳۴۰-۱۳۳۰ ش، به کوشش بهروز طیرانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۶ ش؛ اسنادی از احزاب سیاسی در ایران: حزب ایران - حزب سعادت ملی ایران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش؛ مهدی بازارگان، خاطرات بازارگان: شصت سال خدمت و مقاومت، گفتگو با غلامرضا نجاتی، تهران ۱۳۷۵-۱۳۷۷ ش؛ همو، مدارفیات در دادگاه غیر صالح تجدیدنظر نظامی، تهران ۱۳۵۰ ش؛ شاپور بختیار، خاطرات شاپور بختیار: آخرین نخست‌وزیر رژیم پهلوی، [تهران] ۱۳۸۰ ش؛ علیقلی بیانی و نظام‌الدین موحّد، هژوخیه حزب ایران به مناسبت شصتمین سال تأسیس، حافظه، ش ۷ (مهر ۱۳۸۳)؛ حزب ایران به روایت اسناد ساواک، تألیف سیوش یاری، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴ ش؛ حزب ایران: مجموعه‌ای از اسناد و بیاپی‌ها، ۱۳۳۲-۱۳۳۳، به کوشش محمود کوهستانی‌نژاد، تهران: شیراز، ۱۳۷۹ ش؛ احمد زیرک‌زاده، پسرش‌های بی‌پاسخ در سالهای استثنایی، به کوشش ابوالحسن خیار ظریفی و خسرو سعیدی، تهران

شکست نهضت ملی مؤثر بود (نجاتی، ۱۳۶۸ ش، همانجا؛ همو، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۵۰). به گفته سجایی (ص ۶)، دکتر مصدق حزب را، به سبب استفاده اعضا از آن در احراز مناصب دولتی، «بنگاه کاریابی» می‌نامید؛ ولی به گفته بیانی (همان مصاحبه)، این مطلب صحت ندارد.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، فعالیت حزب ایران، همچون دیگر احزاب، ممنوع شد و محدودی از رهبران آن بازداشت و برخی نیز مخفی شدند. از آن پس تا زمان تشکیل جبهه ملی دوم در ۱۳۳۹ ش، اعضای حزب فعالیت خود را از طریق نهضت مقاومت ملی ادامه دادند، ولی در پی بروز اختلاف، که ناشی از دیدگاه متفاوت رهبران نهضت به دولت کودتا بود، از نهضت جدا شدند. محافظه کاران، که حزب ایران در رأس آنان قرار داشت، معتقد بودند که دولت کودتا را باید پذیرفت، ولی به صورت «اپوزیسیون» عمل کرد؛ ولی جناح تندرو، دولت را غیرقانونی می‌دانستند (نجاتی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۲۲، ۱۵۲؛ مهربان، ص ۱۳۰؛ برای تحلیلی دیگر از علل این اختلاف - بازارگان، ۱۳۷۵-۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۳۹۵). در بهمن ۱۳۳۵ حزب، با صدور اعلامیه‌ای، دکترین (رهنامه) آیزنهاور را پذیرفت. مهم‌ترین حامی آن اللهیار صالح بود. این امر با اعتراض عده‌ای از نمایندگان مجلس شورای ملی و سنا و برخی جراید روبه‌رو شد و سرانجام نمایندگان طرحی را مبنی بر غیرقانونی شناختن حزب ایران تقدیم مجلس کردند. در ۱۳۳۶ ش، کمیسیون دادگستری مجلس، حزب ایران را، به بهانه ائتلاف با حزب توده، غیرقانونی اعلام کرد، اما این طرح به تصویب نهایی نرسید (مهربان، ص ۴۰؛ زیرک‌زاده، ص ۴۸۱؛ سعیدی، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۵؛ بازارگان، ۱۳۷۵-۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۳۹۷). در ۱۳۳۹ ش، در پی آزادی نسبی فضای سیاسی، حزب ایران به همت کریم سنجایی و شاپور بختیار* احیا شد و به همراه حزب مردم ایران، حزب پان‌ایرانیست و گروهی از جامعه سوسیالیستها به رهبری محمدعلی خنجی که از خلیل ملکی جدا شده بودند، جبهه ملی دوم را تأسیس کردند (س. حزب ایران به روایت اسناد ساواک، ص ۱۶۱؛ مهربان، ص ۱۴۹؛ سنجایی، ص ۲۰۳-۲۰۵). حیات سیاسی جبهه ملی دوم تا ۱۳۴۲ ش دوام یافت و پس از فروپاشی آن، حزب ایران نیز، که از ارکان جبهه به شمار می‌رفت، امکان فعالیت علنی نیافت و از آن پس مخفیانه به فعالیت ادامه داد. در ۱۳۴۲ ش، بسیاری از اعضای حزب را از مراکز اداری اخراج کردند (س. حزب ایران به روایت اسناد ساواک، ص ۱۷۰، ۱۷۸).

در اواخر ۱۳۴۲ ش کنگره حزب ایران برگزار شد. در این کنگره، هفت تن برای عضویت در کمیته مرکزی انتخاب شدند و کریم سنجایی و جهانگیر حق‌شناس، از اعضای پیشین کمیته،

۱۳۷۶ ش؛ بدالله سحلی، «خاطرات و خطرات»، (مصاحبه)، صبح امروز، سال ۱، ش ۹، ۳ دی ۱۳۷۷؛ خسرو سعیدی، «الطیار صالح، ج ۱، تهران ۱۳۶۷ ش؛ کیم سنجلی، امیدها و ناامیدیها؛ خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجلی، لندن ۱۳۶۸ ش؛ شورای انقلاب و دولت موقت، تهران: نهفت آزادی ایران، ۱۳۶۱ ش؛ محمدعلی کینوزیان، اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ نورالدین کینزوری، خاطرات نورالدین کینزوری، تهران ۱۳۷۲ ش؛ گذشته، چراغ راه آینده است، ویراستار بیژن نیکبین، تهران نیلوفر، ۱۳۶۲ ش؛ محمد مصدق، خاطرات و تأملات دکتر محمد مصدق، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۶۵ ش؛ حسین مکی، خاطرات سیاسی حسین مکی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ رسول مهران، بررسی مختصر احزاب بورژوازی لیبرال در مقابله با جنبش کلرگری و انقلابی ایران، تهران ۱۳۶۰ ش؛ غلامرضا نجانی، تاریخ سیاسی پیستونچ ساله ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تهران ۱۳۶۸ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N.J. 1983.

/ پروین قدسی زاد /

حزب پیکار، از احزاب ملی‌گرا با تمایلات سوسیالیستی در دهه ۱۳۲۰ ش. مؤسس حزب خسرو اقبال، برادر کوچک‌تر منوچهر اقبال (وزیر، نخست‌وزیر و رئیس شرکت ملی نفت در دوره پهلوی دوم)، بود که با گروهی از دوستانش، که دانشجوی حقوق بودند، حزب را در ۱۳۲۱ ش تأسیس کرد (تفضلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۵ و پانویس). مرامنامه حزب بر سه محور پایه‌ریزی شد: حفظ استقلال و عظمت ایران، تأمین آسایش ملت، و طرف‌داری از جوانان و تقویت آنان (حزب پیکار، ص ۱). کمیته مرکزی حزب، که در ۳ فروردین ۱۳۲۲ تشکیل شد، متشکل از خسرو اقبال و جلال شادمان با گرایش راست، و حسن مهری و محمود تفضلی و جهانگیر تفضلی و رضا آذرخشی با تمایلات چپ بود (نبرد، ش ۵۱، ۳ فروردین ۱۳۲۲، ص ۱؛ تفضلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۶، ۴۷).

در ۲۱ اردیبهشت ۱۳۲۱ روزنامه بهار، نخستین ترجمان (ارگان) حزب، با صاحب امتیازی احمد بهار و مدیریت اقبال منتشر شد. اقبال همچنین امتیاز سه روزنامه نبرد، ایران ما و داریا* را (به ترتیب به نام خود، جهانگیر تفضلی و حسن ارسنجانی*) گرفت که از اول مرداد ۱۳۲۱ نبرد، به جای بهار، ناشر افکار حزب گردید (نبرد، ش ۱، ۱ مرداد ۱۳۲۱، ص ۱؛ تفضلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۶-۴۷، ۱۷۲-۱۷۳).

حزب تمایلات قوی سوسیالیستی داشت و از همین رو تحدید مالکیت و تعدیل ثروت از همان آغاز در مباحث روزنامه

بهار جای گرفت (به تفضلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۸۳؛ ایران ما، ش ۲۸، ۲۸ تیر ۱۳۲۲، ص ۱؛ برای آگاهی از مواضع حزب در قبال شوروی و کمونیسم به نبرد، ش ۱۲، ۱۸ مرداد ۱۳۲۱، ص ۱). پس از توقیف نبرد در ۱۳۲۲ ش، ایران ما به عنوان ترجمان حزب، با مدیریت جهانگیر تفضلی، در خرداد ۱۳۲۲ منتشر شد. در شهریور همان سال، انگلیسیها اقبال و تفضلی و دیگر رجال سیاسی و روزنامه‌نگارانی را که مظنون به همکاری با آلمان یا تمایلات ضدانگلیسی بودند، بازداشت کردند (تفضلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۴۹ و پانویس). حزب پیکار یکی از مخالفان حزب توده ایران* و حزب عدالت (به رهبری علی دشتی*) بود و نشریات حزب پیکار و توده با هم درگیرهای قلمی شدیدی داشتند (برای نمونه به همو، ۱۳۲۲ ش، ص ۱؛ نبرد، ش ۳۸، ۲ آبان ۱۳۲۱، ص ۱).

در ۱۳۲۲ ش، هنگام ورود سیدضیاءالدین طباطبائی* (اولین نخست‌وزیر پس از کودتای ۱۲۹۹ ش) به ایران، طرف‌داران سیدضیاء در صدد برآمدند از حزب پیکار، به عنوان پایگاه تبلیغاتی برای وی، بهره جویند. اعضای حزب نیز معتقد بودند که از طریق همکاری با سیدضیاء می‌توانند حکومت را در دست بگیرند؛ بنابراین، به دوستان سیدضیاء پیشنهاد کردند که وارد حزب پیکار شوند و مقدمات ورود سیدضیاء را، به نام رهبر حزب، فراهم سازند، ولی دو دستگی میان اعضای حزب مانع از تحقق این امر شد (ارسنجانی، ص ۱). سیدضیاء پس از تشکیل حزب اراده ملی و به خدمت گرفتن تعداد زیادی روزنامه، در جرگه مخالفان حزب پیکار قرار گرفت (ایران ما، ش ۳۷۷، ۵ اردیبهشت ۱۳۲۴، ص ۱).

حزب پیکار در ۱۳۲۳ ش با سه حزب استقلال، میهن‌پرستان و آزادی‌خواهان ائتلاف کرد و مجموعاً در ۳۰ خرداد ۱۳۲۳ حزب میهن را تأسیس کردند. هدف از تشکیل آن، مقابله با احزاب وابسته به خارج بود؛ از این رو، میان حزب میهن با احزاب دیگر، چون حزب توده و حزب عدالت، برخوردهای سیاسی پیش آمد (به اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۲، ص ۳۰۲؛ تفضلی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۷۱؛ سنجلی، ص ۶۹-۷۱؛ وی اسمی از حزب آزادی‌خواهان نبرده و به جز سه حزب مذکور، گروه خود را که بدون نام بوده، جزو مؤتلفان شمرده است). آن ائتلاف دیری نپایید و حزب پیکار، بر اثر اختلاف، در مرداد ۱۳۲۴ از حزب میهن جدا شد و تشکیلات خود را از نو سازماندهی نمود و این‌بار به حزب توده گرایش یافت (برای دلایل این گرایش به شهرتانی کشور، ج ۱، ص ۳۵؛ اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷)، ولی عملاً پس از جدایی از حزب میهن، در شرف انحلال قرار گرفت، چنان‌که صد نفر باقی‌مانده نیز از تفضلی و اقبال جدا شدند و این دو به سوی

ایران، برقراری حکومت دموکراسی و تأمین حقوق فردی و اجتماعی، مبارزه با استبداد، اصلاحات در نحوه استفاده از زمین و بهبود وضع کشاورزان، اصلاحات اساسی در امور فرهنگی و بهداشتی، برقراری تعلیمات اجباری و رایگان، تعدیل مالیاتها به نفع توده مردم، اصلاح امور اقتصادی و بازرگانی، توسعه صنایع و معادن و وسایل حمل و نقل، و ضبط اموال رضا شاه به نفع ملت ایران (سیاست، سال ۲۰، ش ۴، ۶ اسفند ۱۳۲۰، ص ۱)، و به لحاظ سیاسی، مبارزه با فاشیسم و حمایت از متفقین در جنگ جهانی دوم (اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸، همو، ۱۳۵۳، ص ۱۴؛ سیمونف، ص ۱۱).

کمیته مرکزی حزب توده با همکاری کوتاه مدت مصطفی فاتح و حمایت مالی شوروی و انگلیس، از بهمن ۱۳۲۰ تا آذر ۱۳۲۱ روزنامه مردم را برای مبارزه با فاشیسم و حمایت از متفقین منتشر کرد (اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳-۱۴۰، همو، ۱۳۵۳، ص ۱۵-۱۴) و از ۴ اسفند ۱۳۲۰ تا ۱۲ شهریور ۱۳۲۱، روزنامه سیاست را به عنوان ترجمان حزب انتشار داد (سیاست، سال ۲۰، ش ۱، ۴ اسفند ۱۳۲۰؛ اسکندری، ۱۳۵۳، ص ۱۵). پس از آن روزنامه نامه رهبر (۱۰ بهمن ۱۳۲۱ تا ۱۴ آذر ۱۳۲۵) و روزنامه نامه مردم (۱۵ دی ۱۳۲۵ تا ۱۴ بهمن ۱۳۲۷)، به عنوان ترجمان اصلی حزب توده ایران، منتشر شد (نامه مردم، سال ۴، ش ۲، ۱۶ دی ۱۳۲۵، ص ۱؛ حدادی، ص ۲۵۹-۲۶۸). از ۱۳۲۱ ش تا بهمن ۱۳۲۷ جراید متعدد روزانه، هفتگی و ماهیانه (بشر، مردم آدینه، مردم ماهانه، مردم برای روشنفکران) در تهران انتشار یافت و در شهرستانها، شاهین، آفریایجان (هر دو در تبریز)، استوار (قم)، صورت (رشت)، اردیبهشت، راستی (مشهد)، آهنگر (اصفهان)، و صفا (مازندران) منتشر گردید (نامه رهبر، سال ۱، ش ۱، ۱۰ بهمن ۱۳۲۱، ص ۴؛ حدادی، ص ۲۶۶، ۲۷۵؛ الهی، ص ۵۴-۵۵).

از مهر ۱۳۲۰ تا مهر ۱۳۲۵ افزون بر تهران، کمیته های محلی، ولایتی و ایالتی حزب در بیشتر مناطق شمالی و مرکزی و جنوبی کشور تشکیل شد و گسترش یافت (زیبانی، ص ۲۳۴-۲۳۷؛ کامبخش، ۱۳۶۰، ص ۶۱). به منظور ساماندهی اقبال و طبقات جامعه، در اسفند ۱۳۲۱ اتحادیه کارگران ایران تشکیل شد (آوانیان، ص ۶۲-۶۱؛ زیبانی، ص ۲۳۷-۲۳۸) که در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۳، به همراه سه اتحادیه کارگری دیگر، شورای متحد مرکزی اتحادیه های کارگران و زحمتکشان ایران را، به ریاست رضا روستا، تشکیل دادند که ترجمان آن روزنامه ظفر بود (روستا، ص ۶۳؛ لاجوردی، ص ۷۹-۸۰؛ جودت، ص ۱۲۷). حزب توده همچنین سازمانهای گوناگونی تأسیس کرد که عبارتند از: سازمان جوانان حزب توده ایران (اول فروردین ۱۳۲۲) که ترجمان آن هفته نامه مردم برای جوانان و سپس

قوام متغییل گشتند. اقبال در حزب دموکرات ایران شروع به فعالیت نمود و تقضلی نیز به اروپا رفت و بدین ترتیب حزب پیکار منحل شد (اسناد احزاب سیاسی ایران، ج ۱، ص ۳۳۰، توضیحات طیرانی).

منابع: حسن ارسنجانی، «سیدضیاء چه می گوید»، پرورش، ش ۷۵، ۹ اسفند ۱۳۲۳؛ اسناد احزاب سیاسی ایران، ۱۳۲۰-۱۳۳۰، ش، به کوشش بهروز طیرانی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۶، ش؛ جهانگیر تقضلی، خاطرات جهانگیر تقضلی، به کوشش یعقوب توکلی، تهران ۱۳۷۶، ش؛ همو، «رهبران توده»، ایران ما، ش ۲۲، ۱۹ تیر ۱۳۲۲؛ حزب پیکار، «مرامنامه حزب پیکار»، نبرد، ش ۱۳، ۲۰ مرداد ۱۳۲۱؛ کریم سنجایی، «امیدها و ناامیدی ها: خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجایی»، لندن ۱۳۶۸، ش؛ شهرتانی کشور، گزارشهای محرمانه شهرتانی، به کوشش مجید تفرشی و محمود طاهر احمدی، تهران ۱۳۷۱، ش.

/ پروین قدسی زاد /

حزب توده ایران، نخستین حزب سیاسی ایران پس از

شهریور ۱۳۲۰ و یکی از گسترده ترین و دیرپا ترین احزاب ایران با مرام مارکسیستی - لنینیستی.

۱) از آغاز تا انقلاب اسلامی. در پی اشغال ایران از سوی متفقین، کناره گیری رضا شاه از سلطنت و آزادی شماری از زندانیان و تبعیدیان سیاسی، جلسه مؤسسان حزب توده ایران در ۷ مهر ۱۳۲۰، با حضور برخی از رهبران و اعضای پیشین حزب کمونیست ایران*، تنی چند از فعالان سیاسی عصر مشروطه و عده ای از اعضای گروه پنجاه و سه نفر*، در تهران تشکیل شد (اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴-۱۱۷؛ خامه ای، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ کامبخش، ۱۳۶۰، ص ۵۱) و اعضای کمیته موقت مرکزی به ریاست سلیمان محسن اسکندری و عضویت ایرج اسکندری*، جعفر پیشه وری*، محمد یزدی، رضا روستا، عباس اسکندری، مرتضی یزدی، رضا رادمنش، عبدالحسین نوشین*، محمد بهرامی، بزرگ علوی*، علی امیرخیزی، علی کباری، ابوالقاسم موسوی و عبدالحقیدر آزاد انتخاب شدند (خامه ای، ص ۲۵۲؛ آوانیان، ص ۵۷-۵۸). طرح اسامیه را پیشه وری نوشت و طرح مرامنامه را وی و ایرج اسکندری نوشتند (اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸). اگرچه سالها بعد ادعا شد که حزب توده ایران از ابتدا حزب طبقه کارگر بوده است (کامبخش، ۱۳۵۰، ص ۱۱؛ فروتن، ج ۱، ص ۳۳)، اما در طرح برنامه و اظهار نظرهای اولیه، حزبی غیر طبقه ای، ملی و دموکرات، طرفدار نظام مشروطه و پایبند به قانون اساسی قلمداد می شد (سیاست، سال ۲۰، ش ۱، ۴ اسفند ۱۳۲۰، ص ۱، ش ۴، ۷ اسفند ۱۳۲۰، ص ۱؛ اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴).

هدفهای حزب عبارت بود از: حفظ استقلال و حمایت

حزب توده ایران

روزنامه رزم بود
(حدادی، ص ۲۷۱؛
متعری، ص ۷۴،
۱۸۵) تشکیلات
زنان (۱۳۲۲ ش)،
که ترجمان آن
بیداری ما بود
(بدرمنیر علوی،
ص ۲۴؛ نجمی
علوی، ص ۶۰



نشان حزب توده ایران تا قبل از انقلاب اسلامی

۶۲؛ هوشمندراد، ص ۲۷۰)؛ اتحادیه کشاورزان ایران (۱۳۲۱ ش؛
نامه رهبر، سال ۱، ش ۳۳، ۱۹ اسفند ۱۳۲۱، ص ۳) و اتحادیه
دهقانان ایران، با هدف متشکل کردن دهقانان و الغای نظام
اریاب - رعیتی (نیکمآیین، ص ۷۰-۷۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش،
ص ۸۱-۸۲؛ بدیع تبریزی، ص ۱۱۵-۱۱۶). در ۱۳۲۲ ش نیز سازمان
نظامیان حزب توده ایران مخفیانه تشکیل شد (زیبانی، ص ۶۲۳-
۶۲۴؛ نیز - هموار، ش ۲، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۲۷، ص ۲).

نخستین همایش ایالتی حزب در تهران (مهر ۱۳۲۱)، وضع
تشکیلات، امور مالی و منشی سیاسی حزب را بررسی و ماهیت
طبقاتی حزب توده ایران را به عنوان حزب کارگران، دهقانان،
روشنفکران و پیشه‌وران مشخص کرد. همچنین طرح برنامه و
اساسنامه حزب نیز تکمیل شد. تشکیل حکومت دموکراتیک،
تساوی حقوق سیاسی و اجتماعی زن و مرد، تقسیم پلاعوض
املاک خالصه و بازخرید و تقسیم املاک اربابی در بین دهقانان،
به رسمیت شناخته شدن اتحادیه‌های کارگری، و تصویب هشت
ساعت کار روزانه، به طرح برنامه افزوده شد (نامه رهبر،
سال ۱، ش ۲، ۱۱ بهمن ۱۳۲۱، ص ۱، ۴، ش ۳، ۱۲ بهمن
۱۳۲۱، ص ۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۵۶-۵۷؛ گذشته چراغ
راه آینده است، ص ۱۲۹). در همایش، کمیته مرکزی منحل شد
و کمیته ایالتی تهران با پانزده عضو، موقتاً وظایف کمیته مرکزی
را بر عهده گرفت (خامه‌ای، ص ۲۹۵؛ آوانسیان، ص ۱۱۰؛
اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۲۶، ۱۲۹).

نخستین کنگره حزب توده ایران در تایلستان ۱۳۲۳ ش
برگزار شد که در آن سیاست داخلی و خارجی، عملکرد
فراکسیون پارلمانی، سازمان حزبی، امور مالی، و تقشیش، بررسی
و در هر زمینه قطعنامه‌ای صادر شد. همچنین اعضای کمیته
مرکزی و کمیسیون تقشیش نیز انتخاب شدند (نامه رهبر،
سال ۲، ش ۱۳، ۳۵۳، ۱۳ مرداد ۱۳۲۳، ص ۱، ۴، ش ۲۲، ۳۵۹،
۱۳۲۳، ص ۱، ش ۲۴، ۳۶۱، ۲۴ مرداد ۱۳۲۳، ص ۱). در این کنگره،
مرامنامه، برنامه و نظامنامه حزب به تصویب رسید. مرامنامه،
حزب توده ایران را حزبی دموکراتیک معرفی کرد؛ برنامه به

هدفهای حزب در مورد مبارزه سیاسی، کارگران، دهقانان،
پیشه‌وران، حقوق‌زنان، فرهنگ عمومی و بهداشت، اموراتصادی
و مالی، و عشایر پرداخت؛ نظامنامه، با تأکید بر «اصل مرکزیت و
دموکراسی»، ساختار حزبی را منسجم‌تر و وظایف و مسئولیت‌های
تشکیلاتی را مشخص کرد (نامه، سال ۲، ش ۳۷۹، ۱۶
شهریور ۱۳۲۳، ص ۲؛ اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۷۲-۶۴).

در سالهای ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۳ ش فعالیت‌های سیاسی حزب توده
ایران عمدتاً عبارت بود از: موضع انتقادی به حضور مستشاران
امریکایی در ایران و سپس مخالفت با آن (کامبخش، ۱۳۲۳ ش،
ص ۱-۲؛ رادمنش، ص ۱)؛ مبارزه یا تشکیل جبهه آزادی (تشکلی
از مدیران جراید، برای مقابله با سانسور و مبارزه با انحراف از
قانون اساسی که در ۲۷ تیر ۱۳۲۲ تشکیل شد؛ نامه رهبر،
سال ۱، ش ۱۲۷، ۳۱ تیر ۱۳۲۲، ص ۱، ش ۱۲۹، ۳ مرداد ۱۳۲۲،
ص ۱۱؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۶۷)؛ مبارزه با سیدضیاءالدین
طباطبائی و متحدانش؛ و شرکت در انتخابات دوره چهاردهم
مجلس شورای ملی، که با انتخاب هشت تن از آنان، فراکسیون
توده را در مجلس تشکیل دادند (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۶۰-
۱۶۱؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۶۴-۶۵). فراکسیون توده درباره
قانون کار، تجدیدنظر در قانون استخدام، تجدیدنظر در قانون
انتخابات، تساوی حقوق زنان، اصلاح دادگستری و اصلاحات
اراضی طرحهایی به مجلس عرضه کرد (کامبخش، ۱۳۵۰ ش،
ص ۱۵). در ۱۳۲۳ ش، پس از بر ملا شدن وعده‌های دولت
ساهد مبنی بر واگذاری امتیاز نفت شمال به شرکت‌های امریکایی،
فراکسیون حزب توده با دادن امتیاز به دولتهای خارجی مخالفت
کرد؛ اما با اعلام تمایل دولت شوروی برای کسب این امتیاز،
حزب توده موضع خود را تغییر داد و خواستار واگذاری امتیاز
نفت شمال به شوروی شد (نامه رهبر، سال ۲، ش ۲، ۲۱ مهر
۱۳۲۳، ص ۲-۱؛ اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ خامه‌ای،
ص ۳۴۳-۳۴۸؛ گذشته چراغ راه آینده است، ص ۲۱۴-۲۱۵).

در مرداد ۱۳۲۴، ۲۵ نفر از اعضای سازمان نظامیان حزب
توده ایران، بدون اطلاع کمیته مرکزی، در مشهد بر ضد دولت
قیام کردند که پس از شکست قیام (۲۹ مرداد ۱۳۲۴)، کمیته
مرکزی آن را محکوم کرد (فتی آسیا، ش ۱، ۸ شهریور ۱۳۲۴،
ص ۱؛ برای آگاهی از چگونگی قیام به تفرشیان، ص ۵۶-۴۸؛
شفائی، ص ۶۹-۱۳۰). با این حال، در کشور حکومت نظامی
اعلام شد و دفتر حزب توده ایران و تشکلهای وابسته به آن در
تهران و برخی از شهرها موقتاً تصرف و جراید آن توقیف شد.
عده‌ای از افسران توده‌ای نیز در باشگاه افسران در کرمان زندانی
شدند (گذشته چراغ راه آینده است، ص ۲۵۲-۲۵۴؛ خسروپناه،
۱۳۷۷ ش، ص ۷۱-۶۵).

در ۱۲ شهریور ۱۳۲۴ با تشکیل فرقه دموکرات آذربایجان*

ش ۳، ۱۷ دی ۱۳۲۵، ص ۱: گذشته چرخ راه آینده است، ص ۲۴۶۹-۲۷۱؛ خامه‌ای، ص ۵۷۲-۵۷۳، ۵۷۹-۵۸۲. در ۱۳ دی ۱۳۲۶ گروهی از آنان به رهبری خلیل ملکی* از حزب توده ایران انشعاب کردند و «جمعیت سوسیالیست توده‌ی ایران» را تشکیل دادند (خامه‌ای، ص ۵۸۲-۵۸۴، ۵۹۱-۵۹۳، ۶۶۸-۶۶۹؛ گذشته چرخ راه آینده است، ص ۴۷۱).

دومین کنگره حزب توده در ۵ اردیبهشت ۱۳۲۷ برگزار شد. هیئت اجراییه موقت درباره اوضاع جهان و ایران، وضع عمومی حزب، فعالیت و مواضع سیاسی و تشکیلاتی حزب در فاصله دو کنگره، گزارش داد و با صدور قطعنامه، عملکرد و مواضع سیاسی رهبری حزب را تأیید کرد. این کنگره همچنین مسئله انشعاب را بررسی کرد و با صدور قطعنامه‌ای آن را «عمل خائنانه» دانست. از دیگر موضوعاتی که در کنگره بررسی شد، فعالیت آموزشی و تبلیغاتی حزب، عملکرد تشکیلات حزب و تشکلهای وابسته به حزب بود. همچنین کنگره اسامنامه جدید را تصویب و اعضای اصلی و مشاور کمیته مرکزی حزب توده ایران را انتخاب کرد (سه اسناد و دیباگه‌ها، ص ۱۱۹-۱۶۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷-۱۲۹؛ زبانی، ص ۳۸۹). در اولین پلنوم^۲ (مجمع) کمیته مرکزی، اعضای هیئت دبیران، هیئت اجراییه و اعضای تقشیش کل، هیئت سیاسی و هیئت تشکیلاتی معین شدند (زبانی، ص ۴۱۹-۴۲۱).

در پی سوء قصد به جان محمدرضا شاه پهلوی در ۱۵ بهمن ۱۳۲۷، به سبب انتساب آن به حزب توده ایران، حزب منحل شد، مأموران حکومت نظامی دفاتر آن را در سراسر ایران تصرف کردند (اطلاعات، سال ۲۳، ش ۶۸۵۴، ۱۷ بهمن ۱۳۲۷، ص ۱). نه تن از اعضای کمیته مرکزی و عده‌ای از اعضای حزب بازداشت شدند (ماتی، ص ۱۳-۱۴، ۲۰، ۴۲-۴۳). رادمنش و طبری و کشاورز نیز به شوروی مهاجرت کردند (طبری، ۱۳۶۷، ص ۸۵-۸۶). سالها بعد مشخص شد که کیانوری از اقدام ناصر فخرآرایی (ضارب شاه) اطلاع داشته و او را تشویق کرده است (پنج گلوله برای شاه، ص ۸۴-۸۵، ۹۱-۹۰، مرتضی زریخت، ص ۲۱۶-۲۲۲). در تابستان ۱۳۲۸، حزب برای ادامه فعالیت، کمیته پنج نفری را تشکیل داد که این کمیته، تشکیلات تهران و شهرستانها را مخفیانه سامان می‌داد (فروتین، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰). در همان سال روزنامه مردم (ترجمان حزب) و رزم (ترجمان سازمان جوانان) مخفیانه منتشر شد (گذشته چرخ راه آینده است، ص ۵۲۵؛ کامبخش، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱، ۱۶۵).

از ۲۶ اردیبهشت ۱۳۲۹ که سازمان دانشجویان دانشگاه تهران تشکیل شد (هراز، ص ۹۴) و نیز دو جریان جنبش ملی

در تبریز، کمیته ایالتی آذربایجان حزب توده، بدون اجازه رهبری حزب، به آن پیوست. کمیته مرکزی حزب توده ایران در نامه‌ای به کمیته مرکزی حزب کمونیست شوروی، مخالفت خود را با تشکیل این فرقه اعلام کرد، اما زیر فشار دولت شوروی و حزب کمونیست این کشور، ناگزیر فرقه دموکرات آذربایجان را به رسمیت شناخت و از این فرقه و دولت خودمختار آن (۲۱ آذر ۱۳۲۴ تا ۲۱ آذر ۱۳۲۵) حمایت کرد (کشاورز، ص ۳۱-۳۲؛ اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۵۶۷-۵۶۹؛ آوانسیان، ص ۲۲۷؛ یگوروا، ص ۱۰۴-۱۰۶).

حزب توده ایران از نخست‌وزیر، احمد قوام، که اعلام کرده بود مسئله نفت را با شوروی و مسئله آذربایجان را با نمایندگان آن حل می‌کند، حمایت نمود و در دولت ائتلافی وی شرکت کرد و سه عضو کمیته مرکزی آن مسئولیت وزارتخانه‌های بهداشتی (یزدی)، فرهنگ (کشاورز) و بازرگانی و پیشه و هنر (اسکندری) را بر عهده گرفتند (نامه رهبر، سال ۴، ش ۷۸۱، ۱۱ مرداد ۱۳۲۵، ص ۱؛ اسکندری، ۱۳۸۱، ش ۱۹۷). کمیته مرکزی حزب توده دلیل شرکت در کابینه ائتلافی را فراهم بودن شرایط برای اجرای برنامه حزب، تصفیه دستگاه دولتی و به کار بردن آن به نفع ملت (نامه رهبر، سال ۴، ش ۷۸۲، ۱۳ مرداد ۱۳۲۵، ص ۶)، و علت کناره‌گیری از کابینه ائتلافی را بی‌توجهی قوام به اعتراض حزب توده ایران از تهاجم به مؤسسات کارگری و آزادی‌خواه، تشکیل کمیسیون نظارت بر انتخابات مجلس شورا از اعضای حزب دموکرات ایران و شناسایی نهضت جنوب اعلام کرد (اسکندری، ۱۳۸۱، ش ۱۹۷-۲۰۱؛ گذشته چرخ راه آینده است، ص ۴۰۷-۴۱۰، ۴۲۱-۴۲۳).

فروپاشی دولت خودمختار آذربایجان در ۲۱ آذر ۱۳۲۵، موجب جدایی بسیاری از اعضا و فعالان حزب و اعتراض اعضای باقی‌مانده به رهبری حزب توده ایران شد (خامه‌ای، ص ۵۶۸-۵۶۹؛ فروتن، ج ۱، ص ۱۳۸). مهم‌ترین انتقادهای معترضان به سیاست حزب، در مورد فرقه دموکرات آذربایجان و دولت آن، پیروی از سیاست شوروی، چپ‌رویه‌های وهبران و مسئولان حزب، اعتماد به قوام و شرکت در کابینه ائتلافی و بی‌توجهی به استفاد در داخل حزب بود (گذشته چرخ راه آینده است، ص ۴۶۳؛ خامه‌ای، ص ۵۷۰). تشکیل هیئت اجراییه موقت برای اداره حزب، و انتقادهای این هیئت از سیاست و عملکرد حزب در ۱۳۲۴-۱۳۲۵، ش و تأکید بر تصفیه تشکیلات و رعایت برنامه و اجرای اسامنامه حزبی، وحدت حزب توده را حفظ کرد، اما اختلافها و دست‌بندیهای درون حزب از بین نرفت و هر جناح برای اصلاح حزب برنامه‌ای داد (نامه مردم، سال ۴،

کردن صنعت نفت، به تدریج سازمانهای علنی حزب توده به وجود آمد، که از آن جمله بود: جمعیت ایرانی هواداران صلح، ترجمان آن روزنامهٔ مصلحت (به جهان ما، سال ۱، ش ۶، ۸ مرداد ۱۳۲۹، ص ۴، ش ۸، ۲۹ مرداد ۱۳۲۹، ص ۱)؛ جمعیت ملی مبارزه با شرکت نفت جنوب، که بعدها به جمعیت ملی مبارزه با استعمار تغییر نام یافت، ترجمان آن روزنامهٔ شهباز (نوبل آینده، سال ۱، ش ۵، ۲۴ بهمن ۱۳۲۹، ص ۱)؛ سازمان زنان ایران، ترجمان آن جهان زنان (هوشمندراد، ص ۲۷۱-۲۷۲)؛ کانون جوانان دموکرات ایران، ترجمان آن جوانان دموکرات (متصری، ص ۸۴۸۳ زرشناس، ص ۱۷۰)؛ انجمن کمک به دهقانان، ترجمان آن روزنامهٔ انتقاد (مؤمنی، ۱۳۵۹ ش، ص ۱۰۵)؛ سیر کمونیسم در ایران، ص ۳۲۱ و جمعیت مبارزه با بی سواد (کبوتر صلح، ش ۲، ۱۲ خرداد ۱۳۳۰، ص ۲)؛ سازمان افسران حزب توده ایران و سازمان دوجه داران حزب توده ایران نیز تشکلهای مخفی حزب بودند (خسروپناه، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۱۷-۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۳۸-۳۴۴). در میان روزنامه‌های علنی، که با حزب توده ایران رسماً ارتباط نداشتند، پسوی آینده بود که عملاً ترجمان علنی حزب بود و طی چهار سال انتشار، با وجود توقیفهای مکرر، با تغییر نام توانست همچنان منتشر شود (کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۷۴؛ حدادی، ص ۲۷۱، ۲۷۳). سازمان افسران حزب توده ایران موفق شد در آذر ۱۳۲۹ اعضای کمیته مرکزی و خسرو روزه را از زندان قصر فراری دهد (فروتن، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۷؛ زیبائی، ص ۵۶۹-۵۷۰). پس از فرار از زندان، کمیته موقتی که در زندان تشکیل شده بود، منحل و رهبری مخفی حزب تشکیل گردید، با این ترکیب: بهرامی، یزدی، کیانوری، جودت، قاسمی، فروتن، بقراطی و علوی (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۱۸).

با آغاز نهضت ملی شدن صنعت نفت، حزب توده ایران جبهه ملی را «وابسته به استعمارگران آمریکایی» (روشن، ص ۱۷) و «مجری نظریات استعماری» دانست (پسوی آینده، سال ۱، ش ۱۶۴، ۲۶ آبان ۱۳۲۹، ص ۱، ش ۱۷۴، ۸ آذر ۱۳۲۹، ص ۴) و شعار «الفای بی قید و شرط امتیاز نفت جنوب» را در برابر شعار «ملی کردن صنعت نفت در سراسر کشور» مطرح کرد (گذشته چراغ راه آینده است، ص ۵۶۶؛ امیر خسروی، ص ۲۶۵). پس از تصویب قانون ملی شدن صنعت نفت (۲۹ اسفند ۱۳۲۹) و به نخست‌وزیری رسیدن دکتر مصدق، حزب توده ایران از دولت او به عنوان «دولت ضد ملی دکتر مصدق» یاد می‌کرد (شجاعت، سال ۱، ش ۱، ۲۶ تیر ۱۳۳۰، ص ۱) که آشکارا «به منافع ملت» خیانت می‌کند (گذشته چراغ راه آینده است، ص ۵۹۲). افزون بر آن، حزب توده و تشکلهای وابسته به آن، با برپایی تظاهرات و سخنرانیها، با دولت دکتر مصدق مقابله می‌کردند

(همان، ص ۵۸۶، ۵۹۶، ۶۰۷؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۹۶-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۳-۲۰۴)، ولی پس از واقعه ۹ اسفند ۱۳۳۱ (توطئه دربار برای قتل دکتر مصدق)، حزب توده موضع خود را تغییر داد و سیاست پشتیبانی از دولت مصدق را در پیش گرفت (گذشته چراغ راه آینده است، ص ۶۳۲؛ کامبخش، ۱۳۶۰ ش، ص ۲۲۴-۲۲۶؛ روشن، ص ۱۸-۲۱؛ فروتن، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱). در پاییز ۱۳۳۱ ش حزب توده، با انتشار جزوه «برنامه‌ی حزب توده‌ی ایران برای مرحله کنونی از تکامل اجتماعی کشور ما»، رسماً حزب توده را حزب طبقه کارگر و دارای جهان‌بینی مارکسیستی - لنینیستی دانست و وظیفهٔ حزب را برانداختن نظام سلطنتی، تغییر قانون اساسی، تقسیم بلاعوض املاک زراعی، تشویق سرمایه‌های داخلی برای توسعهٔ صنایع، و استقرار دموکراسی توده‌ای اعلام کرد (گذشته چراغ راه آینده است، ص ۶۳۳).

رهبری حزب توده که از طریق سازمان افسران از تلاشهای ارتش برای سرنگونی دولت مصدق با خبر می‌شد و از شهریور ۱۳۳۱ در جراید علنی خود آن را افشا می‌کرد، کودتای ۲۵ مرداد ۱۳۳۲ را به دکتر مصدق اطلاع داد و کودتا خشتی شد (امیر خسروی، ص ۵۲۴؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۶۶؛ جوانشیر، ۱۳۵۹ ش، ص ۲۲۲-۲۲۶). از ۲۵ تا ۲۷ مرداد ۱۳۳۲، حزب توده ایران خواستار اعلام جمهوری دموکراتیک شد و اعضای حزب در تظاهرات پرشد شاه، که از کشور خارج شده بود، فعالانه مشارکت داشتند (به امیر خسروی، ص ۵۷۶-۵۷۷، ۵۸۱-۵۸۲؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ جزینی، بخش ۲، فصل ۱، ص ۴۲-۴۳). در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ هیئت اجرایی حزب توده ایران، که دچار دسته‌بندی و اختلاف بود (آذنون، ص ۱۴: «نامه مشترک دکتر بهرامی، دکتر جودت و دکتر یزدی»)، اقدامی نکرد و پس از آن نیز، با وجود تشکیل ستاد مقابله با کودتا (به کتاب سیاه، ص ۹۱-۹۲؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۹۵)، طرح جنگ چریکی و تلاش برای اتحاد با ایل قشقایی که از هواداران دولت دکتر مصدق بودند (زیبائی، ص ۶۰۳-۶۰۴، ۶۲۱؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۹۸-۳۰۰)، خرابکاری در پادگان قلعه‌مرغی برای جلوگیری از حمله به قشقایها (اکتشافی، ص ۷۹-۷۶؛ زیبائی، ص ۶۰۳-۶۰۴؛ نصیری، ص ۱۰۳-۱۰۴)، نازنجک‌سازی (اکتشافی، ص ۹۱-۹۲؛ بنایی سعید، ص ۱۱۲-۱۱۴) و تظاهرات مفرطی، حزب توده نتوانست در اوضاع تغییری ایجاد کند و به تدریج اعضا و شماری از رهبران حزب، به‌ویژه پس از کشف سازمان افسران حزب توده ایران در شهریور ۱۳۳۳ (آذنون، ص ۹۱-۹۲)، بازداشت و عده‌ای نیز اعلام شدند (به نامور، ص ۳۹-۴۲، ۴۶؛ حصاری، ص ۳۳۳-۳۳۴، ۳۳۷-۳۳۸؛ آبراهامیان، ص ۱۳۴-۱۳۵، ۱۳۷-۱۳۸).

کنفرانس وحدت برگزار شد و برنامه و اساسنامه مصوب پلنوم هفتم، با اصلاحات جزئی، به تصویب کنفرانس رسید (به اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۴۰۶-۴۱۰). برنامه مصوب پلنوم هفتم و کنفرانس وحدت، ایران را به سبب سلطه امپریالیسم و بقایای مناسبات ارباب - رعیتی، «کشوری عقب‌مانده، نیمه‌مستعمره و نیمه‌فئودال» دانست که در مرحله «انقلاب دموکراتیک نوین» با مضمون ضد امپریالیستی و ضد نظام ارباب - رعیتی، قرار دارد و وظیفه اساسی انقلاب را از بین بردن نفوذ امپریالیسم، ریشه کن کردن نظام ارباب - رعیتی و استقرار جمهوری دموکراتیک دانست و هدف نهایی حزب توده ایران را «ساختن جامعه سوسیالیستی در ایران» اعلام کرد (همان، ص ۴۱۵-۴۱۷).

در سالهای ۱۳۳۷-۱۳۴۰ ش بقایای تشکیلات حزب توده در ایران (کمیته کردستان، آذربایجان، فارس و اصفهان) کشف شد و اعضای آن بازداشت و پنج تن از اعضای کمیته آذربایجان اعدام شدند (جزئی، بخش ۲، فصل ۱، ص ۸۹-۹۰؛ کیهان، ش ۵۰۵۲، ۱۴ اردیبهشت ۱۳۳۹، ص ۵). در آبان ۱۳۴۰، پس از دستگیری فریدون یزدی و حسین یزدی، که اسناد کمیته مرکزی حزب را از خانه رادمش (دیر اول حزب و رئیس شعبه ایران) دزدیده و در اختیار مأموران ساواک در برلین گذاشته بودند، موقعیت رادمش به مخاطره افتاد ولی در پلنوم دهم (۲۹ فروردین ۱۳۴۱)، با مداخله شوروی، رادمش ابقا، هیئت اجرایی تعطیل و اداره حزب به بورا^۱ (دفتر سیاسی) موقت (رادمش، اسکندری و کامبخش) واگذار شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۹۳-۳۹۵؛ نورمحمدی، ص ۳۵، ۳۷؛ اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۳۴-۳۳۶، ۳۴۹).

با آغاز برنامه اصلاحات در حکومت پهلوی در اوایل دهه ۱۳۴۰ ش، حزب توده ایران آن را ناشی از الزامات جامعه ایران و اوضاع بین‌المللی و به منظور تثبیت حکومت شاه دانست و اصلاحات ارضی را طلیعه پایان فئودالیسم در ایران ارزیابی نمود. اما به علت تناقض «محتوای اجتماعی و سیاسی» انقلاب سفید با محتوای اقتصادی آن، اصلاحات ارضی را ناکافی و «نیم‌بند» دانست (طبری، ۱۳۴۱ ش، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۴۲ ش، ص ۴-۳). به گفته کیانوری (۱۳۷۲ ش، ص ۴۲۸) حزب توده ایران، با آغاز نهضت امام خمینی در خرداد ۱۳۴۲ از آن پشتیبانی کرد و زادیو پیک ایران واقعه پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ را تظاهرات مردم به جان آمده از دیکتاتوری شاه که «عناصر ارتجاعی» مخالف اصلاحات نیز در آن شرکت کرده بودند، ارزیابی نمود (تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد، ج ۲، سند ش ۴/۱۲۴) و سخنرانی آیت‌الله خمینی در مدرسه فیضیه را پخش کرد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۲۸-۴۲۹).

۱۳۸) و عده‌ای از اعضا و نیز کیانوری و جودت به خارج رفتند و تا ۱۳۳۶ ش تشکیلات حزب توده در بیشتر مناطق کشور متلاشی شد (به کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۴۶، ۳۵۰-۳۵۱؛ سیر کمونیسم در ایران، ص ۴۸۱-۴۸۲).

تشدید اختلاف‌نظر و چند دستگی در رهبری و بی‌اعتمادی اعضا به رهبران حزب توده ایران موجب شد بسیاری از اعضای که در خارج از ایران به سر می‌پردند، خواهان تشکیل «مجلس صلاحیت‌دار» برای رسیدگی به کار حزب شوند. با موافقت کمیته مرکزی، پلنوم چهارم (پلنوم وسیع) حزب از ۲۵ تا ۲۶ تیر ۱۳۳۶ در مسکو تشکیل شد (ناصر زریخت، ص ۴۶-۵۲، ۵۶؛ تریبی، ص ۸۵-۸۶؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۶۶-۳۶۷). پلنوم، سیاست و عملکرد رهبری حزب را راجع به جبهه ملی، دکتر مصدق، نهضت ملی شدن صنعت نفت، عدم تحرک در قبال کودتای ۲۸ مرداد، تصمیمات «ماجرای جویانه» پس از کودتا، کشف سازمان افسران و ماهیت اختلافات در دستگاه رهبری حزب، بررسی و در هر زمینه قطعنامه‌ای صادر کرد. سپس علل و عوامل خطاها و ماهیت آنها را مشخص و از آنها به شدت انتقاد کرد (به اسناد تاریخی جنبش کارگری...، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴؛ اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۳۶۱-۳۶۲، ۳۷۵-۳۸۲). با این حال، بحرانی در حزب توده تداوم یافت (هیوا، ص ۸-۷، ۱۰-۱۱؛ مسایل حزبی، ش ۶، بهمن ۱۳۳۷، ص ۱۸-۲۰، ش ۷، خرداد ۱۳۳۸، ص ۳۰-۳۱) ولی پس از آن امکان فعالیت دوباره حزب توده ایران در خارج فراهم شد. در پاییز ۱۳۳۶ ش، رهبری حزب توده از مسکو به لایپزیگ در آلمان شرقی منتقل شد. در همان زمان رادیو «پیک ایران» ابتدا در برلین، بدون اعلام پیوند با حزب توده، آغاز به کار کرد و از ۱۳۳۹ ش تا ۱۳۵۵ ش برنامه‌های آن از صوفیه، در بلغارستان، به عنوان صدای حزب توده ایران پخش شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۷۷، ۳۸۰-۳۸۱، ۴۸۶-۴۸۷؛ نورمحمدی، ص ۱۱۴-۱۱۷؛ کیهان، ش ۱۰۰۸۱، ۱۲ بهمن ۱۳۵۵، ص ۳). نشریات حزب نیز - مانند صبح امید، مردم (ترجمان کمیته مرکزی) و دنیا (ترجمان نظری و سیاسی حزب) - در دوره مهاجرت فعالیت خود را آغاز کردند (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۸۱؛ طبری، ۱۳۶۷ ش، ص ۱۸۶).

حزب توده برای ایجاد وحدت رهبری و سازمانی، وحدت با فرقه دموکرات آذربایجان را در پلنوم پنجم (اسفند ۱۳۳۶) تأیید کرد که در پلنوم هفتم (در ۱۳۳۹ ش) به تصویب رسید (اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۳۸۳-۳۸۴، ۳۹۳-۳۹۴؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۸۷). به منظور عملی شدن وحدت فرقه دموکرات آذربایجان و حزب توده ایران، در مرداد ۱۳۳۹

گروه ارانی، گروه پیوند، گروه آرش، گروه توده) که در ۱۳۴۵ ش دستگیر شدند (جزئی، بخش ۲، فصل ۱، ص ۱۰۰). تشکیلات حزب توده در ایران معروف به تشکیلات تهران را عباسعلی شهریاری، نژاد (معروف به اسلامی و شهریاری)، عامل نفوذی ساواک، تشکیل داد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۴۷-۴۴۹). به رغم نشانه‌ها و شایعه وابستگی شهریاری به ساواک و اعلام آن به رادمش، دبیر اول حزب توده ایران (به مؤمنی، ۱۳۸۵ ش، ص ۳۸، ۴۰؛ مرتضی زریخت، ص ۱۲۴۸/اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۵۸۱-۵۸۲) و سوءظن برخی رهبران حزب توده به شهریاری و هشدار نمایندگان حزب کمونیست شوروی (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۴۸، ۴۵۵-۴۵۷؛ اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۵۱-۳۵۴؛ طبری، ۱۳۶۷ ش، ص ۲۵۶-۲۵۷)، شهریاری تا ۱۳۴۹ ش در رأس تشکیلات تهران و تشکیلات جنوب بود و افزون بر توده‌ایها، برخی گروههای مخفی چپ را به ساواک معرفی کرد (واحدی‌پور، ص ۲۳۹-۲۴۱). افشای ماهیت شهریاری -که با تبلیغات گسترده بر ضد حزب توده ایران همراه شد (مردم، ۶۷ ش، دی ۱۳۴۹، ص ۲، ۸)- موجب برکناری رادمش از مسئولتهای حزبی و انتصاب اسکندری به دبیر اولی حزب شد (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۶۳؛ اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۵۸۴). در دهه ۱۳۴۰ ش حزب توده ایران خواستار سرنگونی شاه و تشکیل جمهوری دموکراتیک و ملی شد. حزب همچنین مبارزه در راه تأمین آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک مستلزم در قانون اساسی و اعلامیه جهانی حقوق بشر را عمده‌ترین محتوای مبارزات مردم ایران دانست و تشکیل جبهه متحد ضد دیکتاتوری و ضد استعمار را خواستار شد (مردم (ماهنامه)، دوره ۶، ش ۱۸، شهریور ۱۳۴۵، ص ۲-۶، ش ۴۲، آذر ۱۳۴۷، ص ۱-۲، ش ۶۲، مرداد ۱۳۴۹، ص ۱، ۳). از ۱۳۵۳ ش به بعد، سرنگونی حکومت شاه از طریق «اتحاد عملی» نیروهای مخالف حکومت، هدف مبرم حزب توده ایران شد (مسپهر، ص ۵۰۴) و بر این اساس برنامه جدید حزب توده ایران در پلنوم پانزدهم کمیته مرکزی در تیر ۱۳۵۴ به تصویب رسید (اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۶۵۱). پس از آن، چندین گروه و هسته طرفدار حزب توده در ایران مخفیانه تشکیل شد که مهم‌ترین آنها سازمان نوید (ترجمان آن روزنامه نوید) بود (سیاست و سازمان حزب توده، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۳؛ مهرگان، ص ۹۰۱-۹۰۲؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۷۴-۴۷۶).

مبارزه ایدئولوژیک حزب توده ایران با سازمان چریکهای فدایی خلق ایران (به جوانشیر، ۱۳۵۱ ش، ص ۱؛ کیانوری، ۱۳۵۳ ش، ص ۱۰۰-۱؛ پیام به چریک‌های فدایی خلق)، ص ۷-۲؛ اخگر، ص ۷۴۵-۷۵۵) درباره چگونگی مبارزه با نظام سیاسی در ایران موجب شد در ۱۳۵۶ ش عده‌ای از

در پی تشدید اختلاف احزاب کمونیست چین و شوروی و نیز در ادامه بحران در حزب توده ایران، عده‌ای از اعضای حزب توده در اروپای غربی که رهبری حزب و متنی آن را سازش‌کارانه و غیرانقلابی می‌دانستند، در پیروی از دیدگاههای مائوتسه تونگ (رهبر چین)، در ۱۳۴۲ ش از حزب توده ایران انشعاب کردند و در ۱۳۴۳ ش «سازمان انقلابی حزب توده ایران» در خارج از کشور را تشکیل دادند که حدود ۹۰٪ اعضای حزب توده در اروپای غربی به آن پیوستند (خاتابا نهرانی، ص ۱۳۰؛ لاشالی، ص ۳۳، ۳۹؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۳۲-۴۳۵، ۴۴۰). به گفته کیانوری (۱۳۷۲ ش، ص ۴۴۰)، انشعاب مائونیستها بزرگترین انشعاب در تاریخ حزب بوده است. پلنوم یازدهم کمیته مرکزی حزب توده ایران (۳۰ دی ۱۳۴۳) در موضع‌گیری نسبت به اختلاف در جنبش جهانی کمونیستی، اسناد جلسات مشاوره احزاب کمونیست و کارگری (۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷ و ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰) و گنگره‌های ۲۰ و ۲۲ حزب کمونیست شوروی را، که در انتقاد از لطمه حزب کمونیست چین به وحدت نهضت کمونیستی و کارگری بود، تصویب و مخالفت خود را با مواضع حزب کمونیست چین و حزب کار آلبانی اعلام کرد و انشعاب سازمان انقلابی را نتیجه مداخله و تبلیغات حزب کمونیست چین دانست (اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۴۸۲، ۴۸۶-۴۸۹، ۵۴۵). پلنوم به رغم مخالفت بیشتر اعضا، زیر فشار نمایندگان حزب کمونیست شوروی، قاسمی و فروتن را که با مواضع حزب کمونیست شوروی مخالف بودند از کمیته مرکزی اخراج کرد (اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۱۲-۳۱۴؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۳۱-۴۳۰؛ فروتن، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۵۱؛ طبری ۱۳۶۷ ش، ص ۲۳۶-۲۳۷). موقعیت حزبی عباس سفایی (از مائونیستها و از مخالفان حزب کمونیست شوروی) نیز به حال تعلیق درآمد (فروتن، ج ۲، ضمیمه ۳، نامه علی امیرخیزی، ص ۵۶۹). عده‌ای از اعضای حزب در شهر دوشنبه و پراگ به این تصمیم اعتراض کردند (ناصر زریخت، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ تربتی، ص ۱۲۳). در پی این تصمیم فروتن و سفایی و قاسمی به اروپای غربی رفتند و به سازمان انقلابی پیوستند (فروتن، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ نورمحمدی، ص ۹۷-۹۸؛ خاتابا نهرانی، ص ۱۳۴-۱۳۶).

در آغاز دهه ۱۳۴۰ ش، چند گروه هوادار حزب توده ایران، بدون ارتباط با رهبری حزب، در ایران تشکیل شد؛ از جمله «کمیته انقلابی حزب توده ایران» (مسبح‌الله ذوالقدری، گامیک آوانسیان، ابوالفضل سلیمی) که در ۱۳۴۰ ش تشکیل شد و در ۱۳۴۲ ش با کشف کمیته، اعضای آن زندانی شدند. ترجمان آن روزنامه روزیه بود (چپ در ایران به روایت اسناد ساواک، ج ۱، ص ۵۳، ۵۶۰، ۶۴۰-۶۴۳، ۶۹) و گروههای متحده (مشکل از

۱۳۷۸ ش؛ محمد تهرانی، از تهران تا استالین آباد، کالیفرنیا، ۱۳۷۹ ش؛ ابوالحسن نغرشیان، قیام افسران خراسان، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ یژن جزینی، طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی خلق ایران، بخش ۲: تاریخ سس‌ساله سیاسی، فصل ۱، [تهران] ۱۳۵۷ ش؛ ق.م. جوشنیر، تجربه ۲۸ مرداد: نظری به تاریخ جنبش ملی شدن نفت ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، چریکهای خلق چه می‌گویند؟، [بی‌جا] ۱۳۵۱ ش؛ حسین جیودت، «حزب توده ایران و جنبش سنی‌کالی کارگران ایران»، در چهل سال در سنگر مبارزه حزب توده ایران، [بی‌جا] حزب توده ایران، ۱۳۶۰ ش؛ چهپ در ایران به روایت اسناد ساواک: کادرهای حزب توده، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۲ ش؛ بهمن حدادی، «مطبوعات توده‌ای: ۲۰ سال روشنگری، رزمجویی، وحدت‌طلبی، سازماندهی علیه امپریالیسم و ارنج‌خ، در چهل سال در سنگر مبارزه حزب توده ایران، همان؛ هوشنگ حمصاری، «یادنامه شهیدان توده‌ای»، در همان؛ آثور خامه‌ای، خاطرات سیاسی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ مهدی خاتبای تهرانی، نگاهی از درون به جنبش چهپ ایران، [گفتگو کنند] حمید شوکت، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدحسین خسروپناه، «دریازه سازمان درجه‌داران حزب توده ایران»، در سازمان افسران حزب توده ایران از درون، همان؛ همو، سازمان افسران حزب توده ایران: ۱۳۲۳-۱۳۳۳، تهران ۱۳۷۷ ش؛ رضا رادمش، «ظواهر اختیارات دکتر ملسپو»، مردم برای روشنفکران، سال ۲، ش ۱۹، دی ۱۳۲۳؛ رضا روستا، «شورای متحده مرکزی وارث سنت سس‌ساله نهفت کارگری در ایران است»، رزم، ش ۱ (تیر ۱۳۲۷)؛ روشن، «مناسبات حزب توده ایران و جبهه ملی در سالهای ۱۳۲۲-۲۸»، مسایل حزبی، ش ۷ (خرداد ۱۳۳۸)؛ مرتضی زریخت، خاطراتی از سازمان افسران حزب توده ایران، گفتگو کنند: حمید احمدی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ناصر زریخت، گذار از پرنخ: خاطرات یک توده‌ای در مهاجرت، تهران ۱۳۸۰ ش؛ کیومرث زرشاس، «سازمان جوانان توده ایران، فرزند خلف حزب توده ایران»، در چهل سال در سنگر مبارزه، همان؛ علی زبانی، کمونیزم در ایران، یا، تاریخ مختصر فعالیت کمونیستها در ایران، [تهران ۱۳۳۲ ش]؛ سپهر، «سرنگون کردن رژیم ضد ملی، ضد دموکراتیک و تجاوزگر موجود هدف مبرم جنبش انقلابی ایران است»، دنیا، دوره ۳، سال ۱، ش ۱، تیر ۱۳۵۳؛ سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۰ ش؛ سیر کمونیسم در ایران: از شهریور ۱۳۲۰ تا فروردین ۱۳۳۶، تهران: کیهان، ۱۳۳۶ ش؛ ن. سیمونف، «سی و پنج سال حزب توده ایران»، دنیا، دوره ۳، سال ۳، ش ۹ (آذر ۱۳۵۵)؛ احمد شقانی، قیام افسران خراسان و سی و هفت سال زندگی در شوروی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ احسان طبری، «در میهن ما چه می‌گذرد»، دنیا، دوره ۲، سال ۳، ش ۴ (زمستان ۱۳۴۱)؛ همو، «شاه چه می‌خواند و ما چه می‌خوانیم»، همان، دوره ۲، سال ۴، ش ۳ (بلیز ۱۳۴۲)؛ همو، گزارش: خاطراتی از تاریخ حزب توده، تهران ۱۳۶۷ ش؛ بدر میر علوی، «گزارش هفده ماعه تشکیلات زنان»، بیداری ما، سال ۱، ش ۱۰

سازمان چریکهای فدایی خلق ایران منشعب و به حزب توده ایران متمایل شوند (مواضع ایدئولوژیک انشعاب، ص ۲۰)؛ بهروز، ص ۸۷.

با آغاز انقلاب اسلامی، حزب توده ایران خواستار تشکیل جبهه ضد دیکتاتوری «برای سرنگون ساختن رژیم استبدادی محمدرضا شاه و اعلام جمهوری در ایران شد (کیانوری، ۱۳۵۷ ش، ص ۷۲؛ نوید، سال ۳، ش ۴۴، ۱۸ شهریور ۱۳۵۷، ص ۱). در ۲۳ دی ۱۳۵۷ در جلسه هیئت اجرایی حزب توده ایران، به خواست حزب کمونیست شوروی، اسکندری از مسئولیت حزبی خود برکنار و کیانوری دبیر اول حزب شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۹۷؛ اسکندری، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۹۷-۳۹۹) و در ۲۷ دی در اعلامیه‌ای، رهبری آیت‌الله خمینی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران را پذیرفت (نوید، سال ۴، ش ۶۷، ۷ بهمن ۱۳۵۷، ص ۲۰).

منابع: اروند آبراهامیان، اعتراضات شکنجه‌شدگان، ترجمه رضا شریفی، سوئد ۱۳۸۲ ش؛ فریدون آذر نور، «صاحبه اختصاصی نشریه راه آزادی با فریدون آذر نور درباره حوادث ۲۸ مرداد ۱۳۳۲»، [بی‌جا] ۱۳۷۲ ش؛ اردشیر آواتیان، خاطرات سیاسی، به‌کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ مسعود انگبر، «استراتژی شکست»، در اسناد و دیدگاه‌ها: حزب توده ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷، [بی‌جا] حزب توده ایران، ۱۳۶۰ ش؛ ایرج اسکندری، «حزب توده ایران در گیرودار مبارزات سیاسی نخستین سال تأسیس»، دنیا، دوره ۳، سال ۱، ش ۷ (دی ۱۳۵۳)؛ همو، خاطرات ایرج اسکندری: دبیر اول حزب توده ایران (۱۳۴۹-۱۳۵۷)، تهران ۱۳۸۱ ش؛ اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران، ج ۱، به‌کوشش خسرو شاکری، فلورانس ۱۹۷۲؛ اسناد و دیدگاه‌ها: حزب توده ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷، [بی‌جا] حزب توده ایران، ۱۳۶۰ ش؛ پرویز اکتشالی، خاطرات سرگرد هروی پرویز اکتشالی، به‌کوشش حمید احمدی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسین الهی، احزاب و سازمانهای سیاسی و عملکرد آنها در خراسان (۱۳۲۰-۳۲)، مشهد ۱۳۸۲ ش؛ بابک امیرخسروی، نظر از درون به نقش حزب توده ایران: نسق‌ی بر خاطرات نورالدین کیانوری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ مختار بانی سید، «سازمان افسران حزب توده ایران و تشکیلات نارنجک‌سازی (۱)»، در سازمان افسران حزب توده ایران از درون و دریازه سازمان درجه‌داران حزب توده ایران، به‌کوشش محمدحسین خسروپناه، تهران: پیام امروز، ۱۳۸۰ ش؛ شمس‌الدین بلیم تبریزی، «مناسبات ارضی در ایران معاصر»، ترجمه غلامحسین متین، [تهران] ۱۳۶۰ ش؛ پنج گلوله برای شاه: گفت و شنود محمود تهرانی سنجایی با عبدالله لورکاتی، تهران: حجه، ۱۳۸۱ ش؛ پیام به چریکهای خلق، دنیا، دوره ۳، سال ۱، ش ۵ (آبان ۱۳۵۳)؛ تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد، مؤلف: جواد منصوری، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.

(فروردین ۱۳۲۴): نجمی علوی، ماسم در این خانه حتی داریم: خاطرات نجمی علوی، به کوشش حمید احمدی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ علامحسین فروتن، یادهایی از گذشته: خاطرات دکتر غلامحسین فروتن، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبدالصمد کامبخش، اسی سال فعالیت من، بخش، دنیا، دوره ۲، سال ۱۲، ش ۳ (پاییز ۱۳۵۰)؛ همو، شمهای درباره تاریخ جنبش کارگری ایران: سوسیال دموکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران، حزب توده ایران، تهران ۱۳۶۰ ش؛ همو، ملت ایران و دکتر ملسو، مردم برای روشنفکران، ش ۱۶، تیر ۱۳۲۳؛ کتاب سیاه: درباره سازمان افسران توده، [بی جده بی تا]، ۱۳۳۴ ش؛ فریدون کشاورز، من متهم می‌کنم کمیته مرکزی حزب توده ایران را، [تهران ۱۳۵۷ ش]؛ نورالدین کیانوری، «جنبش دبیران» مردم تبیین نمودار برجسته بحران اجتماعی عمیق در کشور ما، دنیا، دوره ۳، سال ۵، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۵۷)؛ همو، خاطرات نورالدین کیانوری، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همو، درباره شیوه‌های مبارزه، دنیا، دوره ۳، سال ۱، ش ۲ (مرداد ۱۳۵۳)؛ گذشته چراغ راه آینده است، دبیران بیزن نیکبین، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حبیب لاجوردی، اتحادیه‌های کارگری و شورکامکی در ایران، ترجمه شیخ صلفی، تهران ۱۳۶۹ ش؛ کورش لاشانی، نگاهی از درون به جنبش چپ ایران، [گفتگو کننده] حمید شوکت، تهران ۱۳۸۱ ش؛ ا. مانی، درباره محاکمات سیاسی، تهران ۱۳۳۱ ش؛ م. متصری، «نظری به تاریخ سازمان جوانان توده ایران»، دنیا، دوره ۲، سال ۹، ش ۳ (پاییز ۱۳۲۷)؛ مواضع ایدئولوژیک انشعاب، [بی جا، بی تا]؛ باقر زمینی، راهیان خطر، پاریس ۱۳۸۵ ش؛ همو، مسئله ارضی و جنگ طبقاتی در ایران، تهران ۱۳۵۹ ش؛ حیدر مهرگان، «از محفل‌های حزبی تا سنگرهای انقلاب»، اسناد و دیدگاه‌ها، همان؛ وحیم نامور، یادنامه شهیدان، [تهران] ۱۳۵۶ ش؛ نصرالله نصیری، «ساجرای خرابکاری در پادگان هوایی قلعه مرغی (۳۱ شهریورماه ۱۳۳۲)»، در سازمان افسران حزب توده ایران از درون، همان؛ قاسم نورمحمدی، حزب توده ایران در مهاجرت: مطالعه‌ای براساس اسناد منتشر نشده آلمان شرقی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ امیرنیک‌آئین، «حزب توده ایران در دفاع از منابع طبقاتی دهقانان و زمینکش و به خاطر حل بنیادی مسئله ارضی»، دنیا، دوره ۳، سال ۳، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۵)؛ ایرج واحدی‌پور، «پیروزی که من شناختم»، درباره زندگی و آثار بیزن جزئی، مجموعه مقالات، پاریس: خاوران، ۱۳۷۸ ش؛ ا. هراز، «حزب توده ایران و جوانان و دانشجویان»، دنیا، دوره ۳، سال ۳، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۵)؛ هما جوشمندراد، «پیکار وهلی بخش زنان ایران»، اسناد و دیدگاه‌ها، همان؛ ا. هیوا، «مبارزه درون حزبی و سائوالیسم دموکراتیک»، مسایل حزبی، ش ۶ (بهمن ۱۳۳۷)؛ مانالیا یگرووا، «مهران آذربایجان از دیدگاه استاد نویافته شوروی»، در نفت ایران، جنگ سرد و مهران آذربایجان، ترجمه کوه بیات، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹ ش؛

Maziar Behrooz, *Rebels with a cause: the failure of the left in Iran*, London 2000.

/محمدحسین خسروپناه /

(۲) پس از انقلاب اسلامی، اعلام مواضع حزب توده ایران نسبت به انقلاب اسلامی، وهبری امام خمینی و نظام جمهوری

اسلامی، بازیافت فرصتی برای تجدید حیات حزب در ایران بود. از همین روی سازمان نوید و توده‌ایهای آزاد شده از زندان، زمینه فعالیت علنی حزب را در ایران فراهم کردند. سازمان نوید در روزنامه کیهان نفوذ داشت و یکی از رهبران اصلی سازمان نوید، که معاون سردبیر روزنامه کیهان بود، با برجسته کردن نقش حزب توده و مواضع شوروی در قبال انقلاب، در فعالیت دوباره حزب توده ایران نقش مؤثری داشت (طبری، ص ۲۹۶؛ برای نمونه‌ای از مواضع کیهان به کیهان، ش ۱۰۶۱۹، ص ۲، بهمن ۱۳۵۷، ص ۶، ش ۱۰۶۲۰، ۳ بهمن ۱۳۵۷، ص ۸، ش ۱۰۶۳۰، ۱۶ بهمن ۱۳۵۷، ص ۸)، در ۲۳ بهمن ۱۳۵۷، حزب با انتشار بیانیه‌ای در پاریس، خواستار آزادی فعالیتش در ایران شد (به کیهان، ش ۱۰۳۶۷، ۲۴ بهمن ۱۳۵۷، ص ۵) و در پس آن، جوش شیر (فرج‌الله میزانی) را برای سازماندهی تشکیلات به ایران اعزام کرد. حزب در آخرین پلنومی که در خارج از ایران (پلنوم شانزدهم) در اسفند ۱۳۵۷ در لایپزیگ (آلمان شرقی) برگزار کرد، بر انتقال سریع رهبری و اعضای حزب به ایران تأکید ورزید. در پی انتشار روزنامه مردم در اسفند ۱۳۵۷ در تهران، گشایش دفتر حزب در بهار ۱۳۵۸ ش و انتقال کمیته مرکزی حزب از آلمان شرقی به ایران، فعالیت علنی آن آغاز شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۱۱؛ طبری، ص ۲۹۷؛ اسناد و دیدگاه‌ها، ص ۹۴۰-۹۴۱، ۹۶۳). پس از استقرار رهبری حزب در ایران، هیئت سیاسی به منظور «مقابله با شرایط اضطراری»، هسته اصلی سازمان نوید را به عنوان سازمان مخفی حفظ کرد و از آن پس، سازمان نوید به تدریج گسترش یافت و نقش وسیعی چون جمع‌آوری اطلاعات، رهبری واحدهای نظامی و نفوذ در نهادهای دولتی و اجتماعی به آن واگذار شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۴۰؛ طبری، همانجا).

در فروردین ۱۳۶۰ پلنوم هفدهم در ایران برگزار شد که مطابق تصمیم آن، در ترکیب رهبری حزب تغییراتی صورت گرفت و عده‌ای از اعضا، از جمله ایرج اسکندری از هیئت سیاسی و حمید صفری از کمیته مرکزی، برکنار شدند و ترکیب جدید هیئت دبیران، هیئت سیاسی، اعضای کمیته مرکزی و مشاور کمیته مرکزی تعیین شد (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۱۸-۵۲۱). اختلافات درونی میان طرفداران اسکندری و کیانوری که در آستانه انقلاب شدت یافته بود به پس از انقلاب نیز کشیده شد و در پلنوم هفدهم - با کنار زدن جناح اسکندری، که حامی مشی لیبرالیستی بود، از کمیته مرکزی حزب - «خط کیانوری» که طرفدار دفاع از دموکراسی انقلابی بود سطره یافت (حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی، ص ۲۴۵؛ نیز اسکندری، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۴۴۴-۴۸۸؛ طبری، ص ۲۶۳-۲۶۴). کیانوری، دبیر اول حزب، که در رأس هیئت دبیران بود،

دوم آنکه در صورت انحلال حزب، سازمان چریکیا می‌توانست ادامه بقای حزب را تأمین کند (سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۲). حزب توده، برای تحقق اهداف اصلی خود، به طراحی «اهداف استراتژیک»، «اهداف مرحله‌ای» و «برنامه‌های کوتاه‌مدت و درازمدت» اقدام کرد. مقبولیت حزب نزد مردم برای سران حزب حائز اهمیت بود؛ از این رو، بخشی از اهداف آن ناظر به این امر می‌شد، از جمله گسترش تشکیلات علنی حزب در میان مردم و کوشش برای تطهیر گذشته حزب (اعترافات سران حزب توده ایران، ج ۱، ص ۹۰-۹۱؛ حزب توده از شکل‌گیری تا فروپاشی، ص ۲۸۸-۲۸۹). دفاع از خط امام و روحانیت در چهارچوب اهداف مرحله‌ای حزب قرار داشت و به همین منظور، با انتشار کتاب ۱۸ سال پشتیبانی از خط امام در بهار ۱۳۶۰ ش، پیشینه حمایت حزب از «روحانیت مترقی» و به طور انحصار از امام خمینی را به واقعه پانزده خرداد ۱۳۴۲ برگرداند و در توجیه این امر، دفاع از مبارزه روحانیت مترقی را «نتیجه برخورد علمی و اصولی حزب» نسبت به «مرحله انقلاب» و نه ناشی از «مشی فرصت‌طلبانه» و «سازش‌کارانه» دانست (ص ۱۸ سال پشتیبانی از خط امام، ص ۶). در چهارچوب این سیاست، حزب برای جلب اعتماد سران جمهوری اسلامی، بخشی از اطلاعات نظامی و غیرنظامی و نیز اطلاعاتی در مورد گروه‌های مخالف حکومت را در اختیار آنان می‌گذاشت (طبری، ص ۳۰۹). در عین حال، به همسویی با سیاست دولت شوروی به مثابه یک اصل پایبند بود (برای نمونه سه همان، ص ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۷؛ اعترافات سران حزب توده، ج ۱، ص ۳۳؛ موضع‌گیری درباره جنگ عراق با ایران، پس از آزادسازی خرمشهر). در این میان دادن اطلاعات به شوروی - که به ادعای کیانوری (۱۳۷۲ ش، ص ۵۲۶)، صرفاً درباره «تکنولوژی نظامی امریکاییها» و «مقابله با توطئه‌های امریکا» بود - بخشی از تلاش حزب برای براندازی محسوب می‌شد. کیانوری که پیشتر وابستگی حزب به دولت شوروی را «افسانه» می‌خواند (۱۳۶۰ ش، ص ۲۴) بعدها با پذیرش رابطه جاسوسی حزب با شوروی، تلویحاً بر وابسته بودن حزب به شوروی صحنه گذاشت (ص ۱۳۷۲ ش، ص ۵۴۸-۵۴۹). فعالیت مخفی حزب با رهبری کمیسیون سه نفری (کیانوری، جانشین و حجری) صورت می‌گرفت. از جمله این فعالیتها، جمع‌آوری اطلاعات نظامی از طریق سازمان نظامی حزب و ارسال آن به شوروی زیر نظر کمیسیون بود (طبری، ص ۳۰۸).

مستولان جمهوری اسلامی فعالیت حزب را زیر نظر داشتند و برای پایان دادن به این فعالیتها، در بهمن ۱۳۶۱ در نخستین مرحله عملیات، کیانوری و همسرش مریم فیروز و سپس حدود

عملاً حزب را زیر سیطره خود داشت و در سالهای پایانی فعالیت حزب، «دیکتاتوری خاصی» بر آن حاکم کرده بود (اسکندری، ص ۱۸۰؛ طبری، ص ۲۹۹).

حزب توده ایران به‌رغم احتراز از ایجاد تضاد با نظام حکومت اسلامی، به‌سبب دوگانگی حاکم بر مواضعش، عملاً رو در روی این نظام قرار گرفت. اصرار حزب بر ادامه بقا، مانع از آن بود که اغراض سیاسی‌اش را آشکارا عملی سازد، ولی فعالیت‌های نهانی آن، حاکی از اهداف حزب در نیل به قدرت سیاسی بود. انحراف از آرمانها و شعارهای حکومت اسلامی، مانند «نه غربی نه شرقی»، در وابستگی حزب به شوروی تجلی می‌کرد. حزب پس از انقلاب تلاش می‌کرد به عنوان «حزب طراز نوین طبقه کارگر»، ضمن ترویج مارکسیسم، به اهداف آرمانی‌اش یعنی ایجاد جامعه سوسیالیستی جامعه عمل بپیوندد. این نگرش با واقعیت‌های جامعه ایران، که همواره برای حزب مشکل‌ساز بود، در تضاد قرار داشت. دوگانگی حاکم - یعنی دو جنبه از فعالیت حزب که به صورت «آشکار و علنی» و «پنهان و سلسله عملیات غیرقانونی» بود - خلصلت بارز حزب از آغاز تا فروپاشی آن محسوب می‌شد (ص اعترافات سران حزب توده ایران، ج ۱، ص ۵۱، ۶۲، ۸۲، ۸۵؛ اسناد و دیگراهها، ص ۹۶۵). به نوشته طبری (ص ۳۰۳)، حزب بعد از پلنوم شانزدهم درصد تشکیل «جبهه متحد خلق» بود، جبهه‌ای متشکل از نیروهای خط امام، حزب دموکرات کردستان ایران، فدائیان خلق، مجاهدین خلق و نیروهای لیبرال حامی مهندی بازرگان. ولی این سیاست، به علت «ارزیابی غلط» و «پنداربانی»، به‌جایی نرسید. حزب همچنین برای بسط ارتباط و انتقال افکار خود به مردم نشریاتی منتشر کرد که اینها بودند: مردم، که پس از توقیف، جرعه نو و اتحاد مردم جانشین آن شد؛ جهان زنان؛ آرمان؛ جوانان توده؛ اتحاد؛ و فصلنامه شورای نویسندگان و هنرمندان (همان، ص ۳۰۱، ۳۰۶).

حزب در مسیر سازماندهی خود به فعالیت‌هایی پرداخت که نشان‌دهنده تعارض سیاسی‌اش با حاکمیت جمهوری اسلامی بود. جذب نیروهای نظامی به حزب و تشکل دادن به آنان در «سازمان مخفی حزب»، نفوذ در نهادهای دولتی، فعالیت‌های اطلاعاتی، داشتن چاپخانه مخفی و نگهداری سلاح نمونه‌ای از این فعالیتها بود. افزون بر آن، کمکهای دولت شوروی به حزب همچنان ادامه یافت (ص اعترافات سران حزب توده ایران، ج ۱، ص ۶۲-۶۴، ۷۰). حزب همچنین با جذب دسته‌ای از چریکیهای فدایی خلق، که به شاخه اکثریت معروف شدند، حزب را تقویت کرد، ولی به دو دلیل آنها را در سازمان حزب ادغام نکرد. نخست به دلیل کمیت شاخه اکثریت، که موجب می‌شد مقامات جمهوری اسلامی ایران را به گسترش حزب توده حواس کند.

چهل تن از اعضای حزب دستگیر شدند، که با واکنش سایر ارکان حزب مواجه شد؛ آنان اتهامات وارد بر حزب را تکذیب کردند و سازمانهای اطلاعاتی غرب را در دستگیری اعضای رهبری حزب دخیل دانستند. پس از کسب اطلاعات از دستگیرشدگان، دومین مرحله عملیات در اردیبهشت ۱۳۶۲ صورت گرفت که ۱۷۰ تن از اعضای حزب و سازمانهای مخفی و نظامی در تهران و بیش از پانصد تن در شهرستانها بازداشت شدند. در این مرحله حدود هشتاد خانه مخفی حزب کشف شد و مقادیر زیادی سلاح و پروندههای محرمانه به دست آمد و در پی آن، سران و اعضای حزب محاکمه شدند (حزب توده از شکلگیری تا فروپاشی، ص ۱۷۹۶، اعتراضات سران حزب توده ایران، ج ۱، ص ۲۶-۲۷).

افزون بر فروپاشی سازمان حزب در ایران، بنیان حزب نیز در ایران، با توجه به تزلزل نورالدین کیانوری و احسان طبری (دو تن از اعضای متنفذ آن، که هدایت دستگاه رهبری را برعهده داشتند)، عملاً از هم گسست.

پس از فروپاشی حزب توده در ایران، شماری از اعضای حزب در آلمان و فرانسه، با تشکیل گروه «حزب دموکراتیک مردم ایران»، کوشیدند بخش عمدهای از وابستگان مقیم خارج حزب را جذب کنند و به فعالیتهای خود ادامه دهند (کیانوری، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۵۶، توضیحات مصاحبهکننده).

منابع: ایرج اسکندری، خاطرات سیاسی، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ اسناد و دیدگاهها: حزب توده ایران از آغاز پیدایی تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷، [بی جا] حزب توده ایران، ۱۳۶۰ ش؛ اعتراضات سران حزب توده ایران، ج ۱، [تهران] نشر نکره، ۱۳۷۵ ش؛ حزب توده از شکلگیری تا فروپاشی (۱۳۶۸-۱۳۲۰)، به کوشش جمعی از پژوهشگران، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۸۷ ش؛ سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۰ ش؛ احسان طبری، کثر راه: خاطراتی از تاریخ حزب توده، تهران ۱۳۶۷ ش؛ نورالدین کیانوری، خاطرات نورالدین کیانوری، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همو، مسائل مبرم انقلاب پس از پیروزی پیروان خط امام در انتخابات، [بی جا] حزب توده ایران، ۱۳۶۰ ش؛ ۱۸ سال پشتیبانی از خط امام: حزب توده ایران و جنبش خونین ۱۵ خرداد، [بی جا] حزب توده ایران، ۱۳۶۰ ش.

/ پروین قدسی زاد /

۲) دیدگاهها و اظهارنظرها. حزب توده ایران، سازمان یافتهترین شکل سیاسی در ایران، نه تنها به عنوان نهاد حزبی بلکه از حیث ظهور تفکر مارکسیستی - لنینیستی و ادامه جنبش کمونیستی حائز اهمیت است. این حزب در فرصت تاریخی مناسبی که امکان رشد و توسعه احزاب فراهم شده بود، با

مطرح کردن «دکترین ملّون جهانی» و برنامههای اجتماعی و اصلاح طلبانه اش، در اوضاعی که حزب فعال دیگری وجود نداشت، قشر روشنفکر را که خواهان تغییرات و اصلاحات اجتماعی بودند، به سوی خود جذب کرد (سه ملکی، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۳۱-۳۳۹). در عین حال، از بدو شکلگیری، در معرض نقد و مخالفت و اظهارنظرهای گوناگون و بعضاً متضاد با یکدیگر بود. در این مقاله، مجموعه اظهارات از دو منظر درونی و بیرونی عرضه می شود. ارزیابی و نقد درونی حزب را اعضا، چه در سطح رهبری چه به عنوان عضو ساده حزب، صورت می دادند. نقد بیرونی آن، برخاسته از جریانهای معارض با ایدئولوژی حاکم بر حزب و معترضان به عملکرد آن بود. از همین روی، در بیش از شصت سال فعالیت حزب، به ویژه در مقاطع فعالیت علنی آن، حزب به عنوان یک شکل سیاسی تأثیرگذار توانست موجب بیشترین تغییرات و پیرانگیختن مبارزات ایدئولوژیک مخالفان خود باشد. این نقدها و تفسیرها از پایگاه طبقاتی، اختلافات درونی و عملکرد حزب گرفته تا مقابله علمی با نفوذ اندیشه مارکسیستی - لنینیستی را شامل می شد.

نخستین نقدها و مخالفتها از درون حزب آغاز شد. عبدالرحیم طهوری، از اعضای قدیم حزب، این حزب را به سبب دارا بودن پایگاه طبقاتی «مرفه و فئودال»، حزب طبقه کارگر نمی دانست. به گفته او، حتی پیوستن روشنفکران و زحمتکشان جامعه به حزب نتوانست آن را «حزب طراز نوین» و «حزب طبقه کارگر» کند تا به عنوان حزب انقلابی با دشمنان طبقاتی و استبداد مطلق مبارزه نماید. او «وابستگی طبقاتی» و «خصلت خرد بورژوازی» حزب را نیز دلیلی بر «عاملیت امپریالیسم» در آن دانسته است (سه طهوری، ص ۵-۱۰، ۳۵). هسته های مارکسیستی، چون چریکهای فدایی خلق، نیز ماهیت طبقاتی حزب و «دید بورژوازمشانه» آن را مانعی در برابر مبارزه مسلحانه مردم با حاکمیت سیاسی می دانستند. آنان همچنین هدف نهایی حزب را «فرمیسیم بورژوازی» تلقی می کردند که زیر پوشش مارکسیسم به سمت بورژوازی می خزید (سه جبهه واحد ضد دیکتاتوری و دارودسته حزب توده، ص ۴، ۶، ۱۷، ۲۰).

اختلافات درونی، تضاد رهبری و خصوصیات دستگاه رهبری، در صدر انتقادات و اتهامات وارد بر حزب قرار داشت که برخی از رهبران آن را مطرح و به آن اعتراض کردند. فریدون کشاورز، عضو مستعفی کمیته مرکزی حزب، پس از حوادث ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و خروج رهبران حزب از ایران، با اذعان به وجود اختلافات دیرینه در دستگاه رهبری حزب، ریشه این اختلافات را به پیش از تأسیس حزب ارجاع می داد که به اعتقاد وی موجب دو دستی میان رهبران حزب شد و از همین روی دو رهبری و دو سیاست، یکی فعال و دیگری خشی و فرصت طلب، در

(۱۳۸۱ ش، ص ۵۶۵) کمتر جایی در ایران بود که حزب در آن تشکیلاتی نداشت - گسترش بی‌سابقه‌ای یافت. از سوی دیگر، تبلیغات حزب در حمایت از جامعه کارگری و تحقق آرمان برپایی جامعه عدالت‌محور و بی‌طبقه، و نیز مخالفتش با نظام حاکم، در گسترش نفوذ آن در مراکز دانشگاهی و اداری و کارگری و غلبه فرهنگ توده‌ای، مؤثر بود. اما تلاش حزب برای تسریع اندیشه‌های ماتریالیستی و مارکسیستی در جامعه اسلامی، و اظهارات صریح ضددینی در مکتوبات رسمی و غیررسمی حزب، واکنش متدینان را در همه سطوح برانگیخت و اقداماتی نیز در پی داشت. این واکنشها و اقدامات، جنبه بیرونی مخالفتها و نقد حزب محسوب می‌شد. در واقع، پس از شهریور ۱۳۲۰، حزب توده عملاً پیش‌گام فعال‌سازی گفتمان ضدیت با دین شد، به گونه‌ای که در جامعه متدینان، هرگونه اقدام ضد مذهبی تداعی‌کننده حزب توده بود. تشکلهایی از مخالفان - که از حیث دیدگاههای نظری، در مقام انتقاد از حزب برآمدند - بیرون از حزب شکل گرفت که جنبشی در قالب تشکلهای اسلامی و نیز تقابل علمی از طریق تدوین آثار مقابله‌گر با اندیشه حاکم در حزب بود. تشکیل انجمنهای اسلامی (مانند انجمن پیروان اسلام) و نیز حزب مردم ایران به رهبری محمد نخشب^۱، که با نظریه عدالت اجتماعی بر پایه خدابهرستی^۲ در برابر حزب توده قدامت کرد، از جمله این تشکلهای بود (شریعت‌مداری، ص ۴۳-۴۶، ۴۲-۴۳).

الزون بر آن در برابر مکتب مادی‌گری که حزب توده نمایندنده آن محسوب می‌شد، جنبشی علمی پدید آمد که مستقد این مکتب بود. از جمله آثاری که در آنها اندیشه مادی‌گری به نقد کشیده شد، اینها بودند: اصول فلسفه و روش رئالیسم، نوشته سید محمد حسین طباطبائی، با شرح مرتضی مطهری، که در موارد زیادی به آثار منتشره حزب یا آثار کسانی چون تقی ارانی ارجاع می‌دهد؛ تحلیل گرایش به مادی‌گری، از مرتضی مطهری؛ فیلسوف نماها، از ناصر حکام شیرازی؛ در پیرامون ماتریالیسم، یا، منشأ فساد، از حاج سراج انصاری.

در همین زمینه طرح جدی‌تر مباحث دینی و توجه بیشتر به اصول و موازین اسلام در حوزه نشریات نیز گاهی برای جلوگیری از جذب نسل جوان به اندیشه مارکسیستی و ترویج مادی‌گری بود که حزب بیشترین سهم را در این ماجرا داشت. در این میان تأسیس نشریات آیین اسلام و دنیای اسلام و نیز انتشار نشریه مسلمین که حاج سراج انصاری مؤسس یا همکار آنها بود، بسیار تأثیرگذار بود (سجده جعفریان، ص ۷۸-۷۹). نشریه درسهایی از مکتب اسلام - که شعاری از نویسندگان و مدرسان حوزه علمیه قم، با تأیید مرجع تقلید آن زمان، آیت‌الله بروجردی، آن را تأسیس کردند - و یکی دو نشریه دیگر در

حزب به وجود آمد. وی فراکسیون فعال در رهبری حزب را، که «مجری دستورات مقامات خارجی» بود، در حکم مغز کوچک و بیماری می‌دانست که بدنه سالم و قوی حزب را هدایت می‌کرد (ص ۲۰، ۲۶). ایرج اسکندری، دبیر اول حزب، نیز با تأکید بر دیرینه بودن اختلافات و وجود دو گروه و دو سیاست معارض در حزب، سیاستهای حزب را تحت‌الشعاع این اختلافات و مؤثر در تضعیف آن می‌دانست (۱۳۶۸ ش، ص ۱۷۷). به گفته خلیل ملکی، از اعضای حزب، که در ۱۳۲۶ ش از آن انشعاب کرد، رهبری حزب دنباله‌رو جریانها بود و در رهبری جریانهای حزبی و سیاسی ابتکاری نداشت. وی این وضع را ناشی از «حسن حقارت و عدم اطمینان از خود» در رهبران می‌دانست (حزب توده چه گفت و چه کرد؟، ص ۷۷). به اعتقاد یکی دیگر از اعضای قدیم حزب، معایب حزب در پایه و اساس آن و اصلاح آن از درون غیرممکن بود (استعفا از حزب توده، ص ۴). ماهیت وابسته حزب که رهبران حزب نیز در آن اتفاق‌نظر داشتند، منشأ داوری منفی نسبت به حزب به عنوان عامل اجرایی و آلت دست شوروی بود. این وابستگی، که از آغاز فعالیت حزب بروز نمود، به هنگام تظاهرات حزب در حمایت از درخواست شوروی برای کسب امتیاز نفت شمال در ۱۳۲۳ ش و پشتیبانی نیروهای نظامی شوروی از آن، کاملاً نمایان شد و شک و تردیدهایی در میان برخی اعضای آن به وجود آورد. به گفته جلال آل‌احمد (ص ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۳۸)، از همان زمان برای وی «اما» پیش‌آمد که بعدها به جدایی‌اش از حزب انجامید. وی حزب را ابزار کار شوروی و مبلغ جهان‌بینی وارداتی می‌دانست.

چاپ مقاله‌ای از احسان طبری که منطقه شمال ایران را «حریم امنیت» شوروی خواند و نیز مخالفت فراکسیون حزب در مجلس چهاردهم با تصویب قانون منع مذاکره با دولتهای خارجی درباره نفت در زمان حضور نیروهای خارجی در ایران - که لایحه آن به ابتکار دکتر محمد مصدق در مجلس ارائه شده بود - وابستگی حزب به شوروی را بیش از پیش آشکار کرد (سجده مردم برای روشنفکران، ش ۱۲، ۱۹ آبان ۱۳۲۳، ص ۱؛ کشاورز، ص ۷۵)، که به گفته اسکندری (۱۳۸۱ ش، ص ۴۳۸)، این وابستگی در دوران مهاجرت حزب روند فزاینده‌ای داشت. ملکی (۱۳۶۰ ش، ص ۳۳۹-۳۴۲، ۳۴۲)، در تشریح اختلافات درونی حزب، از تشکیل گروه «اصلاح‌طلبان» در حزب یاد کرده است؛ گروهی که اعضای کمیته مرکزی حزب را «نوکر نوکر سفارت» شوروی می‌خواندند و برای استقلال حزب در برابر شوروی تلاش می‌کردند.

حزب به سبب بهره‌مندی از امکانات وسیع مادی، چاپ نشریات متعدد و تشکیلات وسیع - که به گفته اسکندری

همان زمینه نیز همین رویکرد مقابله علمی با ایدئولوژی رسمی حزب توده را داشتند. در عرصه خطابه نیز مقابله با حزب توده از طریق سخنرانی در مساجد و رادیو صورت می‌گرفت. از شخصیت‌های بارز در این زمینه محمدتقی فلسفی بود که سخنرانی‌های وی در محافل دینی، به قصد مبارزه با حزب توده و خنثی کردن فعالیت‌های اعضای آن در زمینه‌های دینی بود (فلسفی، ص ۱۱۰-۱۱۲، ۱۲۳-۱۲۵، ۱۴۲). به اعتقاد فلسفی (ص ۱۲۰) حزب توده، افزون بر حمایت از شوروی، صریحاً در مقابل اسلام و خدا ایستاده و تعالیم الهی را انکار می‌کند. مبارزه با حزب توده همچنین در زمره اهداف و فعالیت‌های عباسعلی اسلامی، مؤسس جامعه تعلیمات اسلامی^۴، بود که در سفرهایش به مناطق گوناگون کشور نمود بیشتری داشت، از آن جمله سفرش به خوزستان به قصد رویارویی با اعضای حزب توده بود که در میان کارگران شرکت نفت آبادان نفوذ کرده بودند (ص ۳۶ کریمی‌پور، ص ۳۶-۳۷، ۱۳۳).

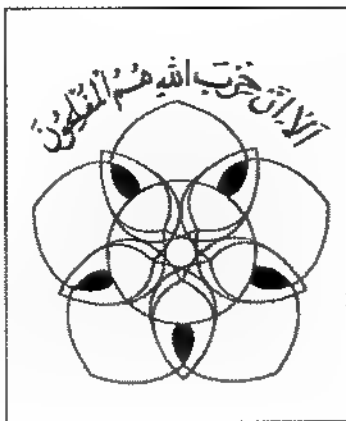
نحوه عملکرد حزب در عرصه منافع ملی موجب شد تا جریان ملی‌گرا، به رهبری دکتر مصدق و سپس اخلاف او، در برابر آن موضع گیرند. از جمله اهداف اعلام شده این جریان، صف‌آرایی در برابر کمونیسم بود. ملی‌گراها که همواره در اندیشه و تلاش برای تحصیل حق حاکمیت ملی بودند، رو در روی هرگونه نگرش و عملکرد و رای آن قرار می‌گرفتند. تعمیر از اعضای حزب توده به «فرزندان گمشده ملت»، متهم کردن حزب به همراهی با خطوط کلی سیاست‌های انگلستان و بیان وابستگی آن به شوروی که عملاً مانع فعالیت حزب در جهت نهضت ملی بود، از جمله این رویاروییها بود (ص ۵۱۰، ۲۰۲-۲۰۱، ۱۲۱). ملی‌گراها همچنین بر پایه اسناد خانه پیدان نشان دادند که در جریان نهضت ملی کردن صنعت نفت، چراغ حزب توده^۵ (از جمله بسوی آینده و چلنگر) با دریافت کمک مالی از شرکت نفت ایران و انگلیس، با ملی کردن صنعت نفت به مخالفت برخاستند و تعبیر «توده‌ای نفتی» دکتر مصدق نیز از همین مقوله بود (ص ۳۱۵-۳۱۶). صفحانی از تاریخ معاصر ایران، ج ۱، ص ۱۹: کاتوزیان، ص ۲۲۱).

در نگاه دیگر، حزب توده ایران را می‌توان تشکلی ارزایی کرد که بنیان سیاستها و عملکردش بر پایه ایدئولوژی مارکسیستی - لنینیستی و در چهارچوب ماتریالیسم و ترویج آن در جامعه بود. این حزب از حیث دارا بودن الگوی فکری خاص، اشتیاق نسل جوان را برای ورود به عرصه سیاست و مبارزه سیاسی برانگیخت. می‌توان ادعا کرد که حزب سهم زیادی در سیاسی کردن دانشگاهها و دانشجویان داشت. مصداق این ادعا

شکل‌گیری گروههای چریکی معارض با حکومت پهلوی است، گروههایی چون سازمان چریکهای فدایی خلق، و سازمان انقلابی حزب توده ایران که نیروهای دانشگاهی منشعب از حزب بودند. حزب همچنین سهمی جدی در جنبش نوین «تاریخ‌نگاری علمی» داشت. ارائه الگو و بیان حقایق تاریخی در قالب علمی مبتنی بر دیدگاههای مارکسیستی نه فقط در تاریخ‌نگاری (به ویژه تاریخ‌نگاری روایی) تأثیر گذاشت، بلکه رویکرد علمی بسیاری از پژوهشگران، از مارکسیست و غیرمارکسیست، در حوزه تاریخ شد. چگونگی پرداختن حزب به تاریخ درخور تأمل است. این امر مطابق اغراض و ایدئولوژی سیاسی حزب صورت می‌گرفت که با تطبیق الگوهای مارکسیستی با حقایق تاریخی یا تطبیق حقایق با آن الگوها، وارونگی تاریخ را در پی داشت (برای نمونه سه نقد خنجر بر تاریخ ماد دیاکونوف). حزب همچنین در حوزه ترجمه، به‌ویژه ترجمه آثار مورخان مارکسیست شوروی به منظور انتقال دیدگاههای آنان، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرد که در طرف مقابل، به پدید آمدن آثار انتقادی انجامید (نیز ص ۳۶ مارکسیسم^۶).

منابع: جلال آباحمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران ۱۳۷۲ ش؛ استغفار حزب توده، به قلم م. ند، [بی‌چاپ بی‌نا، بی‌تا]. ایرج اسکندری، خاطرات ایرج اسکندری: دبیر اول حزب توده ایران (۱۳۴۹-۱۳۵۷)، تهران ۱۳۸۱ ش؛ همو، خاطرات سیاسی، به کرش علی دهباشی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ جبهه واحد ضد دیکتاتوری و داروسته حزب توده، [بی‌جا] سازمان چریکهای فدایی خلق ایران، [۱۳۵۷ ش]؛ رسول جعفریان، حاج مهدی سراج انصاری: ستاره‌ای درخشان در هرمه مطهرات دینی، قم ۱۳۸۲ ش؛ محمدعلی خنجی، رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونوف، همراه با چند مقاله و یادداشت دیگر، تهران ۱۳۵۸ ش؛ اسماعیل رانین، اسنادخانه سدان، تهران ۱۳۵۸ ش؛ علی شریعتمداری، سیاست و خردمندی: خاطرات تاریخی و سیاسی دکتر علی شریعتمداری، به کوشش علی‌محمد گودرزی، [تهران] ۱۳۷۸ ش؛ صفحانی از تاریخ معاصر ایران: اسناد نهضت مقاومت ملی ایران، ج ۱: حدیث مقاومت، [تهران] نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۵ ش، ج ۲: نشریات راه مصدق و ضمائم آن، [تهران] نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲ ش؛ عبدالرحیم طه‌وری، نقدی بر کارنامه سیاه یک ساله حزب توده ایران، [بی‌جا] ۱۳۵۹ ش؛ محمدتقی فلسفی، خاطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ محمدعلی کاتوزیان، مصداق و نبرد قدرت در ایران، ترجمه احمد تدین، تهران ۱۳۷۱ ش؛ حمید کریمی‌پور، جامعه تعلیمات اسلامی (آیت‌الله شیخ عباسعلی اسلامی و نقش ایشان در انقلاب اسلامی)، تهران ۱۳۸۰ ش؛ فریدون کشورز، من متهم می‌کنم کمیته مرکزی حزب توده ایران را، [تهران] ۱۳۵۷ ش؛ خلیل ملکی، حزب توده چه گفت و چه کرد؟ جبهه

تأسیس حزب را
سیدعلی خامنه‌ای
نوشت و نخستین
جسته شورای
مرکزی در ۲۹
بهمن ۱۳۵۷ در
محل کانون توحید
در تهران تشکیل
شد. شورا سی تن
عضو داشت که
افزون بر مؤسسان،
۲۵ تن دیگر غالباً



نشان حزب جمهوری اسلامی

شخصیتهای فعال در انقلاب، از روحانی و بازاری و دانشگاهی، بودند (خامنه‌ای، همان مصاحبه). سیدمحمد بهشتی نیز به عنوان نخستین دبیرکل حزب انتخاب شد.

اساسنامه حزب که مشتمل بر ۲۴ ماده و پنج تبصره بود، در نخستین کنگره حزب به تصویب رسید. ارکان حزب مشتمل بود بر عضو، حوزه، واحد آمادگی، شورای بخش و شهرستان و استان، هیئت اجرایی، شورای مرکزی، شورای داور، شورای ایدئولوژی، شورای الفتا و کنگره (عالی‌ترین مرجع حزب). شورای مرکزی مسئولیت برنامه‌ریزی حزب را برعهده داشت. وظیفه شورای ایدئولوژی و الفتا، نظارت بر مشی حزب و بررسی و تصمیم‌گیری درباره مصوبات شورای مرکزی بود. کنگره، تصویب و ایجاد هرگونه تغییر در اساسنامه، انتخاب اعضای شورای مرکزی و شورای داور، و بررسی عملکرد حزب را برعهده داشت (سجاسی، ج ۱، ضما، ص ۳۹۰-۳۹۴).

محورهای اصلی مواضع حزب درباره جهان‌بینی، ساخت جامعه و برنامه‌های فرهنگی - هنری، اداره کشور، سیاست اقتصادی و سیاست خارجی به طور مشروح در بیانیه‌ها و مصاحبه‌های مؤسسان و اعضای اصلی حزب تبیین شده بود. در سیاست خارجی، حزب معتقد به اصل «نه شرقی، نه غربی» و ایجاد مناسبات برادرانه با همه مسلمانان جهان و قطع هر نوع پیوند اقتصادی که موجب سلطه قدرتهای بزرگ بر کشور شود، بود. افشای توطئه‌های قدرتهای بزرگ سلطه‌جو، به‌ویژه حکومت امریکا، از اهداف اصلی حزب بود. همچنین از نظر حزب، کمک به نهضتهای آزادی‌بخش یکی از وظایف دولت اسلامی محسوب می‌شد (جمهوری اسلامی، سال ۲، ش ۵۰۰-۵۰۷، ۴-۱۲، اسفند ۱۳۵۹؛ حزب جمهوری اسلامی، ص ۲۳-۵۵، ۸۰).

مؤسسان، با تحلیل اوضاع خاص تاریخی و سیاسی کشور، دریافته بودند که پس از پیروزی انقلاب با قرارگرفتن بار سنگین اداره کشور بر دوش انقلابیون، آن هم براساس موازین و

ملی چه کرده و چه باید بکند؟. [تیراند شامه، بی‌تا]؛ همو، خاطرات سیاسی ملکی، تیران ۱۳۶۰ ش.

/ پروین قدمی‌زاد /

حزب جمهوری اسلامی. اولین و مهم‌ترین حزب در جمهوری اسلامی ایران. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ضرورت ایجاد تشکیلات و به وجود آوردن نوعی انسجام و هماهنگی درونی میان نیروهای سیاسی و مبارز مذهبی، از اموری بود که بعد از شهریور ۱۳۲۰ و خصوصاً بعد از کودتای ۲۸ مرداد، ذهن بعضی از فعالان سیاسی متدین را به‌خود مشغول کرده بود (بهشتی، ۱۳۶۱ ش، دفتر ۱، ص ۴۵۰-۴۵۱). این اندیشه در میان تنی چند از روحانیان که از ۱۳۴۱ ش با نهضت امام خمینی همفکر و همراه بودند، از ۱۳۵۶ ش، که اوضاع سیاسی ایران به سرعت در حال تحول بود، قوت گرفت. با دستگیری و تبعید بعضی از افراد مؤثر در این امر، از قبیل سیدعلی خامنه‌ای و با تشدید فشارها، پیگیری موضوع سازماندهی نیروهای مبارز مذهبی و ایجاد تشکیلات برای آنها، برای مدتی در حدود یک سال متوقف شد. در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ ش و پس از بازگشت و آزادی فعالان سیاسی - مذهبی از تبعید و زندان، ضرورت ایجاد تشکیلاتی منسجم در قالب یک «حزب» بیشتر احساس شد و امکان همفکری و همکاری برای چنین کاری نیز فراهم گشت. چنین بود که در پاییز و زمستان ۱۳۵۷ ش، همان چهره‌های روحانی که این اندیشه را از قبل در سر داشتند و با امام خمینی نیز در ارتباط بودند در کنار فعالیتهای دیگری که در ماههای قبل از پیروزی انقلاب اسلامی برعهده داشتند، اندیشه تأسیس حزب را نیز دنبال کردند و هم‌زمان با بازگشت امام خمینی از پاریس به تهران، در فاصله دوازدهم تا بیست و دوم بهمن ۱۳۵۷، آرزوی چند ده ساله و نتیجه همفکریهای یکی دو ساله خود را در قالب اساسنامه و مرامنامه حزبی به نام «حزب جمهوری اسلامی» به ظهور رساندند و پس از جلب موافقت امام خمینی، که به دلیل تجربه بی‌واسطه خود از عملکرد منفی و ناموفق احزاب در ایران، اصولاً نظر مساعدی نسبت به حزب نداشت، خبر تأسیس حزب جمهوری اسلامی را، به فاصله چند روز پس از فروپاشی حکومت پهلوی و پیروزی انقلاب اسلامی، به مردم اعلام کردند (خامنه‌ای، مصاحبه درباره حزب جمهوری اسلامی، نسخه موجود در کتابخانه بنیاد دایرةالمعارف اسلامی؛ هاشمی رفسنجانی، ص ۱۵).

مؤسسان حزب سید محمد حسینی بهشتی*، سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، سیدعلی خامنه‌ای و محمدجواد باهنر* بودند که هم‌زمان با تأسیس حزب، در شورای انقلاب نیز عضویت داشتند. اعلامیه

آرمانهای انقلاب اسلامی، وجود یک تشکیلات سیاسی فراگیر و کارآمد امری حیاتی است وگرنه انقلاب اسلامی نیز به سرنوشت نهضت مشروطه و موارد مشابه دچار خواهد شد. آنان در بیان هدف از تأسیس حزب به کلمات اعلام کردند که مقصودشان ورود در میدان جنگ قدرت و بیرون کردن رقیب سیاسی از صحنه نیست بلکه غرض انتقال تفکرات صحیح دینی و تحلیلهای درست سیاسی به اعماق جامعه، تبیین انقلاب و تشریح چگونگی ایجاد یک نظام اسلامی، استمرار بخشیدن شور مبارزه در میان مردم و حفظ وحدت آنان، آموزش دادن این مفاهیم به جوانان و تشویق آنان به انضباط حزبی و آماده ساختن آنها برای حضور در عرصه‌های مختلف مدیریت کشور است (خامنه‌ای، همان مصاحبه؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۳۷؛ قس «دائرة المعارف جهان اسلام آکسفورد»^۱، ذیل "Islamic Republican Party" که رویکرد حزب را بیشتر قبضه کردن قدرت تلقی کرده است).

با اعلام تأسیس حزب، سبیل سابقه تقاضا برای عضویت در آن در سراسر کشور به راه افتاد، تا بدان حد که شمار متقاضیان در کل کشور اندک زمانی از دو میلیون نفر و در تهران از چهارصد هزار نفر افزون‌تر شد. هم‌زمان، تقاضا برای گشودن دفاتر حزب در شهرستانها نیز بالا گرفت. در دو سه سال اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مسئولان و مدیران حزب کار دشواری برعهده داشتند. آنان ناگزیر بودند از یک سو به تحکیم پایه‌های حزب و تدوین دیدگاهها و تنظیم برنامه‌های سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و توسعه کمی حزب بپردازند و از سوی دیگر توده‌های مردم را براساس مبانی موردنظر امام خمینی و در مسیر همکاری با حکومت پدید آمده از انقلاب هدایت و سازماندهی کنند. در این سالها، حزب در جهت نیل به مقاصد خود فعالیتهای گسترده‌ای کرد و به موفقیت‌های مهمی نایل آمد. از جمله این موفقیتها، کمک مؤثر به برگزاری همه‌پرسی جمهوری اسلامی در دهم فروردین ۱۳۵۸، معرفی نامزدهای واجد صلاحیت به مردم در انتخابات مجلس خبرگان بررسی و تصویب قانون اساسی با تأکید بر اصل یکصد و دهم آن (ولایت فقیه، اختیارات و مسئولیتهای ولی فقیه)، کمک به برگزاری همه‌پرسی قانون اساسی و شرکت فعال در انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات مجلس شورای اسلامی و مقابله با ضد انقلاب و شرکت در جبهه‌های جنگ تحمیلی بود (بهشتی، ۱۳۶۱، ص ۳، دفتر ۳، ص ۹۹۵؛ همو، ۱۳۵۹، ص ۲۰ به بعد؛ خامنه‌ای، همان مصاحبه). حزب همچنین با توجه به وضع خاص تاریخی کشور، خدمات عمرانی در خور توجهی داشت، از جمله

تأسیس کتابخانه، راهاندازی کارخانه، خانه‌سازی و حتی لوله‌کشی آب در روستاها و مناطق محروم (بهشتی، ۱۳۵۹، ص ۴۸-۴۹). حزب جمهوری اسلامی با همه گسترش و قدرت و موفقیتی که داشت با مشکلات و موانع فراوانی روبه‌رو بود. نفس تأسیس حزب، عملاً به این معنا بود که از میان فعالان سیاسی و دست‌اندرکاران انقلاب، عده‌ای، که همان رهبران و مدیران ارشد حزب بودند، بر عده‌ای دیگر اولویت و ارجحیت یافته‌اند و این امر به خودی خود موجب نارضایتی و گله‌مندی و ابراز مخالفت می‌شد. طیف متنوع مخالفان انقلاب نیز همه انتقادات و فشارها و تهدیدهای خود را به سوی حزب متوجه کرده بودند. همه کسانی که با شخص امام خمینی و مبانی او مخالف بودند و از ترس مردم جرأت علنی کردن این مخالفت را نداشتند حملات خود را متوجه حزب و رهبران آن کرده بودند. سازمان مجاهدین خلق (منافقین) و بنی‌صدر و هواداران گوناگون او و نیز فعالان حزب خلق مسلمان همواره حزب را با عناوینی از قبیل انحصارگرایی و قدرت‌طلبی متهم می‌ساختند. این مخالفتها لزوماً به‌شایعه‌پراکنی علیه رهبران حزب و ترور شخصیت آنها به‌ترور شخص آنها کشیده شد. هاشمی رفسنجانی در بهار ۱۳۵۸ مورد سوء قصد اعضای گروه فرقان قرار گرفت؛ سیدعلی خامنه‌ای بر اثر انفجار بمبی که توسط اعضای سازمان مجاهدین در محل سخنرانی وی کار گذاشته شده بود (۶ تیر ۱۳۶۰) از ناحیه دست به شدت مجروح شد. در بمب‌گذاری ۷ تیر ۱۳۶۰، سیدمحمد بهشتی و عده‌ای از اعضای شورای مرکزی و مدیران و هواداران درجه‌اول حزب (حدود ۸۰ نفر)، در ساختمان مرکزی حزب به شهادت رسیدند. اندکی بعد در ۸ شهریور همان سال محمدجواد باهنر (دومین دبیرکل حزب و نخست‌وزیر وقت) همراه با محمدعلی رجائی (رئیس‌جمهور وقت) بر اثر انفجار بمب در دفتر کارشان به شهادت رسیدند. مسبان این دو انفجار هم منافقین بودند. دو نفر از اعضای شورای مرکزی نیز در حملات تروریستی جان خود را از دست دادند.

در کنار قوتها و توفیقات فراوان حزب، ضعفهایی نیز در فرایند فعالیتهای حزب وجود داشت و حزب با اشکالات و مشکلاتی از بیرون و درون به چالش کشیده می‌شد. از جمله ضعفها، رشد سریع کمی حزب در سراسر کشور و غلبه این رشد بر ظرفیتهای آموزشی و مدیریتی آن بود. ضعف دیگر ناشی از اشتغال رهبران حزب به اداره امور مهم کشور بود، که وقت کافی برای حضور در حزب و سازماندهی آن نداشتند. شهادت عناصر اصلی و مسئولان بالای حزب نیز ضربه سنگینی بر این حزب تازه تأسیس بود (بهشتی، ۱۳۵۹، ص ۱۴-۱۷؛ خامنه‌ای، همان

مستقل و بدون تغییر در مثنی خود، با سردبیری مسیح میاجری به فعالیت ادامه داد. وی از اواسط ۱۳۵۹ ش، پس از آنکه موسوی وزیر خارجه شد، مسئولیت روزنامه را بر عهده داشت. حزب، نشریه‌ای دانش‌آموزی به نام عروقالوقی نیز منتشر می‌کرد.

منابع: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمد بهشتی، راست قامتان جاودانه تاریخ اسلام، [تهران] بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱ ش؛ همو، عملکرد یکساله حزب جمهوری اسلامی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ عبدالله جاسبی، تشکیل فراگیر: مروری بر یکا دهم فعالیت حزب جمهوری اسلامی، تهران ۱۳۷۷-۱۳۸۳ ش؛ حزب جمهوری اسلامی، مواضع ما، [بی‌جا، بی‌تا]؛ علی خامنه‌ای، پیام دبیر کل حزب جمهوری اسلامی در ششمین سالگرد تأسیس حزب، جمهوری اسلامی، سال ۶، ش ۱۶۶۲، ۲۹ بهمن ۱۳۶۳؛ همو، چهار سال با مردم، تهیه و تنظیم: حزب جمهوری اسلامی، [تهران] ۱۳۶۴ ش؛ اکبر هاشمی رفسنجانی، به سوی سرنوشت: کارنامه و خاطرات، سال ۱۳۶۳، به اهتمام محسن هاشمی، تهران ۱۳۸۵ ش؛

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Islamic Republican Party" (by Eliz Sanasarian)

/ غلامعلی حدادعادل /

حزب دموکرات، یکی از دو حزب مهم صدر مشروطه. خاستگاه اصلی این حزب قفقاز بود. این منطقه، به سبب هم‌مرزی و مناسبات با عثمانی و روسیه که با غرب مرتبط بودند، منشأ بسیاری از جریانهای سیاسی و اجتماعی ایران در دوره معاصر بوده است. حزب دموکرات براساس تشکل «اجتماعیون عامیون ایران» یا «کمیته سوسیال دموکرات ایران» که در ۱۳۲۳ در بادکوبه به وجود آمده بود - پایه‌ریزی شد (آدمیت، ص ۱۳، ۱۶، ۴۶-۴۳، ۱۳۶).

پس از فتح تهران و افتتاح دوره دوم مجلس در ۱۳۲۷، حزب دموکرات به همراه احزاب دیگر تشکیل شد. این حزب، که «فرقه دموکرات ایران» و «جمعیت عامیون ایران» نیز خوانده می‌شد، مرکب از گروهی روشنفکر انقلابی و تندرو به رهبری سیدحسن تقی‌زاده* بود. مؤسسان و اعضای کمیته مرکزی آن عبارت بودند از: سیدحسن تقی‌زاده، محمدرضا مساوات*، میرزا محمدطاهر نیکابنی*، ابراهیم زنجانلی، حسینقلی‌خان نواب*، سلیمان میرزا اسکندری*، عبدالحسین خان وحیدالملک، ابراهیم حکیم‌الملک، احمد قزوینی، عمالو، مهدیقلی هدایت*، میرزایاقر آقای قفقازی، محمود محمود* (رئیس کمیته مرکزی)، محمدامین رسول‌زاده* و حیدرخان عمواوغلی* (دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۲۰؛ جودت، ص ۱۶، ۲۳، ۲۶؛ آدمیت، ص ۱۳۶).

مباحثه). پس از تشکیل دولت براساس قانون اساسی، مغایرت دیدگاههای مختلف در اداره امور کشور، به‌ویژه در مسائل و مباحث اقتصادی، به صورتی جدی آشکار شد. این دیدگاههای متعارض اقتصادی در درون شورای مرکزی حزب نیز به ظهور رسید؛ از جمله بحث بر سر اموری نظیر گسترش یا عدم گسترش مالکیتهای دولتی و تمرکزگرایی در اقتصاد دولتی. بعضی افراد و جریانهای سیاسی هم از بیرون حزب در ایجاد شکاف و اختلاف بی‌تأثیر نبودند (خامنه‌ای، همان مصاحبه؛ همو، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۵؛ جمهوری اسلامی، سال ۵، ش ۱۳۷۰، ۲۹ بهمن ۱۳۶۲، ص ۱۰). موفقیتهای حزب در انتخابات مجلس و حضور شماری از اعضا و هواداران آن در رده‌های مختلف دولت نیز باعث تحریک حس رقابت و حسادت در مخالفان حزب شده بود.

سرانجام با همیق شدن این اختلافات در درون شورای مرکزی و اختلافاتی که در بعضی شهرها میان مسئولان حزب و سایر مقامات اجرایی پدید آمد و اخبار آن نیز به اطلاع امام خمینی رسید، سیدعلی خامنه‌ای (رئیس جمهور وقت و سومین دبیرکل حزب) و هاشمی رفسنجانی (رئیس مجلس وقت) در نامه‌ای به امام خمینی، در تاریخ ۱۱ خرداد ۱۳۶۶، ضمن اشاره به موجهات و موجبات تأسیس حزب در آغاز پیروزی انقلاب و نقش حزب در تحکیم و تثبیت پایه‌های نظام و رفع توطئه‌های دشمنان، ادامه حیات حزب را بهانه‌ای برای دو دستی و افتراق نیروهای انقلاب دانستند و رأی شورای مرکزی را مبنی بر تعطیل حزب و توقف کلی فعالیتهای آن به اطلاع امام رساندند که با آن موافقت شد (امام خمینی، ج ۲۰، ص ۹۳؛ رسالت، سال ۲، ش ۴۰۲، ۱۲ خرداد ۱۳۶۶، ص ۲).

حزب جمهوری اسلامی پس از تشکیل، درصدد انتشار نشریه‌ای به عنوان ترجمان رسمی خود برآمد. امتیاز روزنامه به نام سیدعلی خامنه‌ای ثبت شد و شماره نخست آن در ۹ خرداد ۱۳۵۸ منتشر گردید. میرحسین موسوی، مدیرمسئول و سردبیر آن، در سرمقاله افتتاحیه، برخی اهداف روزنامه را چنین بیان کرد: دریافت صحیح رویدادها، کشف روابط منطقی میان رویدادها، استفاده از این رابطه برای نفوذ به عمق مطلب و انتشار واقعت براساس معیارهایی دو چهارچوب اعتقادی. محور مباحث روزنامه، مسائل جهان‌اسلام، حمایت از مستضعفان جهان و توجه به نیازمندان جهان اسلام بود. از آغاز فعالیت روزنامه، در صفحه سیاسی، پانوشتیایی به صورت مسلسل چاپ شد که نخستین آن «گام به گام با انقلاب» بود که در آن گزارش حرکت انقلابی مردم درج شده است. مسئولان روزنامه سه ویژگی برای عملکرد روزنامه برشمرده‌اند: «سرعت عمل در تهیه اخبار، صداقت در تهیه گزارشها و رعایت موضع‌گیری درست در اخبار».

پس از تعطیل حزب، روزنامه جمهوری اسلامی به طور

را سلیمان میرزا اسکندری برعهده گرفته. در ۱۳۲۹، مجلس دوم در پی روسها در خصوص اخراج مورگان شوستر^۱، مستشار مالی آمریکایی، دچار تشنج شد (شوستر^۱، ص ۲۱۲، ۲۲۰). دموکراتها، که از برنامه و اقدامات شوستر پشتیبانی می‌کردند، با دولت درباره ادامه مأموریت او دوگیر شدند. سرانجام، دولت شوستر را از ایران اخراج و مجلس را تعطیل نمود و برخی از رؤسای دموکراتها را به قم و دو تن (وحیدالملک و حسینقلی خان نواب) از آنان را به اروپا تبعید کرد. در پی آن، مجمع ادب (کانون دموکراتها) را بستند و از انتشار روزنامه ایران نو و جانشین آن ایران نوین نیز جلوگیری نمودند (کسروی، ص ۴۹۱، ۵۰۷-۵۰۹، بهار، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۱۲، ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۷۴، ج ۷، ص ۱۴۷۹).

دموکراتها در مجلس دوم، در موضع دسته اقلیت قدرتمند مجلس، کابینه اول سپه‌دار را در رجب ۱۳۲۸ وادار به استعفا کردند و پس از آن، مستوفی‌الممالک در کابینه خود بیشتر وزیرانش را از میان دموکراتها و طرفداران آنان انتخاب کرد (ضرغام بروجنی، ص ۵۳؛ اتحادیه، ص ۳۹۵، ۴۰۸). از آن پس تا افتتاح مجلس سوم در ۱۳۳۳، در دوره زمامداری مطلق ناصرالملک (نایب‌السلطنه وقت، از ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲)، حزب دموکرات در نتیجه فشار ناصرالملک و انگلیس و روسیه، دچار رکود شد. در انتخابات مجلس سوم، که بخشی از آن قبل از سقوط ناصرالملک صورت گرفت، دموکراتها با وجود سخت‌گیریهای وی، ۳۱ کرسی مجلس را به خود اختصاص دادند و برخلاف دوره پیش، در نتیجه ائتلاف نمایندگان بی‌طرف و دسته‌ای از اعتدالیون با آنها، اکثریت قدرتمند مجلس سوم شدند. عامل اصلی ترفیق دموکراتها، گسترش حزب در شهرستانها بود (بهار، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۲؛ ملکزاده، ج ۷، ص ۱۶۱۹).

به‌رغم اعلام بی‌طرفی ایران در جنگ جهانی اول^۲، پیشروی نیروهای روسی به تهران سبب شد تا مستوفی‌الممالک، نخست‌وزیر، که مورد حمایت دموکراتها بود، بر اثر پافشاری آنان در صدد تغییر پایتخت برآید و از رؤسای حزب دموکرات بخواهد تا برای تهیه مقدمات این کار عازم قم شوند. در قم اعضای حزب دموکرات با همکاری شونمان^۳، کنول سابق آلمان، «کمیته دفاع ملی» را تشکیل دادند (اعظام قدسی، ج ۱، ص ۲۹۲، ۲۹۹-۳۰۰؛ سپهر، ص ۲۳۷-۲۴۰). در این اثنا، کمیته حزب دموکرات در آلمان به ریاست تقی‌زاده با آلمانها همکاری داشت و با اعزام افرادی به ایران به نفع دولت آلمان فعالیت و تبلیغ می‌کرد (دیوان‌بیگی، ص ۶۲-).

مرامنامه حزب جاری یک مقدمه کلی و هفت بند در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی بود و در مجموع ۳۲ ماده داشت. بخشی از این مواد عبارت بودند از: «اتفکاک کامل قوه سیاسیه از قوه روحانیه» (جدایی دین از سیاست)، ایجاد نظام اجباری (خدمت سربازی)، تقسیم املاک بین رعایا، قانون منع احتکار، تعلیم اجباری، تأسیس بانک کشاورزی و اولویت مالیات مستقیم بر غیرمستقیم. حزب دموکرات دارای حوزه‌ها، مجالس محلی، کمیته‌های محلی، کنفرانسهای ایالتی، کمیته‌های ایالتی، کنگره‌های عمومی، کمیته مرکزی و شعبه پارلمانی بود (مرامنامه‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران، ص ۵-۸، ۱۹-۱۱). پس از ساماندهی حزب در تهران، کمیته مرکزی به منظور توسعه آن، در قزوین و تبریز و سمنان و دامغان و شاهرود و رشت شعبه‌هایی تأسیس کرد. شعبه رشت روزنامه بیداری را به صاحب‌امتیازی حسین جودت منتشر می‌کرد و با نهضت جنگل همکاری داشت (جودت، ص ۵۰، ۹۵-۹۶؛ اعظام قدسی، ج ۱، ص ۲۸۴). ترجمان شعبه‌های تهران و تبریز و خراسان، به ترتیب، روزنامه‌های ایران نو و شفق و نوربهار بودند (بهار، ج ۲، ص ۱۲؛ صدرهاشمی، ج ۱، ص ۳۴۵، ج ۴، ص ۳۱۲).

حزب دموکرات نخستین مبارزه سیاسی خود را با رقیبش، حزب اجتماع‌یون اعتدالیون^۴، در انتخاب نایب‌السلطنه (پس از مرگ عضدالملک) آغاز کرد. با انتخاب ناصرالملک قره‌گوزلو، نامزد اعتدالیون به این سمت، دموکراتها شکست خوردند. ناصرالملک که تحصیل‌کرده انگلیس بود، قائل به اجرای اصول دموکراسی در ایران بود. در نتیجه پیگیریهای وی در دوره دوم مجلس، احزاب که تا آن زمان مخفیانه فعالیت می‌کردند، دسته پارلمانی (فراکسیون) خود را به‌طور رسمی به مجلس معرفی کردند. نمایندگان دموکرات در مجلس دوم ۲۸ نفر بودند، ولی ائتلاف حزب اعتدالیون با دیگر نمایندگان سبب شد تا اعتدالیون اکثریت را در مجلس به دست آورند (بهار، ج ۱، ص ۸-۹؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۵۸-۱۳۶۰، ۱۳۶۶-۱۳۶۷؛ اعظام قدسی، ج ۱، ص ۲۶۹). دو دستگی احزاب دموکرات و اعتدالیون در مجلس دوم به کشمکش انجامید. سرور میرزا حسن‌خان امین‌الملک و سید عبدالله بهبهانی^۵ در ۱۳۲۸، که مورد احترام اعتدالیون بودند، به دموکراتها نسبت داده شد و این امر بر وخامت اوضاع افزود و در پی آن، تقی‌زاده (رهبر حزب) تبعید شد. اعتدالیون نیز علی‌محمدخان تربیت، خواهرزاده تقی‌زاده، و عبدالرزاق‌خان همدانی، یکی از دموکراتها، را ترور کردند (تقی‌زاده، ص ۳۴۹؛ دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۳۷؛ هدایت، ص ۲۱۱؛ آدمیت، ص ۱۴۵-۱۵۰). پس از تقی‌زاده، رهبری حزب دموکرات

جمله دموکراتهای ضد تشکیلی صورت گرفت. دموکراتها بیشتر کرسیهای مجلس را به دست آوردند. پس از انتخابات، گروه دموکراتهای ضد تشکیلی خود به خود منحل گردید و در واقع، مجلس چهارم پایان حیات حزب دموکرات محسوب می شد (دولت آبادی، ج ۴، ص ۱۲۷-۱۳۰؛ بهار، ج ۱، ص ۲۱۴۰، ۱۱۶-۱۱۷).

پس از بازگشت مهاجران، بنابر مقتضیات زمان، از جمله وقوع انقلاب روسیه در اکتبر ۱۹۱۷، حزب «سوسیالیست» از ائتلاف عده ای از رهبران دو حزب دموکرات و اعتدالیون، به رهبری سلیمان میرزا اسکندری شکل گرفت و جانشین این دو حزب شد. حزب سوسیالیست به کمونیسم متمایل بود و در مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹، روش ضد تشکیلی را در پیش گرفت و در مجلس در اقلیت قرار داشت. در مقابل، گروهی از دموکراتها و اعتدالیون سابق حزب «اصلاح طلبان» را، به رهبری سید حسن مدرس، تشکیل دادند و اکثریت مجلس را در دست گرفتند. حزب سوسیالیست در مجلس چهارم از سردار سپه حمایت کرد و سلیمان میرزا در دولت وی، وزیر فرهنگ گردید، ولی این حزب در دوره سلطنت رضاشاه به تدریج نفوذ خود را از دست داد و منحل شد. در واقع، حزب سوسیالیست دوره دوم فعالیت حزب دموکرات محسوب می شد (جسودت، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ بهار، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۴).

در ۱۳۲۳ ش، حزب دموکرات بار دیگر احیا گردید و دوره سوم حیات حزب آغاز شد. حزب مرامنامه و آیین نامه سابق را، پس از اصلاحاتی در آن، اساس کار خود قرار داد. از جمله موارد جدیدی که متناسب با مقتضیات زمان در مرامنامه گنجانده شد، لزوم تأسیس انجمنهای ولایتی و ایالتی، انفکاک کامل قوه قضائیه از قوه مجریه و تأسیس بیعه اجتماعی برای کارگران بود. در ۱۳۲۵ ش قوام السلطنه، نخست وزیر وقت، با اطلاق عنوان دموکرات بر حزب تازه تأسیس خود، در صدد الحاق اعضای حزب دموکرات به حزب خود برآمد، ولی آنها نه تنها با الحاق حزب مخالفت کردند بلکه نام حزب خود را به «جمعیت عامیون ایران» تغییر دادند و از آن پس حزب جدیدی به رهبری تقی زاده فعالیت خود را آغاز کرد. از این زمان، اثری از فعالیت حزب دموکرات به چشم نمی خورد (سه جسودت، ص ۱۱۳-۱۱۴، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷-۱۳۹).

منابع: فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران ۱۳۵۴ ش؛ منصوره انصاحیه، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت؛ دوره های یکم و دوم مجلس شورای ملی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسن اعظم قدسی، خاطرات من، یا، روشن شدن تاریخ صدساله، تهران ۱۳۲۹ ش؛ محمد تقی بیار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران ۱۳۳۴-۱۳۶۲ ش؛

۱۶۳؛ بهار، ج ۱، ص ۱۷؛ سپهر، ص ۵۶). مهاجران در ۲۹ صفر ۱۳۳۴، به دلیل پیشروی نیروهای روسی به قم، راهی مغرب کشور شدند و در کرمانشاه دولت موقت را به ریاست نظام السلطنه مافی تشکیل دادند. جنگ سبب شد تا مهاجران که از دسته های سیاسی مختلف، از جمله دموکراتها و اعتدالیون بودند، باهم ائتلاف نمایند و انحلال دو حزب دموکرات و اعتدالیون را اعلام کنند. کمیته دفاع ملی نیز منحل شد و هیتی با نام «مدافعین وطن» جانشین آن گردید (سپهر، ص ۲۷۸؛ بهار، ج ۱، ص ۲۲-۲۳؛ دولت آبادی، ج ۳، ص ۳۶۴-۳۶۵).

در ۱۳۳۵، برخی از اعضای حزب دموکرات که مهاجرت نکرده بودند، در صدد سازماندهی مجدد حزب برآمدند تا در انتخابات مجلس چهارم حضور مؤثر داشته باشند، ولی برخی دیگر از اعضا عقیده داشتند که تا پیش از بازگشت اعضای مهاجر (که بعضی از سران حزب هم در میان آنان بودند) نباید هیچ اقدامی صورت گیرد. این عده که به دلیل مخالفت با تشکیل مجدد حزب به «دموکراتهای ضد تشکیلی»، معروف شدند، به مبارزه با «گروه تشکیلی» (موافقان سازماندهی مجدد حزب) پرداختند. از اعضای دموکراتهای تشکیلی، مهدیقلی هدایت، حکیم الملک، محمد تقی بهار*، محمد تدین* و اعتلاء الملک بودند. مهدیقلی هدایت رئیس کمیته مرکزی این دسته بود و روزنامه ایران، نویار و زبان آزاد نیز ترجمانهای کمیته مرکزی دموکراتهای تشکیلی محسوب می شدند. سید محمد کمره ای، تقی پیش، محمود محمود، حسین پرویز و عین الممالک نیز از دموکراتهای ضد تشکیلی بودند و روزنامه ستاره ایران ترجمان آنها بود (متین دفتری، ص ۴۵-۴۶؛ کحال زاده، ص ۲۶۸؛ بهار، ج ۱، ص ۲۷-۲۸؛ جسودت، ص ۴۶، ۶۳). در پی ائتصاب حزب، اختلاف دموکراتها بیشتر شد و عده ای از دموکراتهای تشکیلی، به نام صالحیون، در صدد برآمدند تا اختلاف آنان را رفع کنند ولی موفق نشدند (صادق، مجموعه ۳، ص ۱۸۰، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۸). پس از روی کسار آمدن دولت وثوق الدوله* در ۱۳۳۶، دموکراتهای تشکیلی از آن حمایت کردند. وثوق الدوله با جذب عده ای از دموکراتها به مثنی سیاسی خود، دولتی متکی بر حزب دموکرات تشکیل داد. در جریان انعقاد قرارداد ۱۹۱۹، این دسته از دموکراتها با درج مقالاتی در روزنامه های رصد و ایران از این قرارداد پشتیبانی کردند و میان دو دسته دموکراتها تفرقه افتاد. دموکراتهای ضد تشکیلی نه تنها با قرارداد مخالف بودند، بلکه در مورد انجام دادن انتخابات دوره چهارم مجلس، قبل از بازگشت مهاجران، به دولت اعتراض می کردند. در انتخابات مجلس چهارم که پس از چند سال تأخیر و به رغم مخالفت عده ای از

حزب دموکرات کردستان

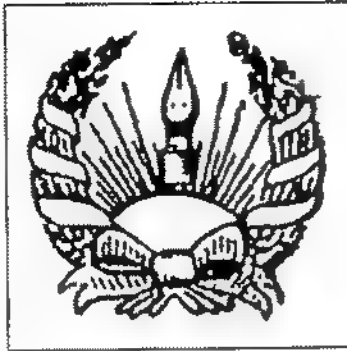
حسن تقی‌زاده، زندگی طوفانی: خاطرات سیدحسن تقی‌زاده، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲ ش؛ حسین جودت، از صدر مشروطیت تا انقلاب سفید: تاورنچه قرقه دموکرات، یا، جمعیت عامیون ایران، [تهران] ۱۳۳۸ ش؛ یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ رضاعلی دیوان‌بینی، سفر مهاجرت در نخستین جنگ جهانی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ احمدعلی سپهر، ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۸-۱۹۱۴، تهران ۱۳۳۶ ش؛ وعلیم مورگان سوستر، اختناق ایران، ترجمه ابوالحسن موسوی شوشتری، تهران ۱۳۵۱ ش؛ صادق صادق، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۱-۱۳۷۴ ش؛ محمد سدره‌اشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران، اسفهان ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش؛ جمشید فرغام پروچنی، دولتهای عصر مشروطیت، تهران [؟ ۱۳۵۰ ش]؛ ابوالقاسم کمال‌زاده، دیده‌ها و شنیده‌ها: خاطرات میرزاابوالقاسم‌خان کمال‌زاده... دربار مشکلات ایران در جنگ بین‌المللی ۱۹۱۸-۱۹۱۴، چاپ مرفی کامران، تهران ۱۳۶۳ ش؛ احمد کسروی، تاریخ هیچ‌چیز ساله آذربایجان، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمد متین‌دفتری، خاطرات یک نخست‌وزیر، چاپ بانو عاقلی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ سرانجام‌ها و نظامنامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ ش؛ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، یا، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران ۱۳۶۰ ش؛ مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۶۳ ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ محمدابراهیم پلوی /

حزب دموکرات کردستان، حزبی به رهبری

قاضی محمد* پس از شهریور ۱۳۲۰، که در کردستان ایران اعلام جمهوری کرد، در ۲۵ شهریور ۱۳۲۱، نخستین سازمان سیاسی کردها با عنوان جمعیت تجدید حیات کردستان (کومه‌له‌ی ژانه وه‌ی کوردستان) در مه‌لاد تأسیس شد که به ژ-کاف معروف گردید. بنیان‌گذاران این سازمان یازده مه‌لادی بودند که با توصیه و کمک میرحاج، نماینده حزب هپوای عراق، آن را تأسیس کردند. زمینه‌های تأسیس ژ-کاف پس از جنگ جهانی اول و تقسیم حکومت عثمانی به حکومت‌های کوچک و تحت‌الحمایه و نیز در پی قیام‌های شیخ‌سعید* پیران، شیخ عبدالقادر و احسان نوری در کردستان ترکیه، که حس ملی‌گرایی را در میان کردها تحریک کردند، شکل گرفت. افزون بر آن، عامل اصلی تشکیل ژ-کاف اشغال ایران در جنگ جهانی دوم و از میان رفتن اقتدار دولت مرکزی در کردستان بود، که موجب خلأ قدرت متمرکز و

بی‌نظمی در منطقه کردنشین شد (شیرازی، ص ۹۹-۱۰۰؛ شرف‌کندی، ص ۶۰؛ روزولت، ص ۲۵۴؛ کینان، ص ۴۹). پس از سفر گروهی از رؤسای ایلات کرد به باکو (در پایان



نشان حزب دموکرات کردستان

۱۳۲۰ ش/۱۹۴۱)، که به دعوت شوروی صورت گرفت، انگیزه ایجاد ژ-کاف نیز به وجود آمد (روزولت، همانجا).

بر پایه مرامنامه ژ-کاف، اداره امور کردستان به دست کردها، آموزش به زبان کردی، تشکیل انجمن ایلاتی و ولایتی، و انتخاب رؤسای اداره‌ها و مأموران از میان کردها، در صدر خواسته‌های آنان قرار داشت (شیرازی، ص ۱۰۰). ژ-کاف اساسنامه حزب هیوا را، با اندکی تغییر، به عنوان اساسنامه خود برگزید. دبیر کل ژ-کاف، عبدالرحمان ذبیحی بود و ترجمان (ارگان) این سازمان نیز مجله نیشتمان (میهن) نام داشت که نخستین شماره آن در تیر ۱۳۲۲ منتشر شد (شرف‌کندی، همانجا؛ مدنی، ج ۲، ص ۱۹۵).

ژ-کاف به لحاظ ایدئولوژی با حزب هیوا اختلاف داشت و حزب هیوا نتوانست بر آن نظارت کامل داشته باشد. حزب هیوا متشکل از روشنفکران شهری با تمایلات مارکسیستی بود، ولی کومه‌ها (اعضای ژ-کاف) محافظه‌کارانی از اعیان و اشراف و عمدتاً از عشایر و طبقات پایین‌شهری بودند (کوچرا، ص ۲۰۵-۲۰۷). ایجاد ژ-کاف ناشی از انگیزه ملی‌گرایی قومی بود (روزولت، همانجا؛ مک‌داول، ص ۲۳۷). اساس عضویت در ژ-کاف «کرد بودن» بود؛ بنابراین، کردهای شیعه و علی‌الهی و مسیحی و آشوری نیز می‌توانستند عضو آن شوند (شیخ‌الاسلامی مکرری، ص ۲۱؛ ایکلتون، ص ۶۷). تشکیلات ژ-کاف مخفی و مبتنی بر نظم شدید بود (مدنی، ج ۲، ص ۱۹۹).

پس از قدرت گرفتن ژ-کاف در منطقه، اعضای کمیته مرکزی درصدد اجرای طرح ایجاد کردستان بزرگ، متشکل از مناطق کردنشین عراق و ایران و ترکیه و سوریه، برآمدند (شرف‌کندی، ص ۶۳-۶۴)؛ از این رو در مرداد ۱۳۲۳، نمایندگان ژ-کاف با نمایندگان حزب هیوا پیمانی امضا کردند که سی‌سور (سمرن) نامیده شد. هدف از این پیمان، آشنا کردن افکار عمومی جهان با جنبش ملی‌گرایی کردها و تشکیل

چهارچوب خواسته‌های محلی بود، نظیر خودمختاری کردستان، استفاده از زبان کردی به عنوان زبان رسمی و به کارگیری نیروهای بومی (قاضی محمد و جمهوری در آینه اسناد، ص ۳۰ روزولت، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ کردستان و کرد در اسناد محرمانه بریتانیا، ص ۲۱۲). حزب دموکرات همچنین گسترش مبارزه کردهای ایران و پیوند آن با مبارزه مردم ایران برای کسب دموکراسی را در سرلوحه برنامه‌های خود قرار داد (قاسملو، ج ۱، ص ۳۳-۳۴). نخستین کنگره حزب در همان زمان برگزار شد. در سرانجام حزب به مسائل حقوقی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی گردها پرداخته شد و تأسیس حزب بر مبنای «حقیقت، عدالت و تمدن» ذکر گردید (قاضی محمد و جمهوری در آینه اسناد، ص ۳۱).

در مهر ۱۳۲۴ باززانیها* (کردهای عراقی) وارد ایران شدند و به قاضی محمد در پیشبرد هدفهای حزب دموکرات کمک کردند (پسیان، ج ۲، ص ۲۷-۲۸). به گفته مک داول (ص ۲۴۱)، کمک ملامصطفی باززانی (رهبر ایل باززانی) به قاضی محمد پناهی خواست دولت شوروی بود. به نوشته ایگلتون (ص ۱۸۸)، حزب دموکرات در سازماندهی‌اش از الگوی کمونیستها پیروی می‌کرد و مانند آن دارای شاخه‌های زنان و جوانان بود.

قاضی محمد در رأس کمیته مرکزی حزب قرار گرفت. وی در پاسخ به پیشنهاد جعفر پیشه‌وری^۲، رهبر فرقه دموکرات آذربایجان، برای تشکیل حکومت منطقه‌ای گرد با نظارت دموکراتهای آذربایجان، گفت که برای تشکیل جمهوری خودمختار کردستان با شوروی به توافق رسیده است. در بهمن ۱۳۲۴، قاضی محمد تشکیل جمهوری کردستان را اعلام کرد و مجلس ملی کردستان وی را به ریاست جمهوری برگزید (کردستان و کرد در اسناد محرمانه بریتانیا، همانجا؛ روزولت، ص ۲۶۸؛ گذشته چراغ راه آینده است، ص ۲۳۹). حاجی‌بابا شیخ، نخست‌وزیر، به همراه دوازده وزیر، اداره امور را برعهده داشت. حکومت جدید به امور فرهنگی توجه بیشتری کرد. حذف اسامی غیرکردی از مدارس، خواندن خطبه نمازجمعه به کردی، و آموزش اجباری برای کودکان از جمله فعالیت‌های «هیئت فرهنگی کردستان» (یکی از نهادهای جمهوری کردستان) بود. تأسیس رادیو، راه‌اندازی سینما و تأسیس کتابخانه عمومی از دیگر فعالیت‌های جمهوری کردستان بود (قاضی محمد و جمهوری در آینه اسناد، ص ۴۵-۴۶، ۵۲-۵۵). نشریه رسمی جمهوری، روزنامه کردستان بود و دیگر نشریات آن هلاله (لاله، مجله زنان) و مجلات ادبی هیوای نیشتمان (امید میهن)، هاوار (قریاد)، گروکالی (قباغ و



قاضی محمد در میدان چوارچرای مه‌یاد، ۲ بهمن ۱۳۲۴ (روز اعلام جمهوری)، ملامصطفی باززانی در مقابل وی دیده می‌شود

جمهوری کردستان بزرگ بود (همان، ص ۶۴؛ ایگلتون، ص ۷۲، ۷۵؛ ارفع، ص ۱۲۴).

شکل‌گیری ژ-کاف بدون اطلاع و دخالت مقامات شوروی بود. ولی پس از مشاهده نفوذ و نیروی ژ-کاف در منطقه، برای تحکیم موقعیت خود، آن را تقویت کردند (شرف‌کندی، ص ۶۵). نماینده ژ-کاف در ۱۸ شهریور ۱۳۲۳، در ملاقاتی با سرکنسول شوروی در ارومیه، برای آزادی کردستان و تأسیس دولت خودمختار گرد، از شوروی تقاضای پشتیبانی و کمک مادی و معنوی کرد (ملنی، ج ۲، ص ۲۲۹). دولت شوروی، برای گسترش نفوذ خود، ژ-کاف را مسلح و نیروی پیش‌مرگ ایجاد کرد (شرف‌کندی، ص ۷۰) و خانه وکس^۱، سازمان تبلیغاتی شوروی، را به عنوان رابط اصلی خود و کومله، برای ارائه کمک‌های فرهنگی شوروی، در مه‌یاد تأسیس کردند. هرچند مقامات شوروی ارتباط خود را با کومله قطع نکردند ولی مناسباتشان با آن مبهم بود، زیرا می‌دانستند که در صورت حمایت از کومله با واکنش ترک‌ها و ایرانی‌ها و عرب‌ها مواجه می‌شوند که نتایج زیان‌باری در پی دارد (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ روزولت، ص ۲۶۷).

قاضی محمد، پس از پیوستن به ژ-کاف و تسلط بر آن، به اعضای این سازمان پیشنهاد کرد که ژ-کاف با نام حزب دموکرات کردستان به فعالیت علنی بپردازد (روزولت، ص ۲۵۴؛ کوچرا، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ ابوالاس^۳، ص ۵۲). وی در سفرش به باکو و دیدار با جعفر باقروف، نخست‌وزیر آذربایجان، موافقت مقامات شوروی را برای دریافت کمک‌های نظامی و حمایت از تأسیس حزب دموکرات کردستان به‌دست آورد و پس از بازگشت از باکو، در مرداد ۱۳۲۴ با صدور بیانیه‌ای، تأسیس حزب دموکرات کردستان را اعلام کرد. هدفهای حزب در

قورغ) و مندالانی کُرد (کودکان کُرد) بودند (کوچرا، ص ۲۲۱؛ مک، داول، ص ۲۴۲).

در مورد قلمرو جمهوری کردستان با حکومت پیشه‌وری اختلاف وجود داشت. کُردها تمام مناطق غرب دریاچه ارومیه را بخشی از کردستان می‌دانستند ولی فرقوچها (اعضای فرقه دموکرات آذربایجان) معتقد بودند که فقط حاشیه کوههای واقع در مرزهای ترکیه و عراق و مناطق نزدیک مهاباد، قلمرو کردستان است. در اردیبهشت ۱۳۲۵، برای رفع اختلاف، موافقت‌نامه‌ای مبنی بر همکاری طرفین در هفت ماده منعقد شد، ولی تعیین حدود دو جمهوری، که مهم‌ترین عامل اختلاف آنان بود، از موافقت‌نامه حذف گردید (ارفع، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ کوچرا، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ پسیان، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹). خودمختاری دو استان آذربایجان و کردستان برای حکومت مرکزی خوشایند نبود؛ بنابراین قوام‌السلطنه، نخست‌وزیر وقت، برای پایان دادن به خودمختاری آنها تلاش مجدانه‌ای را آغاز کرد. نمایندگان دولت در مذاکراتشان با پیشه‌وری در خرداد ۱۳۲۵، دربارهٔ جمهوری کردستان نیز به توافقی دست یافتند. در این توافق‌نامه، که بدون مشورت با رهبران جمهوری کردستان صورت گرفت، به خودمختاری کُردها اشاره‌ای نشده بود و جمهوری کردستان به فرمانداری، و موقعیت قاضی محمد به پیشوایی حزب دموکرات، تقلیل یافته بود. این توافق‌نامه با بی‌اعتنایی کُردها مواجه شد (ایگلنن، ص ۱۵۰، ۱۷۲-۱۷۳؛ کوچرا، ص ۲۱۶-۲۱۷). هرچند پس از آنکه قوام‌السلطنه سیاست معتدل خود را نسبت به خودمختاری آذربایجان و کردستان تغییر داد، قاضی محمد و همکاریانش خواستهای خود را تعدیل و از عنارین ریاست و وزارت صرف‌نظر کردند. با این حال، پس از تخلیه ایران از نیروهای نظامی شوروی در اردیبهشت ۱۳۲۵، زمینه برای پایان دادن به خودمختاری آذربایجان و کردستان فراهم گشت. پس از سقوط حکومت پیشه‌وری در ۲۱ آذر ۱۳۲۵، قاضی محمد و دیگر سران جمهوری کردستان خود را تسلیم کردند و نیروهای دولتی در کمتر از یک هفته مهاباد را تصرف نمودند. عمر جمهوری کردستان کمتر از یک سال بود و سه تن از رهبران آن، قاضی محمد، صدر قاضی و سیف قاضی، اعدام شدند (مک‌داول، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ کوچرا، ص ۲۲۲-۲۲۵؛ گذشته چرخ راه آینده است، ص ۳۹۲، ۴۷۵؛ پسیان، ج ۲، ص ۹۰۷).

پس از انحلال جمهوری کردستان، بازماندگان حزب دموکرات کردستان بار دیگر فعالیت سیاسی خود را در دو جهت آغاز کردند؛ یعنی هم با حزب دموکرات کردستان عراق و هم با حزب توده ایران ایجاد رابطه کردند. رهبری حزب توده خواستار

تابعیت کامل حزب دموکرات و فعالیت آن به عنوان بخشی از تشکیلات حزب توده در کردستان بود، که نهایتاً در ۱۳۲۷ ش تحقق یافت. در ۱۳۳۲ ش، حزب پس از برپایی سازمان حزبی در مهاباد و سنج، فعالیت نیمه‌علنی خود را آغاز کرد، اما در فاصله ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۵ ش، با انتقاد از عملکرد حزب توده در واقعه کودتای ۲۸ مرداد، از آن جدا شد. در ۱۳۳۸ ش، حزب نخستین برنامه خود را که ادامه برنامه‌های حزب در زمان قاضی محمد بود، تدوین کرد. در این برنامه ضمن تأکید بر مبارزه با شاه و امپریالیسم، بر تشکیل حکومت دموکراتیک تأکید شده بود. اما گرایشهای چپ حزب، در ۱۳۳۹ ش، که حزب زیر نظر عبدالله اسحاقی (احمد توفیق) قرار گرفت، تغییر کرد. دومین کنگره حزب در کردستان عراق برگزار شد و در آن، رهبری بارزانی، هم برای کردهای عراق و هم برای کردستان ایران، تأیید گردید. بارزانی پس از پناهندگی به ایران و درخواست کمکهای نظامی و مالی از حکومت پهلوی برای مبارزه با حکومت عراق، ناگزیر رهبری حزب دموکرات را وادار به استقرار در عراق کرد، که خود منجر به بروز شکاف میان گروهها شد؛ گروهی به رهبری اسحاقی از بارزانی حمایت کرده و مخالف فعالیت در ایران بودند و گروه دیگر که بعدها کمیته انقلابی نام گرفت، به قصد فعالیت مسلحانه عازم ایران شدند، ولی در نتیجه همکاری بارزانی با حکومت ایران سرکوب شده و تعدادی از رهبران آن به قتل رسیدند. در ۱۳۴۸ ش اسحاقی از حزب اخراج شد، که خود حاکی از چپ‌روی دیگر باره حزب است. یک سال بعد، عبدالرحمان قاسملو دبیرکل حزب شد و در کنگره سوم حزب، در ۱۳۵۲ ش، بر فعالیت مسلحانه و همکاری با گروههای سیاسی ایران بر ضد شاه تأکید گردید و نیل به جامعه سوسیالیستی و خودمختاری کردستان در چهارچوب ایران، یکی از اهداف آن معرفی شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ ش)، حزب فعالیت خود را با بازگشت قاسملو به ایران از سر گرفت و، به‌رغم اظهار صریح قاسملو مبنی بر حمایت از انقلاب ایران، همه‌پرسی جمهوری اسلامی را تحریم کرد. در همین زمان، سه جناح در حزب شکل گرفت؛ جناح مسلط به رهبری قاسملو که به اقدامات مسلحانه روی آورد و در جناح دیگر به رهبری غنی بلوریان و کریم حسامی به تدریج در حاشیه قرار گرفتند و سرانجام در ۲۵ خرداد ۱۳۵۹، جناح شوده‌ای، در پیروی از سیاست حزب توده، به رهبری غنی بلوریان، رسماً از حزب جدا شدند.

پس از فرار ابوالحسن بنی‌صدر از ایران در شهریور ۱۳۶۰ و تشکیل شورای مقاومت در فرانسه، جناح قاسملو، به آن پیوست

۱۱-۱۰ اردیبهشت ۱۳۵۴) به کار رفت (سه محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ ش ۱، ص ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۵۵ ش ۳، ج ۹، ص ۸۲۴۹-۸۲۵۰؛ شاهلی، ج ۱، ص ۲۲۴؛ نیز - حزب رستاخیز ملی ایران، ۱۳۵۴ ش).

علت و انگیزه تأسیس بر پایه مدارک موجود نمی‌توان به انگیزه محمدرضا پهلوی در تأسیس حزب رستاخیز پی برد. به احتمال زیاد، بیماری مهلکش - که ظاهراً خود او در ۱۳۵۳ ش بدان پی برد (سه شوکران^۱، ص ۲۳۰ به بعد) و دغدغه نظام و سلطنتی که درباره آینده آن نگران بود - نیرومندترین انگیزه بوده؛ البته وی درباره این انگیزه صحنیتی نگرده است، اما چون تا پیش از ۱۳۵۳ ش و در هیچ سندی از نظام تک‌حزبی سخنی نگفته و حتی در کتابش (سه ۱۳۴۰ ش، ص ۲۲۷ به بعد) از نظام چند حزبی و دو حزبی دفاع کرده بود، این ظن قوت می‌گیرد که در آن سال، اتفاق خاصی روی داده که به این تصمیم مهم انجامیده است. امثالده علم، وزیر دربار، که در آن سالها نزدیک‌ترین محرم شاه بود، تا لحظه اعلان تصمیم شاه درباره تشکیل حزب واحد، از این ماجرا بی‌خبر بود (سه علم، ج ۴، ص ۴۵۶، ۴۶۱)؛ حتی ساواک هم اطلاعاتی نداشت (میلانی، ص ۳۶۷). ظاهراً او گمان می‌کرد که حزب واحد به دوگیرهای احزاب پایان می‌بخشد و دست وی را به عنوان حاکم مطلق و خارج از نظارت، باز می‌گذارد (استمپل^۲، ص ۳۲-۳۳).

به گزارش سفارت آمریکا در تهران (۱۹ تیر ۱۳۵۴)، تمایل محمدرضا پهلوی به اعمال نظارت بیشتر و محدود کردن قدرت نخست‌وزیر از جمله انگیزه‌های تشکیل حزب رستاخیز بود (الموتی، ج ۱۲، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ نیز - سه علم، ج ۴، ص ۴۸۰، ۴۸۵). او به نیروی ملی یکپارچه‌ای نیاز داشت که به آن اتکا کند و در مدتی کوتاه هدفهای خود را به تحقق برساند. احتمالاً شماری از جوانان تحصیل‌کرده در آمریکا که از آرای ساموئل هانتینگتون^۳، متفکر سیاسی آمریکایی، تأثیر گرفته بودند و گمان می‌کردند حزب دولتی منضبط در کشورهای در حال توسعه عامل ثبات است و می‌تواند مردم را بسیج کند، شاه را تشویق کردند که برای به تحقق رسانیدن هدفهای «انقلاب شاه و ملت»، حزبی تمامیت‌گرا تأسیس کند تا کاستیهای دو حزب موجود (ایران نوین، مردم) را برطرف سازد و زمینه را برای مشارکت دادن کل جامعه در روند توسعه فراهم آورد (آبراهامیان^۴، ص ۴۴۱؛ امجد، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۳۱؛ همبلی^۵، ص ۲۸۹). عده‌ای نیز گفته‌اند که در تصمیم‌گیری محمدرضا پهلوی این عوامل مؤثر بوده است؛ چه‌گرایان

و مبارزه مسلحانه بر ضد جمهوری اسلامی ایران را تشدید کرد، که به اعلام انحلال آن از سوی ایران انجامید (برای آگاهی بیشتر و سایر فعالیت‌های حزب سه مولودی سپیان، ۱۳۷۳ ش).

منابع: دکار ابلاص، جنبش کردها، ترجمه اسماعیل فتح قاضی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن ارفع، کردها: یک بررسی تاریخی و سیاسی، ترجمه شده از متن انگلیسی [از مترجمی ناشناخته]، به کوشش و ویرایش محمد رفوف‌مرادی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ویلیام بیکتون، جمهوری ۱۹۴۶ کردستان، ترجمه محمد صمدی، مهیاد ۱۳۶۱ ش؛ نجف‌قلی سپیان، مرگ بود بازگشت هم بود، تهران ۱۳۶۸ ش؛ عبدالرحمان شرفکندی، چپ‌شناسی مجیتور، پاریس ۱۹۹۷؛ محمدامین شیخ‌الاسلامی مگری، تاریک و روشن، مهیاد [بی‌تا]؛ هاشم شیرازی، خاطرات دکتر هاشم شیرازی: از فعالان سیاسی کردستان، به کوشش هاشم سلیمی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبدالرحمان قاسطور، چهل سال خه‌بات له پیتناوی شازادی: کورته په که له سزروی حمیزی دیموکراتی کوردستانی شیران، ج ۱، [بی‌جا] ۱۳۶۷ ش؛ قاضی محمد و جمهوری در آینده اسناد، [کردآوری] بهزاد خوشحالی، همدان ۱۳۸۰ ش؛ کردستان و کرد در اسناد محرمانه بریتانیا، [کردآوری] و. همدی، ترجمه بهزاد خوشحالی، همدان نورعلم، ۱۳۷۸ ش؛ کویس کوچرا، جنبش ملی کرد، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ گاشته چراغ راه آینده است، ویراستار سیزن نیکبین، تهران نیلوفر، ۱۳۶۲ ش؛ حسین مدنی، کوردستان و ستراتیژی ده وه‌سان، ج ۲، [بی‌جا] ۱۳۸۰ ش؛ عبدالعزیز مولودی سپیان، تحلیل جامعه‌شناختی سیاسی حزب دموکرات کردستان ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۳ ش؛

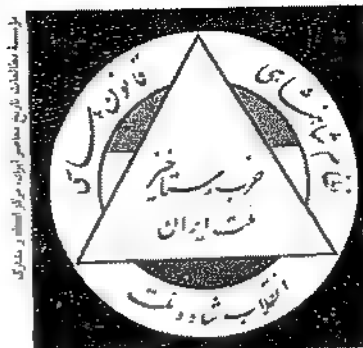
Derk Kinnane, *The Kurds and Kurdistan*, London 1970; David Mc Dowall, *A modern history of the Kurds*, London 1996; Archibald Roosevelt, *For lust of knowing: memoirs of an intelligence officer*, Boston 1988.

/ جمال خسروی /

حزب رستاخیز، حزب دولتی و آخرین حزب سیاسی

دوره پهلوی این حزب احتمالاً برای نجات نظام شاهنشاهی از بحران تأسیس شد، اما خود به بحران دامن زد و از عاملهای سقوط حکومت شد. این حزب در اسفند ۱۳۵۳ تشکیل و در مهر ۱۳۵۷ منحل گردید. محمدرضا پهلوی (حک: ۱۳۲۰-۱۳۵۷ ش)، که مؤسس این حزب بود، نخست‌نامه‌های گوناگونی برای آن ذکر کرد، اما نام «حزب رستاخیز ملت ایران» تصویب شد که پس از نخستین کنگره عمومی حزب (کنگره مؤسس،

در خدمت حاکمیت، که به اقتباس از الکوی، احزاب یکپارچه کمونیستی متمایل بودند؛ اللهم از اینکه شاه در صدد بود بدون نام بردن از سوسیالیسم،



نشان حزب رستاخیز ایران

نظامی سوسیالیستی با محتوای ایدئولوژی شاهنشاهی ایجاد کند؛ و ترغیب اتورسادات، رئیس جمهوری مصر، به ایجاد حزب واحد (به امجد، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ آبراهامیان، همانجا؛ لاشانی، ص ۲۸۰).

تأسیس حزب. به گفته مجیدی، وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه وقت (ص ۵۳-۵۷)، شاه نخستین بار، زمانی که در سویس به سر می برد، قصد خود را درباره ایجاد نظام تک حزبی به زبان آورد و به وی دستور داد که این موضوع را به هویدا، نخست وزیر، ابلاغ کند تا او زمینه را برای تشکیل این حزب فراهم آورد. در ۱۱ اسفند ۱۳۵۳، محمدرضا پهلوی در مصاحبه ای مطبوعاتی ادغام همه احزاب سیاسی کشور و تشکیل حزبی به نام «رستاخیز ایران» یا «رستاخیز ملی» را اعلام داشت (گاهنامه پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی، ج ۳، ص ۲۹۷؛ محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ ش الف، ص ۱۱۰، ۱۱۷). حزبهای ایران نوین، مردم، پان ایرانیست و ایرانیان، که تنها حزبهای موجود و مجاز بودند، در پی سخنان وی بی درنگ انحلال خود را اعلام کردند و به حزب واحد پیوستند. فراقسیونهای پارلمانی احزاب هم انحلال خود را اعلام داشتند و عضو حزب جدید شدند (الموتی، ج ۱۲، ص ۳۵۲، ۳۵۶). به رغم این، مخالفت با تشکیل حزب رستاخیز، به ویژه در میان روحانیان برجسته و سیاسی و نیروهای مذهبی مخالف دولت، گسترده بود (هیرو^۱، ص ۶۴). هیچ یک از مراجع تقلید و روحانیان سرشناس، حزب رستاخیز را تأیید نکردند (به «حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۷، ص ۱۶؛ ساواک و روحانیت، ج ۱، دفتر ۱، ص ۱۲۵ به بعد). آیت الله خمینی، که در آن زمان در نجف در تبعید به سر می برد، در پاسخ به استفتای جمعی از مسلمانان، ده روز پس از اعلام تشکیل حزب (۲۱ اسفند ۱۳۵۳)، به صراحت شرکت در حزب را به دلیل مخالفت آن با اسلام و مصالح ملت مسلمان ایران «حرام و کمک به ظلم و

استیصال مسلمین» دانست (امام خمینی، ج ۱، ص ۳۵۸). در واقع از همان آغاز، کشمکش میان حزب رستاخیز و نیروهای مذهبی آغاز شد و رویدادهای بعدی (به ادامه مقاله) نشان داد که این سازش ناپذیری ریشه هایی عمیق دارد.

جمعی مأمور تدوین مرامنامه و اساسنامه حزب شدند و متن تهیه شده در نخستین کنگره حزب (تهران، ۱۰ و ۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۴) مطرح شد. این کنگره (معروف به کنگره مؤسس) با شرکت چند هزار تن (شرکت کنندگان تا ۴۵۰۰ تن هم ذکر شده اند) برگزار گردید و شرکت کنندگان، که به دقت گزینش شده بودند، به اتفاق، با تأسیس حزب رستاخیز ملت ایران موافقت و امیرعباس هویدا، نخست وزیر، را در مقام دبیرکل این حزب تأیید کردند. پس از پایان کنگره، برگزاری انتخابات دوره بیست و چهارم مجلس شورای ملی در آینده ای نزدیک اعلام شد (صدیق، ج ۴، ص ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۴؛ «حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۷۱). عمال حکومت تقریباً همه مردم را در سراسر کشور، با تهدید و ارباب، به نام نویسی در این حزب واداشتند. در دوایر دولتی و وابسته به دولت، عضویت در این حزب علناً اجباری بود (نجاشی، ج ۱، ص ۴۹۶). شعبه ها و دفترهای حزب در سراسر کشور تأسیس و تشکیل واحدهای حزبی آغاز گردید (آبراهامیان، ص ۴۴۲) و به این ترتیب، در مدت کوتاهی چنین وانمود شد که حزبی فراگیر، میلیونی، با عضویت و شرکت همه آحاد ملت، در راه تحقق آرمانهای انقلاب شاه و مردم و با هدف دست یافتن به «تمدن بزرگ» ایجاد شده است (به ویژه به پیام شاه به کنگره دوم حزب، رستاخیز، سال ۲، ش ۴۵۳، ۶ آبان ۱۳۵۵، ص ۲؛ نیز به محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ ش الف، ص ۱۱۰-۱۱۳).

ساختار و تشکیلات. حزب بر پایه سه اصل تشکیل شد: نظام شاهنشاهی، قانون اساسی، و انقلاب شاه و ملت. صیانت از این اصول اصلی ترین و میرم ترین وظیفه حزب قلمداد گردید (حزب رستاخیز ملی ایران، ص ۸-۱۰؛ محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ ش الف، ص ۱۱۱؛ همو، ۱۳۵۵ ش ۳، ج ۹، ص ۸۲۸۳). ارکان حزب عبارت بودند از: کنگره، کمیته ملی، شورای مرکزی و دبیرکل. بنابر ماده دوم اساسنامه حزب، کنگره بالاترین رکن حزب بود و می بایست هر دو سال یک بار با شرکت نمایندگان شوراها، حزب، نمایندگان دو مجلس سنا و شورای ملی و کمیته ملی تشکیل می شد (حزب رستاخیز ملی ایران، ص ۲۰). کنگره حزب سه بار برگزار شد: ۱۰ و ۱۱ اردیبهشت ۱۳۵۴ (کنگره مؤسس)؛ ۵ و ۶ آبان ۱۳۵۵ (معروف به کنگره بزرگ)؛ ۱۴ دی ۱۳۵۶ (کنگره فوق العاده، به مناسبت آغاز

کنگره دوم (۵ و ۶ آبان ۱۳۵۶)، جمشید آموزگار از همین تاریخ تا ۱۷ مرداد ۱۳۵۶، محمد معتضد باهری نا دی ۱۳۵۷، و جمشید آموزگار از این تاریخ تا ۶ شهریور ۱۳۵۷ دبیرکل حزب بودند و جواد سعید، آخرین دبیرکل، زمانی به این سمت رسید که حزب جز انحلال راه دیگری پیش رو نداشت («حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۷۱؛ المونی، ج ۱۲، ص ۳۹۳). تفکیک نخست‌وزیری و دبیرکلی حزب مشکلاتی به بار آورد و از این‌رو، آموزگار به دستور شاه و برای بار دوم دبیرکل شد («المونی، همانجا»).

نشریات حزب رستاخیز عبارت بودند از: روزنامه رستاخیز، ترجمان اصلی حزب، به سردبیری مهدی سمسار، که از ۱۳ اردیبهشت ۱۳۵۴ تا اوایل آذر ۱۳۵۷ انتشار یافت؛ رستاخیز جوان؛ رستاخیز روستا؛ رستاخیز کارگران؛ رستاخیز هوایی (برای ایرانیان و فارسی‌زبانان خارج از کشور)؛ تلاش، که ابتدا زیر نظر هویدا منتشر می‌شد و در شهریور ۱۳۵۴ به جمع نشریه‌های رستاخیز پیوست؛ مبنای فلسفی رستاخیز، که ماهانه به چاپ می‌رسید؛ و اندیشه‌های رستاخیز، که نشریه نظری حزب بود و دفتر سیاسی حزب به آن توجه ویژه‌ای داشت، اما پیش از چند شماره منتشر نشد («حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۶۳).

فعالیتها و مخالفتها، حزب رستاخیز پس از تأسیس شعبه‌ها و دفاتر و تشکیل واحدهای حزبی (هر واحد سیاسی بین ۵۰ تا ۱۷۵ عضو داشت) در سراسر کشور (استمبل، ص ۳۴) و انتشار نشریات سه‌په‌ویژه روزنامه رستاخیز سه‌عملاً وارد صحنه سیاسی شد و کوشید در همه نهادها و عرصه‌ها رخنه کند. برگزاری انتخابات مجلس و شرکت دادن مردم در آن، به قصد برگزیدن نمایندگان حزب رستاخیز و تشکیل مجلسی یکدست و یک صدا با دولت، بزرگ‌ترین اقدام حزب در آغاز کار بود («آبراهامیان، ص ۴۴۲؛ اما حزب رستاخیز نمی‌توانست عملکرد مردمی داشته باشد، زیرا ماهیتاً تمامیت‌خواه و اقتدارگرا بود. برخی به اجبار و اکراه و جمعی نیز از سر فرصت طلبی به حزب پیوسته بودند و از همان آغاز، دسته‌بندیهای درونی و رقابتیهای جناحی در آن شکل گرفته بود («میلانی، ص ۳۷۱؛ از این‌رو، حزب به عرصه‌هایی کشیده می‌شد که به‌ظاهر برای مقابله با مشکلات بود، اما در عمل و در نهایت بر شدت مشکلات می‌افزود. مثلاً حزب از همان آغاز درصدد برآمد قدرت بازاریان سنی را از بین ببرد، شعبه‌هایی در بازار تأسیس کرد و کوشید رابطه میان بازار و روحانیت را قطع کند و به منابع مالی روحانیت، دست یابد (امجد، ۱۹۸۹، ص ۱۰۰-۹۹).

روشنفکران، روزنامه‌نگاران و قشرهای دیگر نیز از حزب آزار دیدند (همبلی، ص ۲۹۰). حزب، با همکاری ساواک،

حیزشهای سیاسی بر ضد حکومت؛ شاهدی، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴). شتاب رویدادهای سیاسی اجازه نداد که برای انحلال حزب نیز کنگره تشکیل شود (به ادامه مقاله).

پس از تأسیس حزب، کمیته ملی، شورای مرکزی و کابینهای حزبی در سراسر کشور تشکیل گردید. محمدرضا پهلوی در پیام خود به کنگره دوم (آبان ۱۳۵۵)، خبر داد که پنجاه‌هزار کانون حزبی در سراسر کشور تشکیل شده است و ۵ میلیون مرد و زن به عضویت آن درآمده‌اند (رستاخیز، همانجا؛ محمدرضا پهلوی، ۱۳۵۵ ش الف، ص ۱۱۰)، که البته این ارقام در مقایسه با بزرگ‌ترین و با سابقه‌ترین حزبهای جهان، مبالغه‌آمیز و ساختگی بود. در حزب رستاخیز هیچ کس حق عضویت نمی‌پرداخت و بودجه حزب از درآمدهای عمومی تأمین می‌شد و جزو بودجه سالیانه کشور بود (المونی، ج ۱۲، ص ۳۶۹؛ همایون، ویژگیهای رستاخیز و سیاست‌ها و سازمان آن، ص ۲۲).

دفتر سیاسی در واقع مرکز اندیشه، تحلیل و تصمیم‌گیریهای اساسی حزب بود و بحران و مشکلات اصلی کشور در بحثهای داخلی و تصمیمهای نهایی آن منظر است. سی‌تن از شخصیهای با نفوذ سیاسی، چون امیرعباس هویدا، جمشید آموزگار، هوشنگ انصاری، هوشنگ نهاوندی، مهرداد پهلبد، رضا طبیبی، محمد باهری و داریوش همایون، عضو دفتر سیاسی بودند. ترکیب این دفتر، بعدها، به سبب رویدادهای سیاسی و جابه‌جایی در قدرت و مسئولیتها تغییر کرد (المونی، ج ۱۲، ص ۳۶۳-۳۶۴).

حزب رستاخیز از دو جناح تشکیل می‌شد: پیشرو (که با نام پیشرو و مترقی یا پیشرو و ترقی‌خواه هم از آن یاد شده است) به رهبری جمشید آموزگار و سازنده به‌رهبری هوشنگ انصاری (مجیدی، ص ۶۰؛ گاهنامه پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی، ج ۳، ص ۳۰۲۲؛ سفری، ج ۳، ص ۴۹۴). ظاهراً قرار بود که نمایندگان دو جناح دارای دو طرز فکر مختلف، اما وفادار به اصول سه‌گانه حزب و معتقد به اجرای اسانامه و مرانامه باشند و درواقع گرایشهای مختلف سیاسی حزبهای پیشین وفادار به نظام، در این دو جناح متمرکز شود. رهبران جناحها را خود شاه تعیین کرد. جناح سومی نیز در خرداد ۱۳۵۷، به رهبری هوشنگ نهاوندی، پدید آمد (اطلاعات، ش ۱۵۶۴۳، ۱ تیر ۱۳۵۷، ص ۳۲). این جناح از نقد عملکردهای حزب رستاخیز شکل گرفت و اعضای آن به بررسی مسائل ایران می‌پرداختند که به گفته نهاوندی (ص ۷۸-۷۹) به پیشنهاد خود شاه تشکیل شده بود و غالباً «اپورسیون اعلیه‌حضرت» خوانده می‌شد.

دبیرکل حزب، که با نظر محمدرضا پهلوی انتخاب می‌شد، چند بار عوض شد. امیرعباس هویدا از آغاز تأسیس حزب تا

کسانی را که در وفاداریشان به نظام تردید داشت، از وزارتخانه‌ها و شرکت نفت و رادیو و تلویزیون تصفیه کرد و وسایل تسلط بیشتر دولت بر رسانه‌ها، مطبوعات، نویسندگان، شاعران، فیلم‌سازان و هنرمندان را فراهم ساخت (امجد، ۱۹۸۹، ص ۹۹). تحکیم سیطره دولت بر تشکلهای اجتماعی، از جمله اقدامات حزب برای تثبیت دولت، نهادینه کردن نظام سلطنتی و تضمین آینده نظام بود (س. آبراهامیان، همانجا)، در حالی که زندگی مردم روز به روز سخت‌تر، قیمت‌ها افزون‌تر و کمبود کالاها و خدمات محسوس‌تر می‌شد. پس از مدتی، مردم رو در روی حزب قرار گرفتند، نارضایتیها به خشم عمومی فزاینده بدل شد و شمار مخالفان حکومت نیز افزایش یافت. به گفته داریوش همایون، از رهبران اصلی حزب رستاخیز، چون حکومت با تأسیس حزب رستاخیز همه چیز را یکپارچه کرد و شاه، مظهر و رهبر و رأس این یکپارچگی قلمداد شد، پس طبعاً خود او بهترین آماج انتقادات و حملات بود (س. دیروز و فردا، ص ۱۸؛ نیز س. لنچافسکی^۱، ص ۴۵۳؛ هویدا^۲، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ برای دخالت‌های حزب رستاخیز در امور مذهبی س. آبراهامیان، ص ۴۴۴-۴۴۵) و به این ترتیب کلی حکومت در معرض تهدید قرار گرفت.

سقوط و انحلال، عملیات نمایشی حزب، بسیج عده‌ای همراه با تبلیغات بسیار گسترده رسانه‌ای و به‌راه‌اندازی تظاهرات، هیچ نتیجه‌ای نبخشید و با نخستین اعتراض مردم به حکومت، حزب رستاخیز به عنوان یکی از مظاهر اصلی نظام، در سراسر کشور هدف حمله قرار گرفت. از ۱۷ دی ۱۳۵۶ سکه فردی با نام مستعار احمد رشیدی مطلق در روزنامه اطلاعات مقاله‌ای چاپ کرد که از آن با تعبیر «جرقه انقلاب» یاد می‌شود (س. انقلاب اسلامی ایران^۳) - دفترهای حزب رستاخیز، در کنار نهادهای و مظاهر حکومتی، آماج حمله قرار گرفتند (س. روزنامه انقلاب اسلامی، ج ۲، ص ۴۴۴-۴۴۵). حزب در واکنش به اعتراضها، در همان ماه، تظاهرات سازمان‌یافته‌ای به سود نظام در چند شهر ترتیب داد («حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۱۸، ص ۶۴). مردم تبریز در واقعه برگزاری چهلمین روز حوادث قم، ساختمان حزب رستاخیز را آتش زدند (عاقلی، ج ۲، ص ۳۳۹). از آغاز ۱۳۵۷ ش، با برگزاری مراسم شبهای هفتم و چهلم، حملات به شمع‌های حزب شدت گرفت (س. اطلاعات، ش ۱۵۵۷۱، ۹ فروردین ۱۳۵۷، ص ۱؛ انقلاب اسلامی به روایت اسناد ساواک، کتاب ۴، ص ۵۵، ۱۵۳، ۱۸۷). اظهار ناخرسندی شاه در اواخر اردیبهشت از عملکرد حزب رستاخیز، که حتی آن را «مسخره» خواند، تأثیر منفی گسترده‌ای

داشت (س. «حزب رستاخیز ملت ایران»، سند ش ۶، ص ۱۷۰، ۲۲۱). در ۲۸ خرداد ۱۳۵۷، نمایندگان پان‌ایرانیت مجلس که عضو حزب رستاخیز بودند، از این حزب خارج شدند و تشکیلات پان‌ایرانیت را به‌راه انداختند (س. اطلاعات، ش ۱۵۶۴۰، ۲۹ خرداد ۱۳۵۷، ص ۴، ش ۱۵۶۴۱، ۳۰ خرداد ۱۳۵۷، ص ۳۲). این عمل، نخستین نشانه پایان گسترش صوری این حزب بود. در ۲۸ مرداد ۱۳۵۷، حزب رستاخیز در تظاهرات سازمان‌یافته از کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دفاع کرد (همان، ش ۱۵۶۹۰، ۲۸ مرداد ۱۳۵۷، ص ۴). این تظاهرات آخرین اجتماعی بود که حزب برگزار کرد. آزمون، وزیر مشاور در امور اجرایی نخست‌وزیر، در شهریور اعلام کرد که حزب رستاخیز دیگر نمی‌تواند حزب فراگیر باشد و رابطه دولت با آن چون سایر احزاب خواهد بود و دولت او با آن لوثباطی ندارد (ص ۱۰). سران حزب می‌کوشیدند که حزب را در برابر بحرانهای سیاسی سرپا نگه دارند، اما در اوایل شهریور که کمک مالی دولت به حزب قطع شد دیگر قادر به ادامه فعالیت نبود (اطلاعات، ش ۱۵۶۹۹، ۸ شهریور ۱۳۵۷، ص ۴). جواد سعید، آخرین دبیرکل حزب رستاخیز، در مهر ۱۳۵۷ استعفا کرد و دلیل استعفای خود را اضمحلال حزب دانست. وی همچنین گفت که روزنامه رستاخیز از آن پس به صورت مستقل فعالیت خواهد کرد (روزنامه انقلاب اسلامی، ج ۶، ص ۱۰۷). از اوایل مهر به بعد، ظاهراً مدرکی دال بر برگزاری جلسه‌های حزبی به دست نیامده است. حزب رستاخیز ملت ایران نه تنها به هیچ‌یک از هدفهای نخستین خود دست نیافت، بلکه به زیان خود و نظامی عمل کرد که به دفاع از آن برخاسته بود. شاه در طراحی این حزب اشتباه بزرگی کرد (محمدرضا پهلوی، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۰۵-۳۰۶؛ آموزگار، ص ۵۶۰). در عمل، هیچگاه روابط میان دولت، حزب و مجلس به‌روشنی تعریف نشد. حزب استقلال عمل و ابتکار نداشت و در بحرانها نتوانست از پس هیچ مشکلی برآید. حمایت‌های مردمی را نیز به دست نیاورد (استمحل، ص ۳۶-۳۷). حتی گفته شده است که خود شاه و رهبران حزب تعریف روشنی از آن نداشتند (همان، ص ۳۳-۳۴). به گفته آموزگار (همانجا) حزب از نظر معنا و مفهوم، معیوب؛ از نظر ماهیت، نخبه‌گرا؛ از نظر سیاسی، ناپهنگام؛ و از نظر فکری، متبدل است و درباره اینکه آیا اساساً رستاخیز را می‌توان حزب نامید یا نه، بین صاحب‌نظران میاسی توافق نظر نبوده است (برای بحثی نظری در این باره س. نظامی، ص ۸ به بعد).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن موجود در مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ منوچهر آزمون، فعالیت احزاب آزاد خواهد شد، رستاخیز،

London 1987; Fereydoon Hoveyda, *The fall of the Shah*, tr. Roger Liddell, New York 1980; George Lenczowski, "Political process and institutions in Iran: the second Pahlavi kingship", in *Iran under the Pahlavis*, ed. George Lenczowski, Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1978; William Shawcross, *The Shah's last ride: the fate of an ally*, New York 1988; John D. Stempel, *Inside the Iranian revolution*, Bloomington, Ind. 1981.

/عبدالحسین آذرنگ/

حزب زحمتکشان ملت ایران، حزبی با سه دهه

فعالیت، از ۱۳۳۰ تا ۱۳۶۰ ش. به رهبری مظفر بقایی کرمانی. هسته اولیه حزب، «سازمان نظارت برای آزادی انتخابات» بود که در شهریور ۱۳۲۸، همزمان با انتخابات مجلس شانزدهم، برای تأمین آزادی رأی‌دهندگان و جلوگیری از تقلب هیئت حاکمه، به ریاست مظفر بقایی کرمانی*، تأسیس شد (سه‌شاهد، سال ۱، ش ۴، ۲۴ شهریور ۱۳۲۸، ص ۱).

با تشکیل جبهه ملی در آبان ۱۳۲۸، سازمان نظارت، که به سازمان نگهبانان آزادی تغییرنام داده بود، به آن پیوست. در اوایل ۱۳۲۹ ش.، خلیل ملکی* و سایر انشعاب‌کنندگان حزب توده به این سازمان پیوستند و، با استفاده از تجارب سیاسی خود، سازمان را در میان روشنفکران و کارگران گسترش دادند (نجاتی، ۱۳۶۴ ش.، ص ۸۶؛ شهبازی، ۱۳۸۲ ش ۳، ص ۲۱). ملکی و بقایی، برای سازماندهی نیروهای نهضت ملی، حزبی را در اوایل ۱۳۳۰ ش تأسیس کردند که، به پیشنهاد ملکی، حزب زحمتکشان ملت ایران نامیده شد (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲ ش.، ص ۱۳۰۷؛ ملکی، ۱۳۳۲ ش.، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۶۸ ش.، مقدمه کاتوزیان، ص ۸۹). با اعلام موجودیت این حزب، سازمانهایی که زیر نظر بقایی بودند، به آن پیوستند، از جمله سازمان مبارزه برای ملی کردن نفت در سراسر ایران و سازمان نگهبانان آزادی (حجازی، ص ۳۱؛ حزب زحمتکشان ملت ایران، ۱۳۳۰ ش ۳، ص ۱).

پس از تشکیل حزب زحمتکشان، بقایی رهبری سیاسی و ملکی، نادر نادرپور*، هوشنگ ساعیلو، جلال آل‌احمد* و محمدعلی خنجی رهبری فکری آن را برعهده گرفتند (ملکی، ۱۳۶۸ ش.، همان مقدمه، ص ۹۰). از اهداف حزب، مقابله اصولی با حزب توده ایران* بود، ازاین‌رو نام زحمتکشان را برگزیدند تا نشان دهد که در حمایت از کارگران، از حزب توده پیش‌روتر هستند (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲ ش.، همانجا؛ نیز سه‌شاهد، ۱۳۵۸ ش.، ص ۹۶؛ عظیمی، ص ۳۷-۳۸). به گفته کاتوزیان (ص ۲۱۴)، حزب زحمتکشان، به لحاظ عقیده و تشکیلات و فعالیت و انتشارات و تعداد اعضا، با حزب توده برابری می‌کرد.

سال ۴، ش ۱۰۰۰، ۶ شهریور ۱۳۵۷؛ جهانگیر آموزگار، *فرزاد و فرود دودمان پهلوی*، ترجمه اردشیر لطیفیان، تهران ۱۳۷۵ ش؛ مصطفی المونی، *ایران در عصر پهلوی*، لندن ۱۳۷۲-۱۳۶۹ ش؛ امام خمینی، *صحیفه نور*، ج ۱، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمد امجد، *بررسی مقایسه‌ای توسعه اقتصادی در ایران و کره‌ی جنوبی (۱۳۴۱-۱۳۵۷)*، تهران ۱۳۸۴ ش؛ *انقلاب اسلامی به روایت استاد ساواک*، کتاب ۴، تهران وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸ ش؛ حزب رستاخیز ملی ایران، *سرامنامه و اساسنامه حزب رستاخیز ملی ایران*، [تهران ۱۳۵۴ ش]؛ *روزشمار انقلاب اسلامی*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ۱۳۷۸ ش؛ ساواک و روحانیت، ج ۱، دفتر ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش؛ محمدعلی سفری، *تسلیم و سیاست*، تهران ۱۳۷۱-۱۳۸۰ ش؛ مظفر شاهدی، *حزب رستاخیز: انشابه بزرگ*، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عیسی صدیق، *یادگار عمر*، تهران ۱۳۵۶-۱۳۳۸ ش؛ باقر عاقلی، *روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، تهران ۱۳۶۹-۱۳۷۰ ش؛ امیر اسدالله علم، *یادداشت‌های علم*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ *گاهنامه پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی: فهرست روزبروز وقایع سیاسی، نظامی، اقتصادی و اجتماعی ایران از ۳ اسفند ۲۴۷۹ تا ۳۰ اسفند ۲۵۳۵*، [تهران ۱۳۵۵ ش]؛ کورش لاشانی، *نگاهی از درون به جنبش چپ ایران*، [گفتگو کننده] حمید شوکت، تهران ۱۳۸۱ ش؛ عبدالعزیز مجیدی، *خاطرات عبدالعزیز مجیدی: وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه (۱۳۵۱-۱۳۵۶)*، ویراستار حبیب لاجوردی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدرضا پهلوی، *شاه مغلول ایران*، پاسخ به تاریخ، ترجمه حسین ابوترابیان، [تهران] ۱۳۷۶ ش؛ همو، *رهنمودهای فرماندهی برای حزب رستاخیز ملت ایران*، تهران [۱۳۵۵ ش]؛ همو، *مأموریت برای وطنم*، تهران ۱۳۶۰ ش؛ همو، *مجموعه تألیفات، نطقها، پیامها، مصاحبه‌ها و بیانات اعلیحضرت همایون محمدرضا شاه پهلوی آریامهر شاهنشاه ایران*، ج ۹، تهران [۱۳۵۵ ش]؛ عباس میلانی، *معمای هویدا*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ *خلاصه نجاتی*، تاریخ سیاسی بیت و پنج ساله ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمد اسد نظامی، *تحلیلی تئوریک در آرمان‌شناسی حزب رستاخیز ملت ایران*، اندیشه‌های رستاخیز، سال ۱، ش ۱ (مرداد ۱۳۵۵)؛ *هوشنگ نهاوندی، آخرین روزها: پایان سلطنت و درگذشت شاه*، ترجمه بهروز صوباسرائیل و مریم سیحون، لوس‌آنجلس ۱۳۸۳ ش؛ *داریوش همایون، دیروز و فردا: سه گفتار درباره ایران انقلابی*، ایالات متحده آمریکا ۱۹۸۱؛ همو، *ویژگیهای رستاخیز و سیاست‌ها و سازمان آن*؛ آذر ۲۵۳۵ - ۶ تیر ۲۵۳۶، [بی‌جا، بی‌تا]؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Mohammed Amjad, *Iran: from royal dictatorship to theocracy*, New York 1989; Gavin R. G. Hambly, "The Pahlavi autocracy: Muhammad Rīzā Shāh, 1941-1979", in *The Cambridge history of Iran*, vol. 7, ed. Peter Avery, Gavin Hambly, and Charles Meville, Cambridge 1991; Dilip Hiro, *Iran under the Ayatollahs*,

حزب زحمتکشان متشکل از دو گروه با دو گرایش متفاوت بود: ۱) انشعابکنندگان از حزب توده و روشنفکران طبقه کارگر، به رهبری ملکی. ۲) روشنفکران میانه‌رو و بازرگانان متوسط و کوچک، به رهبری بقایی (همانجا). عده‌ای از ورزشکاران نیز از حزب حمایت می‌کردند. گروهی از چماقداران نیز، برای مقابله با حزب توده، وابسته به حزب زحمتکشان بودند (حجازی، ص ۳۲؛ کیانوری، ص ۲۲۸). روزنامه شاهد ترجمان (ارگان) اصلی حزب زحمتکشان بود که در مواقع توقیف، عطار به جای آن منتشر می‌شد. همچنین، مجله علم و زندگی بیان‌کننده دیدگاه نظری حزب بود (آبراهامیان^۱، ص ۲۵۶، ۲۵۷). این حزب در اهواز، کرج، دزفول و چند شهر دیگر شعبه داشت (شاهد، سال ۲، ش ۳۹۰، ۴ خرداد ۱۳۳۰، ص ۱؛ مکی، ص ۵۹۵).

زحمتکشان، حزبی سوسیال دموکرات و خواهان دگرگونیهای سیاسی بود (گازپوروسکی^۲، ص ۶۰؛ استمپل^۳، ص ۵۵). در سیاست داخلی، از قانون اساسی و حکومت مشروطه سلطنتی حمایت می‌کرد و بر اصلاحات اساسی در روابط کارگر و کارفرما، ایجاد رفاه برای کارگران و توسعه صنایع متکیین تأکید داشت و در سیاست خارجی، خواهان مناسبات دوستانه با کلیه کشورها، بر اساس منشور ملل متحد، و مخالف هرگونه سلطه استعماری بود (س. حزب زحمتکشان ملت ایران، ۱۳۳۰ ش الف، ص ۴).

حزب زحمتکشان از ارکان اساسی جبهه ملی ایران^۴ بود که نقش اصلی برای مقابله با حزب توده را بر عهده گرفت و کوشید نحوه تفکر و اهداف نهضت ملی را به مردم منتقل کند (حجازی، ص ۳۵؛ بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ ش، همانجا). یکی از اقدامات برجسته حزب، کشف اسناد شرکت نفت ایران و انگلیس از خانه ریچارد سدان^۵، نماینده شرکت نفت در تهران، بود که بر اعتبار حزب افزود و مصدق نیز برای دفاع از حقوق ملت ایران، در شورای امنیت و دادگاه بین‌المللی لاهه از آن استفاده کرد (بقایی کرمانی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۱۲ به بعد؛ راشین، ص ۶۶۶؛ آیت، ص ۱۸۶-۱۸۷)؛ هرچند بر پایه یافته‌های جدید، در اصل این ماجرا تردید وجود دارد و گفته می‌شود اسناد مذکور، یا بخشی از آنها، جعلی بوده است (برای آگاهی بیشتر س. شهبازی، ۱۳۸۲ ش ۳، همانجا).

در نیمه دوم ۱۳۳۰ ش، مهم‌ترین برنامه حزب زحمتکشان، شرکت در انتخابات مجلس هفدهم بود، که ژهری و بقایی، دو تن از اعضای حزب، به مجلس راه یافتند (ملکی، ۱۳۳۲ ش، ص ۱۱۹). رهبران حزب تا اوایل ۱۳۳۱ ش از دکتر محمد مصدق^۶ پشتیبانی کردند، اما در همان زمان دو دینگاه در حزب

پدید آمد. جناح چپ، به رهبری ملکی، بر پشتیبانی از مصدق تأکید داشت و جناح راست، به رهبری بقایی، دوران همکاری با مصدق را پایان‌یافته می‌دانست (ملکی، ۱۳۶۸ ش، همان مقدمه، ص ۹۲؛ شهبازی، ۱۳۸۲ ش الف، ص ۱۴).

پس از واقعه ۳۰ تیر ۱۳۳۱، زمینه جدایی بقایی و ملکی فراهم شد. جناح بقایی برای تضعیف دولت، به مخالفت علنی با آن برخاست ولی جناح چپ، در عین انتقاد از دولت، به حمایت همه‌جانبه از مصدق ادامه داد (شاهد، سال ۴، ش ۷۶۶، ۱۲ مهر ۱۳۳۱، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ ملکی، ۱۳۶۸ ش، همانجا؛ نجاتی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۵۹). ملکی و یارانش پس از جدایی، حزب زحمتکشان ملت ایران (نیروی سوم) را تشکیل دادند و حزب زحمتکشان قبلی به دسته کوچکی از سرمیدان و سرمهرندگان بقایی بدل شد که برای مقاصد او قدم برمی‌داشت (نجاتی، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۸۷؛ عظیمی، ص ۱۲۳؛ بیل^۵، ص ۶۹).

پس از انشعاب، حزب زحمتکشان به مخالفان دولت پیوست و بر ضد مصدق به فعالیت پرداخت. نمایندگان حزب، مجلس را به پایگاه ضد مصدق بدل نمودند و با لایحه اختیارات تام مصدق و لوایح دولت مخالفت کردند (چه کسی منحرف شد: دکتر مصدق یا دکتر بقایی؟، ص ۴۱۷؛ شاهد، سال ۴، ش ۸۳۰، ۱ دی ۱۳۳۱، ص ۱۱؛ بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ ش، ص ۹۹). در واقعه ۹ اسفند ۱۳۳۱، توطئه قتل مصدق (توسط دربان، نیز حزب زحمتکشان با طرفداران شاه همکاری کرد و مانع خروج شاه از کشور شد (سفری، ج ۱، ص ۷۳۲). این حزب در کودتای ۲۸ مرداد فعالانه شرکت کرد و اعضای آن از جمله کسانی بودند که به خانه مصدق حمله کردند. روزنامه شاهد نیز در همان روز، در صفحه نخست، زاهدی را نخست‌وزیر قانونی نامید (س. زاهدی، ص ۱، ۴؛ شهبازی، ۱۳۸۲ ش الف، ص ۱۸؛ نیز س. اسرار کردتا، ص ۱۳۰؛ کودتای ۲۸ مرداد^۶). پس از آن، حزب، مانند دربار، کودتا را قیام ملی نامید (س. شاهد، سال ۴، ش ۱۰۱۷، ۲۹ مرداد ۱۳۳۲، ص ۱) و هم در مورد حزب توده و هم جبهه ملی رفتاری کینه‌توزانه در پیش گرفت (شهبازی، ۱۳۸۲ ش الف، همانجا). ولی به سبب ناکامی بقایی در تصدی نخست‌وزیری، حزب زحمتکشان در مخالفت با دولت زاهدی، به تحریک مردم و دانشگاهیان پرداخت (موحد، ج ۳، ص ۱۱۱) و با برنامه دولت، مبنی بر انحلال مجلس هفدهم یا استعفای نمایندگان آن، مخالفت کرد (بقایی کرمانی، ۱۳۳۲ ش، ص ۱). حزب زحمتکشان همچنین تجدید روابط بلا شرط با انگلستان را تسلیم در برابر دشمن متجاوز دانست (همو، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۶۴؛ سفری، ج ۲، ص ۱۱۳). افزایش مخالفت این حزب با دولت، به

شد اما در ۱۳۵۳ش، با تشکیل حزب رستاخیز و انحلال احزاب، حزب زحمتکشان هم از فعالیت بازماند (به مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک، ج ۲، ص ۳۷۷، نیز به حزب رستاخیز). از ۱۳۵۶ش بار دیگر فعالیت حزب زحمتکشان به شکلی محدود از سر گرفته شد و بقایی کوشید آن را احیا نماید (به همان، ج ۲، ص ۴۳۳؛ آبادیان، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۰). در خرداد همان سال، حزب با صدور اعلامیه‌ای وفاداری خود را به قانون اساسی اعلام کرد و در اعلامیه دیگری، به تغییر مبدأ تاریخ از شمسی به شاهنشاهی اعتراض کرد و آن را تهدیدی برای قانون اساسی خواند (آبادیان، ۱۳۸۲ش، ص ۲۱۴، ۲۲۱).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تلاش حزب زحمتکشان برای نزدیک شدن به رهبران انقلاب و ملاقات با امام خمینی موقتی به همراه نداشت. سران حزب همچنین در صدد جلب انقلابیان برآمدند و به همین منظور از دولت موقت، به ریاست مهدی بازرگان، به علت آنکه سهم کمی از قدرت را به روحانیان واگذار کرده بود، انتقاد کردند (به سبحانی، ص ۲۳۱-۲۳۲). حزب در همه‌پرسی فروردین ۱۳۵۸ نیز به جمهوری اسلامی رأی داد (بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ش، ص ۵۱۱). با این همه، بقایی با توجه به ناکامی در رهبری حزب و ناتوانی‌اش در سازگاری با اوضاع جدید، بازنگری سیاسی خود را اعلام کرد و چون حزب از حامیان نظام سلطنت به‌شمار می‌رفت، بالطبع با فروپاشی آن نظام، فلسفه وجودی حزب نیز منتهی شد و حیات آن خاتمه یافت (آبادیان، ۱۳۷۷ش، ص ۱۳۱۶؛ نیز به بقایی کرمانی، مظفر).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ حسین آبادیان، «حزب زحمتکشان ملت ایران و انقلاب اسلامی»، فصلنامه مطالعات تاریخی، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۲)؛ همو، زندگینامه سیاسی دکتر مظفر بقایی، تهران ۱۳۷۷ش؛ حسن‌آیت، در سبای از تاریخ سیاسی ایران، تهران ۱۳۶۳ش؛ اسرار کودتا: اسناد محرمانه CIA درباره عملیات سرنگونی دکتر مصدق، ترجمه حمید احمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹ش؛ اسناد لانه جاسوسی، ج ۲: احزاب سیاسی در ایران (۴)، [تهران، بی‌تا]؛ مظفر بقایی کرمانی، «انحلال مجلس مردود است»، از طرف هر کس که باشد، شاهد، سال ۵، ش ۱۰۶۵، ۲۸ مهر ۱۳۳۲، همو، خاطرات دکتر مظفر بقایی کرمانی، مصاحبه کننده: حبیب‌الاجوردی، تهران ۱۳۸۲ش؛ همو، شناخت حقیقت: دکتر مظفر بقایی کرمانی در پیشگاه تاریخ، [کرمان؟ ۱۳۵۸ش]؛ چه کسی منحرف شد: دکتر مصدق یا دکتر بقایی؟، [بی‌جا: صنوبر، ۱۳۶۴ش]؛ مسعود حجازی، رویدادها و دایره: ۱۳۲۹-۱۳۲۹، خاطرات مسعود حجازی، تهران ۱۳۷۵ش؛ حزب زحمتکشان ملت ایران، «اساسنامه موقت حزب زحمتکشان ملت ایران».

توقیف روزنامه شاهد و اشغال دفتر حزب انجامید (سفری؛ مکی، همانجاها؛ اسناد لانه جاسوسی، ج ۲، ص ۱۶۹). در همین زمان، حزب برای تهدید مخالفان بقایی، کمیته مجازات را تشکیل داد (آبادیان، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۲، ۴۰۱).

فعالیت حزب تا انتخابات مجلس بیستم (۱۳۳۹ش) به تشکیل محافل دوستانه محدود شد و تنها اقدام آن برگزاری تظاهرات آرام با نظارت پلیس در اردیبهشت ۱۳۳۶، هم‌زمان با سالگرد تأسیس حزب، بود (به مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک، ج ۱، ص ۲۰۹؛ گازیوروسکی، ص ۱۷۳). بقایی پس از کسب اجازه از شاه برای شرکت در انتخابات، «سازمان نگهبانان آزادی» را احیا کرد، ولی به سبب فعالیت‌های انتخاباتی ضدولتی بازداشت شد (مکی، همانجا؛ رفیع‌زاده^۱، ص ۱۰۷؛ اطلاعات، سال ۳۵، ش ۱۰۳۰۷، ۲۳ شهریور ۱۳۳۹، ص ۱؛ اسناد لانه جاسوسی، ج ۲، ص ۱۷۴). پس از آزادی بقایی (دی ۱۳۴۰)، حزب فعالیت خود را از سر گرفت ولی از برگزاری گردهمایی فراتر نرفت (به مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۶۳).

از مهم‌ترین برنامه‌های حزب، برگزاری همایش سراسری در مرداد ۱۳۴۱ بود. در این همایش، بقایی به عنوان رهبر و دبیر ملی، بُن‌گذار، میرعمادی و عقلی به عضویت کمیته مرکزی برگزیده شدند و مبارزه با حزب توده و جبهه ملی در مراسم گنجانده شد و حزب آمادگی خود را برای تشکیل دولت اعلام کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «حزب زحمتکشان ملت ایران»، ش ۱۹۲۲، ۱۳۴۱ش، ص ۱۸-۲۴). در این همایش، حسن‌آیت، که پس از درگذشت آیت‌الله کاشانی (اسفند ۱۳۴۰) به حزب زحمتکشان پیوسته بود، پیشنهاد کرد که حزب بر اساس مذهب شیعه پی‌ریزی شود، اما رهبران آن با ایدئولوژی مذهبی مخالفت کردند (آیت، ص ۷، پانویس).

در وقایع خرداد ۱۳۴۲، بقایی از اعضای حزب خواست که در این قضایا دخالت نکنند (مظفر بقایی به روایت اسناد ساواک، ج ۲، ص ۱۲۱)، ولی در تیر همان سال، بنا به خواست عده‌ای از اعضای حزب مبنی بر حمایت از روحانیان، وی با ارسال نامه‌ای خطاب به آنان، از «مرجعیت تامه حضرت آیت‌الله خمینی» پشتیبانی کرد (به بقایی کرمانی، ۱۳۵۸ش، ص ۳۸۷-۳۹۱؛ حزب زحمتکشان ملت ایران در دفاع از آیت‌الله خمینی، ص ۴).

در ۱۳۴۶ش، حزب فاقد تشکیلات و تبلیغات بود و وفاداران آن بیش از حد نفوذ نداشتند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «حزب زحمتکشان ملت ایران»، ش ۱۹۴۰، ۱۳۴۶ش، ص ۴۰). در ۱۳۵۰ش، با اجازه دولت، فعالیت حزب از سر گرفته

شاهد. سال ۲، ش ۲۸۲، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۰؛ همو، «بیانیه حزب رحمتکشان ملت ایران»، همان، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۰؛ حزب رحمتکشان ملت ایران در دفاع از آیت‌الله خمینی، [تهران: حزب رحمتکشان ملت ایران، ۱۳۴۲ ش]؛ اسماعیل راتین، اسنادخانهٔ سدان، تهران ۱۳۵۸ ش؛ فضل‌الله زاهدی، «متن مصاحبه سرلشکر زاهدی»، شاهد، سال ۴، ش ۱۰۱۶، ۲۸ مرداد ۱۳۳۲؛ عزت‌الله سبحانی، «ناسگفته‌های انقلاب و مباحث بنیادی ملی»، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدعلی سفری، قلم و سیاست، تهران ۱۳۷۱-۱۳۸۰ ش؛ عبدالله شهبازی، «دوستانهای نامرئی، دشمنان صمیمی»، زمانه، ش ۱۷ (پهمن ۱۳۸۲ الق)، همو، «معنای مظفر یقینی»، همان، ش ۱۶ (دی ۱۳۸۲)، نخل‌الدین عظیمی، حاکمیت ملی و دشمنان آن: پژوهشی در کارنامهٔ مخالفان برمی و بیگانهٔ مصدق برپایهٔ تازه‌ترین اسنادها، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدعلی کتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسلهٔ پهلوی، ترجمهٔ محمدرضا نفیسی و کامیاب عزیز، تهران ۱۳۷۲ ش؛ نورالدین کیانوری، خاطرات نورالدین کیانوری، تهران ۱۳۷۲ ش؛ مظفر بقایی به‌روایت اسناد ساواک، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۲-۱۳۸۳ ش؛ حسین مکی، خاطرات سیاسی حسین مکی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ احمد ملکی، تاریخچهٔ جبههٔ ملی، [تهران؟ ۱۳۳۲ ش]؛ همو، خاطرات سیاسی خلیل ملکی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ محمدعلی موحّد، خواب آشفتهٔ نفت، تهران ۱۳۷۸-۱۳۸۳ ش؛ غلامرضا نجفی، تاریخ سیاسی بیت و پنج سالهٔ ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تهران ۱۳۶۲ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; James A. Bill, *The eagle and the lion: the tragedy of American-Iranian relations*, New Haven 1988; Mark J. Gasiorowski, *U.S. foreign policy and the Shah*, Ithaca 1991; Mansur Rafizadeh, *Witness: from the Shah to the secret arms deal: an insider's account of U.S. involvement in Iran*, New York 1987; John Stempel, *Inside the Iranian revolution*, Bloomington 1981.

۱ محمد چگینی /

حزب کمونیست ایران، نخستین حزب کمونیستی

در ایران، در نخستین سالهای سدهٔ چهاردهم، جنبش سوسیال دموکرات ایران، متأثر از جنبش انقلابی روسیه، پی‌ریزی شد. در روشن کردن افکار کارگران ایرانی و ایجاد آگاهیهای سیاسی و رشد اندیشه‌های مارکسیستی در میان آنان این عوامل را مؤثر دانسته‌اند: مهاجرت ایرانیان به قفقاز، حضور عدهٔ زیادی کارگر ایرانی در آنجا و تماس آنان با سوسیال دموکراتهای قفقاز که پیوند سازمان‌یافته‌ای با حزب سوسیال دموکرات روسیه داشتند.

(س. ابراهیموف^۱، ص ۴۱؛ کامبخش، ص ۱۳-۱۴؛ اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۱، ص ۳۰)، اما گفته شده این تفکر نتیجهٔ القائنات تاریخ‌نگاران شوروی است (احمدی، ۱۹۹۴، ص ۱۴-۱۵). پس از تشکیل سازمان همت در اواخر ۱۳۲۲، زمینهٔ پیدایی سازمانها و گروههای ایرانی با تمایلات چپ فراهم گردید. سازمان همت در گسترش افکار سوسیال دموکرات در میان کارگران مهاجر ایرانی سهم بزرگی داشت (شاگری، ص ۱۷۴؛ رواسانی، ص ۵۷، ۶۱). وقوع انقلاب ۱۳۲۲/۱۹۰۵ روسیه، پس از شکست روسها از ژاپن در همان سال، نیز در بیداری مردم ایران بسیار مؤثر بود (ابراهیموف، ص ۱۱۶؛ پیشه‌وری، ص ۲۱؛ کامبخش، ص ۱۵). در ۱۳۲۳، کمیتهٔ سوسیال دموکرات ایران با فرقهٔ اجتماعيون عاميون تأسیس گردید (کسروی، ص ۳۹۱؛ رواسانی، ص ۶۰). به گفتهٔ ابراهیموف (ص ۷۴)، سال تأسیس کمیته ۱۳۲۴ بوده، ولی براساس برخی شواهد، ۱۳۲۳ درست‌تر است (شاگری، ص ۱۸۰). کمیتهٔ سوسیال دموکرات با سازمان همت مناسباتی نزدیک داشت و خیلی زود دامنهٔ فعالیتش را از باکو به داخل مرزهای ایران گسترش داد و در تهران، اتزلی، رشت، مشهد، تبریز، اصفهان (آدمیت، ص ۱۶) و خوی (رواسانی، ص ۶۵) شعبه تأسیس کرد. به گفتهٔ ابراهیموف (ص ۵۳)، عمده‌ترین سازمانهای سوسیال دموکرات در تبریز و تهران و رشت بودند. در ۱۳۳۵، گروهی از کارگران ایرانی، که بیشتر آنان آذربایجانی بودند و در معادن نفت باکو کار می‌کردند، حزب عدالت را تشکیل دادند که هستهٔ اولیهٔ حزب کمونیست ایران بود (پیشه‌وری، ص ۲۴؛ رستم‌ووا - توحیدی^۲، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸؛ احمدی، ۱۹۹۴، ص ۵). در برخی منابع، شکل‌گیری حزب عدالت در سال ۱۳۳۴ و آغاز فعالیت رسمی آن در ۱۳۳۵ ذکر شده است (س. جاوید، ص ۵۴؛ رستم‌ووا - توحیدی، ۱۹۸۵، ص ۱۳؛ طبری، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۳۰؛ سالنامهٔ توده، ص ۱۷۵؛ د. آ. ج. ۴، ص ۱۳۶). به گفتهٔ ابراهیموف (ص ۱۱۸)، فعالیت‌های این گروه، که خود را حزب می‌نامیدند، در اوایل جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) در قالب حزب یا سازمان نبود و شکل حزبی آنان در ۱۳۳۵ شکل گرفت.

مرکز حزب عدالت مدرسهٔ تمدن ایرانیان، در محلهٔ صابونچی باکو، بود. اسدالله غفارزاده، بهرام آقایی، محرم آقایی، میرزا قوام، آقابابا یوسف‌زاده، محمد فتح‌الله‌اوغلی، حسین‌خان طالب‌زاده، رستم کریم‌زاده، میرمقصود لطفی و سیف‌الله ابراهیم‌زاده از پیشگامان و رهبران آن بودند (پیشه‌وری؛ ابراهیموف، همانجا؛ جاوید، ص ۵۴). اسدالله غفارزاده از بدو تشکیل حزب عدالت تا زمان کشته شدنش، صدر حزب بود (ابراهیموف، ص ۱۱۹، ۱۲۲). ترجمان این حزب، بیرق عدالت

کارگری، ج ۱، ص ۷۰؛ رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۶؛ ایوانوف^۱، ص ۴۰). در واقع، این حرکت به معنای تشکیل حزب جدید نبود، بلکه حزب کمونیست روسیه تشکیلات منحل شده حزب عدالت را احیا کرد (رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، همانجا). در این کنگره، ۷۱ نماینده به بررسی مسائل مهم جامعه و گزارش اعضا از فعالیت شعبه‌های حزب در ایران پرداختند. بررسی اعتبارنامه‌ها، به رسمیت شناخته شدن ۴۸ اعتبارنامه و انتخاب اعضای کمیته مرکزی حزب، از دیگر کارهای کنگره نخست بود (ابراهیموف، ص ۱۸۹-۱۹۳؛ اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۱، ص ۱۷۱؛ رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۷؛ رواسانی، ص ۱۴۲). حیدرخان عمواغلی* در این کنگره شرکت نداشت؛ در این باره دلایل گوناگونی ذکر شده است (رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، همانجا؛ شاکری، ص ۳۱۴؛ شمیسه، ۱۳۵۰ ش، ص ۹۲؛ راتین، ج ۲، ص ۱۵۶). در کنگره نخست حزب کمونیست ایران، موضوعاتی چون اوضاع داخلی و خارجی ایران، تشکیلات حزب، مسئله ارضی در ایران، مطبوعات حزب، انتخابات شعبه‌های حزب و مسائل تاکتیکی مطرح شد و قطعنامه‌ای در هشت ماده به تصویب رسید (ابراهیموف، ص ۱۹۱؛ اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۱، ص ۱۷۳؛ رواسانی، ص ۱۴۰-۱۴۱). نپرداختن به مسائل ملی و طرح مبهم مسئله ارضی از کاستیهای کنگره نخست حزب کمونیست ایران بود (ابراهیموف، ص ۱۹۵).

پس از کنگره، مرامنامه و نظامنامه حزب، مشتمل بر مطالبی درباره اوضاع جهان و منطقه، تعریف امپریالیسم و تلاش کشورهای امپریالیستی برای به اسارت درآوردن خلیجهای مشرق زمین ذکر شد و برنامه حزب درباره چهار محور سیاست، اقتصاد، مسئله ارضی و مالیه تنظیم و اعلام شد (اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۱، ص ۵۸۵-۵۸۵؛ ابراهیموف، ص ۱۹۶-۱۹۷). این مرامنامه همانند مرامنامه‌های دیگر احزاب کمونیستی، با در نظر گرفتن سطح پیشرفت اقتصادی - اجتماعی و بر پایه نظریه مارکسیسم - لنینیسم نوشته شد، ولی با وجود نکات مثبت، نقایصی نیز داشت. از جمله بی‌توجهی به مسائل ملی و پیدا کردن راه حلی برای آن (ابراهیموف، ص ۲۰۱-۲۰۲).

حزب کمونیست ایران پس از اعلام موجودیت، بلافاصله با نهضت جنگل به رهبری میرزا کوچک‌خان، سقوط حکومت قاجار و به قدرت رسیدن رضاخان پهلوی رویه‌رو شد. از همین رو در آغاز، از درک درست ویژگیهای جامعه ایران و توجه به اوضاع اجتماعی و اقتصادی کشور بازماند و با الگوبرداری از انقلاب روسیه و اجرا کردن تجربه‌های اشتقاقی این کشور در

نام داشت که به سردبیری اسدالله غفارزاده و به ترکی آذربایجانی و بخشی نیز فارسی منتشر می‌شد و تا ۱۳۳۶ پنج شماره آن به چاپ رسید و از رمضان ۱۳۳۷، به جای آن، نشریه حریت منتشر گردید (رستموا - توحیدی، ۱۹۸۵، ص ۲۳-۲۴، ۳۰). اهداف حزب عدالت عبارت بودند از: ایجاد وحدت و یگانگی میان کارگران ایرانی، کمک به پیشبرد انقلاب روسیه و برافراشتن پرچم جنبش آزادی ملی در ایران (ابراهیموف، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ پیشه‌وری، ص ۲۶-۲۷). حزب عدالت، به‌رغم تلاش برای ایجاد شعبه‌هایی در ایران، موفقیتی کسب نکرد (رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۴). در ۱۳۳۸ حکومت ایران بسیاری از اعضای حزب را که به ایران اعزام شده بودند، زندانی کرد (همان، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ ابراهیموف، ص ۱۵۸). با این همه، حزب عدالت در تبریز، مرند، اردبیل و رشت هسته‌های حزبی ایجاد کرد (رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۵) و افزون بر جمهوری آذربایجان، در دیگر نواحی قفقاز و بیش از پنجاه ناحیه در آسیای مرکزی نیز شعبه‌هایی به‌وجود آورد (ابراهیموف، ص ۱۵۴-۱۵۵). برای ایجاد تشکیلات واحدی برای رهبری مقتدرانه جنبش کارگری، در ۲۱ جمادی‌الاولی ۱۳۳۸/۱ فوریه ۱۹۲۰ در نخستین کنگره کمونیستهای آذربایجان، دو حزب عدالت و همت و شاخه باکوی حزب کمونیست روسیه ادغام شدند و حزب کمونیست (بلشویک) آذربایجان را به‌وجود آوردند (همان، ص ۱۵۴؛ رستموا - توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۳؛ د.آ.، ج ۱۰، ص ۲۷۹). در تیر و مرداد ۱۳۳۸/ ژوئن و ژوئیه ۱۹۲۰، شعبه‌های حزب عدالت در آسیای میانه با سازمانهای کارگری محلی ادغام شدند. در نتیجه، گروهی از اعضای عدالت، که تبعه شوروی بودند، وارد سازمانهای کارگری محلی شدند و گروه دیگری که تبعه ایران بودند، به تدریج به ایران بازگشتند و به حزب کمونیست ایران پیوستند (ابراهیموف، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ رواسانی، ص ۱۳۲). در اردیبهشت ۱۳۳۸/ مه ۱۹۲۰، پس از ورود آتش سرخ به گیلان و تشکیل حکومت جمهوری در گیلان، شعبه‌های حزب عدالت در گیلان هم امکان فعالیت علنی یافتند (اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۱، ص ۸۳؛ برگهای جنگل، ص ۱۹۱، ۱۹۳؛ ابراهیموف، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ رستموا - توحیدی، ۱۹۸۵، ص ۱۸۷-۱۸۸).

در ۵ شوال ۱۳۳۸/ ۲۲ ژوئن ۱۹۲۰، نمایندگان شعبه‌های حزب عدالت در ایران و خاور از ایران، نخستین کنگره حزب عدالت را در انزلی برگزار کردند. در این کنگره (که کنگره انزلی هم نامیده شده است)، نام حزب عدالت به حزب کمونیست ایران تغییر یافت (ابراهیموف، ص ۱۸۹؛ اسناد تاریخی جنبش

حزب کمونیست ایران

ایران، به ویژه در مواضع خود نسبت به انقلاب گیلان، دچار اشتباههای جدی شد (طبری، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ پرسیتس^۱، ۱۳۶۰ ش، ص ۹۹، ۱۰۱؛ رئیس‌نیا، ص ۲۸۲).

کمیته مرکزی حزب کمونیست ایران و کمیته مرکزی حزب کمونیست آذربایجان، دفتر ایران را در باکو تأسیس کردند که در این دفتر حزب کمونیست روسیه نیز نماینده داشت. یکی از وظایف این دفتر، فراهم کردن زمینه چیرگی کمونیستها بر گیلان و سرنگونی میرزا کوچک‌خان جنگلی بود (پرسیتس، ۱۹۹۹، ص ۴۳-۴۴؛ از این رو، پس از خروج میرزا کوچک‌خان از رشت، اعضای چپ‌گرای نهضت جنگل و حزب کمونیست ایران با همراهی احسان‌الله‌خان، دولت جدیدی به نام «کمیته ملی آزادی ایران» تشکیل دادند و اداره امور را در دست گرفتند (همان، ص ۲۷-۵۲؛ ابراهیموف، ص ۲۱۲؛ ایوانوف، ص ۴۱؛ فخرانی، ص ۲۷۷؛ نیز به جنگل^۲، نهضت). از اقدامات نسجیده آنان، حمله احسان‌الله‌خان به تهران بود که ضربه سنگینی بر حرکت‌های کمونیستی در ایران وارد کرد (ابراهیموف، ص ۲۱۳؛ ایوانوف، همانجا). در نتیجه این سیاستها و روشهای افراطی، حزب نسبت به احسان‌الله‌خان و گروه او بدبین و بی‌اعتماد شد. افراد حزب با این موضع‌گیریها به مخالفت برخاستند و به تدریج اختلاف در حزب کمونیست اوج گرفت. سرانجام در نخستین کنگره ملل شرق، که در ذیحجه ۱۳۳۸ / سپتامبر ۱۹۲۰ در باکو برگزار شد، درباره مشکلات حزب گفتگو گردید (شمیده، ۱۳۵۰ ش، ص ۹۴؛ ابراهیموف، ص ۲۱۶). یکی از تصمیمهای این کنگره، انحلال کمیته مرکزی منتخب کنگره اول و انتخاب اعضای جدید بود که در ۲۷ ذیحجه ۱۳۳۸ / ۱۱ سپتامبر ۱۹۲۰، در فراخوان پلنوم^۳ و سیج کمیته مرکزی، صورت گرفت و حیدرخان نیز دبیر اول حزب شد (شمیده، ۱۳۵۰ ش، همانجا؛ همو، ۱۳۵۳ ش، ص ۴۶؛ ابراهیموف، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ رائسین، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ رستموا-توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۰، ۱۹۲). اما انتخابات جدید سبب اختلافات بیشتر و نارضایتی در میان اعضای حزب کمونیست ایران گردید و کمیته مرکزی منتخب کنگره اول، حاضر به کناره‌گیری و انحلال نشد و همچنان به فعالیت خود در ایران ادامه داد. از آن پس، حزب کمونیست ایران دارای دو کمیته مرکزی شد (پرسیتس، ۱۹۹۹، ص ۷۷؛ ابراهیموف، ص ۲۱۷). کمیته مرکزی منتخب کنگره اول فقط کنگره حزبی را عالی‌ترین ترجمان حزب می‌دانست و تصمیم کنگره ملل شرق را بی‌اعتبار می‌خواند (رستموا-توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۱۹۲-۱۹۴). در ۱۳۳۹، نظریات حیدرخان درباره اوضاع اجتماعی و

اقتصادی ایران و تاکتیکها و راهکارهای حزب کمونیست منتشر شد (به شمیده، ۱۳۵۰ ش، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۵۳ ش، ص ۵۰؛ ابراهیموف، ص ۲۱۹-۲۲۰). هرچند این نظریات به نام حیدرخان ثبت شده، از شخصی به نام اسکاجچکو^۴ به عنوان واضع آنها، نام برده‌اند (شاگری، ص ۳۱۴؛ رستموا-توحیدی، ۲۰۰۱، ص ۲۰۵؛ نیز به حیدرخان عمواغلی^۵).

اختلافات داخلی حزب کمونیست ایران روزبه روز شدت می‌گرفت. کمیته مرکزی منتخب کنگره اول حزب به کمیترون شکایت کرد و کمیته اجرائیه کمیترون، پس از بررسی موضوع، اعلام کرد که در ایران باید فقط یک کمیته مرکزی به رسمیت شناخته شود. قبل از آنکه اختلافات داخلی حزب فیصله یابد، گروه سومی نیز در ۱۴ ذیحجه ۱۳۳۹ / ۱۹ اوت ۱۹۲۱ کنگره‌ای در باکو تشکیل داد (ابراهیموف، ص ۲۲۳). کمیته مرکزی اول و دوم حزب کمونیست ایران، و نیز کمیته اجرائیه کمیترون، این کنگره را به رسمیت نشناختند (همان، ص ۲۲۳-۲۲۴). در ۱۳۰۱ ش / ۱۹۲۲، با شرکت نمایندگان از هر سه کمیته مرکزی و کمیترون و بوروی قفقاز^۶ (دفتر سیاسی قفقاز) مشکلات داخلی حزب کمونیست ایران بررسی شد و کمیته مرکزی جدیدی تشکیل گردید و حزب توانست با غلبه بر مشکلات درون‌حزبی، وحدت سازمانی و تشکیلاتی خود را بازیابد (همان، ص ۲۳۸-۲۳۹). کریم نیک‌بین هم دبیر اول کمیته مرکزی واحد حزب کمونیست ایران شد (جاوید، ص ۳۷؛ امیرخسروی و حیدریان، ص ۵۱).

حزب برای آشنایی بیشتر مردم با مرام و اهداف کمونیسم و جذب آنان، به فعالیتهای وسیع مطبوعاتی پرداخت. در ۱۳۰۰ ش، روزنامه حقیقت با مدیریت محمد دهگان با شعار «رنجبر روی زمین اتحاد» منتشر شد که ترجمان اتحادیه عمومی کارگران ایران بود. پس از توقیف حقیقت، روزنامه کار با همان سبک، جانشین آن شد و روزنامه پیکان نیز صفحات خود را در اختیار اعضای حزب گذاشت. هفته‌نامه خلق، دیگر نشریه حزب بود که پس از مدتی تعطیل شد و حزب، مجله جرقه را منتشر کرد. این مجله، که پیش از دو شماره نهایی، برای نخستین بار مسائل اقتصادی و سیاسی را بر مبنای نظریه مارکسیستی طرح کرد. این نشریات در گسترش آرا و عقاید مارکسیستی، جلب روشنفکران، برقراری رابطه با مردم و تبلیغات به نفع حزب، نقش مؤثری داشت. فعالیت مطبوعاتی حزب با انتشار نشریه پیک سعادت نوان در رشت، نصیحت در قزوین، تکامل در تبریز، کارگر در خوی و عدالت در تفریس ادامه یافت (کامبخش، ص ۲۹-۳۰؛ ابراهیموف، ص ۲۲۸-۲۲۳).

1. Persits

2. polonom

3. Skachko

4. Caucasus Bureau

(دهزاد) و حسین شرقی، هر دو اعضای کمیته مرکزی حزب، و عده‌ای از طرفداران آنان، بیانیه‌ای با عنوان «از مجلس چه می‌خواهیم» منتشر کردند که در تقابل آشکار با نظر بیشتر اعضای حزب کمونیست ایران و مصوبات کنگره دوم بود. در همین دوره، نخستین شماره مجله ستاره سرخ، که زیر نظر سلطان‌زاده منتشر می‌شد، در بیانیه‌ای با عنوان «مکتوب سرگشاده کمیته مرکزی حزب کمونیست ایران به اعضای حزب»، انتشاردهندگان بیانیه ۱۳۰۷ش را اپورتونیست (فرصت طلب) نامید (احمدی، ۱۹۹۳، ص ۷۰۶۸) و این حاکمی از انشقاق نظری و سیاسی در حزب کمونیست ایران بود (همو، ۱۳۷۹ش، ص ۴۸). نخستین شماره مجله ستاره سرخ، به مثابه ترجمان حزب کمونیست ایران، در فروردین - اردیبهشت ۱۳۰۸ و آخرین شماره آن (شماره ۱۲) در دی ۱۳۱۰ منتشر شد (همو، ۱۹۹۳، ص پ - ت). ستاره سرخ را برنارد بلاوشتاين^۱، مفیم وین، به انتشارات هاگ دروگولین^۲ در لایپزیک سفارش می‌داد (همان، ص پ). در ۱۳۰۸ش، پلنوم کمیته مرکزی در تهران تشکیل شد که مباحث آن درباره اوضاع بین‌المللی و مبارزات حزبی بود (آوانسیان، ص ۲۵). در همین زمان، حزب کمونیست ایران شعبه‌های خود را در آلمان و اتریش و فرانسه سازماندهی کرد و کنگره دوم برای ترویج مارکسیسم، نشریات ادواری را با کمک شعبه‌های خود در اروپا منتشر نمود. انتشار روزنامه‌های پیکار در برلین و ستاره سرخ در وین با کمک کارل وینر^۳ (کمونیست آلمانی)، و نهفت در وین با کمک اریش رینکا^۴ (دیگر کمونیست آلمانی)، از آن جمله بود (طبری، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳۴؛ آوانسیان، ص ۲۷). در اوایل ۱۳۱۰ش، پلنوم دیگری تشکیل شد و پس از گزارش اردشیر آوانسیان (ص ۲۸) درباره اوضاع جهان و وظایف بین‌المللی حزب، دو قطعنامه درباره وظایف اعضای حزب در ایران و تصمیماتی درباره برگزاری کنگره سوم حزب کمونیست ایران گرفته شد، اما این کنگره هیچگاه برگزار نگردید. در ۱۳۱۰ش، رضاشاه قانونی ضدکمونیستی را به تصویب مجلس رساند که براساس آن، عضویت در حزب کمونیست ایران و فعالیت در جهت مرام اشتراکی، مجازاتی از سه تا ده سال زندان در پی داشت. در پی اجرای این قانون که کمونیست‌ها آن را قانون سیاه نامیدند - بسیاری از اعضای حزب تا ۱۳۱۱ش دستگیر شدند (ابراهیموف، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ کامبخش، ص ۳۷). به گفته کامبخش (ص ۲۷)، حزب از ۱۳۱۳ش تا ۱۳۲۰ش فعالیت خود را ادامه داد، ولی منبع دیگری از تجدید فعالیت حزب وجود ندارد.

از دیگر فعالیتهای حزب، تشکیل جمعیت‌های فرهنگی، ادبی و هنری چون جمعیت فرهنگ در رشت، جمعیت فرهنگ در بندرانزلی، انجمن پرورش در قزوین، جمعیت یسوان وطن‌خواه در تهران، همچنین تشکیل اتحادیه‌های کارگری و برگزاری نخستین جشن اول ماه مه / یازده اردیبهشت (روز جهانی کارگر) بود (کامبخش، ص ۳۰-۳۱؛ اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۸، ص ۲۰؛ دو سند از فرقه کمونیست ایران، ص ۶۵).

در دوره حکومت پهلوی اول، حزب کمونیست ایران تحت فشار بود، از این رو بخشی از فعالیت و تبلیغاتش، خارج از ایران سازماندهی می‌شد (اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۸، ص ۲۰-۲۰۱). در چنین اوضاعی، حزب کمونیست ایران خود را برای برگزاری کنگره دوم آماده می‌ساخت که پس از هفت سال، در ۱۳۰۶ش مخفیانه در اروپا با اوکراین یا استالینگراد برگزار گردید (همان، ج ۴، ص ۱۱۶؛ دو سند از فرقه کمونیست ایران، ص ۸؛ ابراهیموف، ص ۲۲۳). یوسف افتخاری (ص ۲۹)، محل تشکیل آن را اوکراین، عبدالحسین حسابی (یکس از اعضای حزب کمونیست ایران؛ «از اسلام انقلابی تا گولاگ»، مقدمه شاکری، ص ۷)، استالینگراد، شاکری (همان مقدمه، همانجا)، شهر ایوانوو^۱ و طبری (۱۳۶۷ش، ص ۱۷) شهر رستوف^۲ دانسته‌اند. در این کنگره، حزب تشکیلات خود را از نو سازماندهی کرد و وحدت و انسجام بیشتری یافت (اسناد تاریخی جنبش کارگری، ج ۸، ص ۲۰۱؛ ابراهیموف، همانجا). مرانامه جدید، برنامه اصلاحات ارضی، قطعنامه درباره اتحادیه‌های کارگری و سازمان جوانان و سازمان زنان نیز به تصویب رسید (به کامبخش، ص ۳۸؛ دو سند از فرقه کمونیست ایران، ص ۶). کنگره دوم، مهم‌ترین شعار حزب را الغای سلطنت و استقرار جمهوری انقلابی خلق اعلام کرد و برای تحقق آن اهدافی تعیین نمود، از جمله: حفظ استقلال و تمامیت ایران در مقابل دولتهای امپریالیستی؛ سپردن امور به افراد انقلابی؛ استقرار آزادیهای دموکراتیک و تصویب قانون کار (دو سند از فرقه کمونیست ایران، ص ۸۴؛ کامبخش، ص ۲۵).

فعالیت سازمان جوانان کمونیست طی فعالیت حزب کمونیست ایران، دو بار دچار رکود شد و از نو سازماندهی گردید. پس از همایش دوم حزب، کمیته مرکزی اصرار داشت که دفتر مرکزی اتحادیه جوانان کمونیست، که در ۱۳۰۷ش تشکیل شده بود، حضور بیشتری در فعالیتهای سیاسی کشور داشته باشد (اسناد جنبش کارگری، ج ۸، ص ۲۰۵). در اوایل ۱۳۰۷ش، جناحی در حزب به سرکردگی عبدالحسین حسابی

1. Ivanov

2. Rostov

3. Bernard Blaustein

4. Haug Dragulin

5. Karl Wehner

6. Rinka

حزب ملی بنگلادش

منابع: فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران ۱۳۵۴ ش؛ اردشیر آوانسیان، خاطرات سیاسی، به کوشش علی دهباشی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ تقی ابوالقاسم اوغلی ابراهیموف (شاهین)، پیدایش حزب کمونیست ایران، ترجمه ر. رادیا، [بی‌جا] نشر کوئنش، [بی‌تا]؛ حمید احمدی، تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و گروه اوانسی (۱۳۰۴-۱۳۱۶)، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو. نگاهی به تاریخچه حزب عدالت، برلین ۱۹۹۴؛ همو، «نگاهی کوتاه به مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران»، ستاره سرخ: ارگان کمیته مرکزی فرقه کمونیست ایران ۱۳۱۰-۱۳۰۸، به همراه گفتاری درباره مجله ستاره سرخ و تاریخچه حزب کمونیست ایران، چاپ حمید احمدی، سولتا: نشر باران، ۱۹۹۳؛ از اسلام انقلابی تا گولاک: اشعار انقلابی قزق، لادین، حسابی و لاهوتی، پژوهش، ویراستاری و دوامد از خسرو شاکری (زند)، [بی‌جا] انتشارات پادشاهی، [بی‌تا]؛ اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال - دموکراسی و کمونیستی ایران، ج ۱، ۲، ۸، تهران: علم، [بی‌تا]؛ یوسف لشخاری، خاطرات دوران مبری شده: خاطرات و اسناد یوسف لشخاری، ۱۳۲۶-۱۳۹۹، به کوشش کاوه بیات و مجید قرشی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ بابک امیرخسروی و محسن حیدریان، مهاجرت سوسیالیستی و سرنوشت ایرانیان: مهاجران حزب کمونیست ایران، فرقه دموکرات آذربایجان، حزب توده ایران، سازمان فدائیان اکثریت، تهران ۱۳۸۱ ش؛ میخائیل سرگوییچ لیونوف، تاریخ نوین ایران، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌ناده، استکهلم ۱۳۵۶ ش؛ برگزیده جنگل: نامه‌های رشت و اسناد نهضت جنگل، به کوشش ایرج لشخاری، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۰ ش؛ موسی آرونوویچ پرمیتس، «فئتراسیونالیست‌های خاور در روسیه و پاره‌های مسائل جنبش آزادیبخش ملی (۱۹۱۸-۱۹۲۰)»، در: کمیترن و خاور، ترجمه جلال علوی‌نیا، تهران: نشر بین‌الملل، ۱۳۶۰ ش؛ جعفر پیشه‌وری، تاریخچه حزب عدالت، تهران ۱۳۵۹ ش؛ سلام‌الله جاوید، ایران سوسیال دموکرات (عدالت) فرقه‌سی حقیقه خاطرات مریم، تهران ۱۳۵۹ ش؛ دو سند از فرقه کمونیست ایران: بیانیه فرقه کمونیست ایران (۱۳۰۱)، کنگره فرقه کمونیست ایران (۱۳۰۸)، تهران: علم، ۱۳۵۹ ش؛ اسماعیل رانین، حیدرخان عموآوغلی، ج ۲: اسناد و خاطره‌های حیدرخان عموآوغلی، [تهران] ۱۳۵۸ ش؛ سولماز رستموا - توحیدی، مطبوعات کمونیستی ایران در مهاجرت: در سالهای ۱۹۱۷-۱۹۳۲، [پاکو] ۱۹۸۵؛ شهپور دواسانی، نهضت میرزا کوچک‌خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران، [تهران] ۱۳۴۸ ش؛ رحیم رئیس‌نیا، حیدر عموآوغلی در گذر از طوفانها، [تهران] ۱۳۶۰ ش؛ سالنامه توده: بناسبت پنجاهمین سالگرد حزب کمونیست ایران و سی‌امین سالگرد حزب توده ایران، [بی‌جا] حزب توده ایران، ۱۳۲۹ ش؛ خسرو شاکری، پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی در آن عهد،

تهران ۱۳۸۴ ش؛ علی شحید، آزادلیق قهرمانی: حیدر عموآوغلی، سبیز ۱۳۵۰ ش؛ همو، میرزه محمد آخوندزاده (بهرام سیروس)، [پاکو] ۱۳۵۳ ش؛ احسان طبری، جامعه ایران در دوران رضاشاه، استکهلم ۱۳۵۶ ش؛ همو، گزارش: خاطراتی از تاریخ حزب توده، تهران ۱۳۶۷ ش؛ ابراهیم فخرانی، سردار جنگل: میرزا کوچک خان، تهران ۱۳۶۶ ش؛ عبدالقصد کامبخش، شمه‌ای درباره تاریخ جنبش کارگری ایران، سوسیال دموکراسی انقلابی، حزب کمونیست ایران، حزب توده ایران، تهران ۱۳۶۰ ش؛ احمد کروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران ۱۳۸۱ ش؛

Āzərbayjān Səvət Ensiklopediyası, Baku 1976-1987; Moisei Aronovich Persits, *A shamefaced intervention: the Soviet intervention in Iran, 1920-1921*, Moscow 1999; Solmaz Rustumova-Towhidli, *Kominternin Şərq siyasəti və İran: 1919-1943* (in Cyrillic), Baku 2001.

/مسمود عرفانیان /

حزب ملی بنگلادش، از احزاب بنگلادش که ژنرال

حسین محمد ارشاد آن را بنیان گذاشت.

پس از آنکه ژنرال حسین محمد ارشاد در ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳ خود را رئیس‌جمهور بنگلادش* خواند (باکستر، ص ۸۵؛ جهان، ص ۱۹)، در ۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۵ مجمع سیاسی جدیدی به نام جبهه ملی^۱ ایجاد کرد که متشکل از پنج گروه بود: حزب مردم،^۲ حزب متحد مردم،^۳ حزب دموکراتیک،^۴ و اعضای سابق حزب ملی‌گرایی بنگلادش* و مسلم‌لیگ. در مهر ۱۳۶۴ / اکتبر ۱۹۸۵، ممنوعیت فعالیتهای سیاسی تا اندازه‌ای برداشته شد و جبهه ملی در کمتر از شش ماه متحل و حزب ملی^۵ رسماً در ۱۱ دی ۱۳۶۴ / اول ژانویه ۱۹۸۶، به رهبری محمد ارشاد، ایجاد شد (کبیر، ص ۵۲؛ باکستر، ص ۱۱۲؛ حاسیای جنوبی ۲۰۰۸، ص ۹).

به دستور ارشاد، انتخابات مجلس سوم در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۵ / ۷ مه ۱۹۸۶ برگزار گردید. حزب ملی‌گرایی بنگلادش این انتخابات را تحریم کرده بود، اما احزاب دیگر، همچون عوامی‌لیگ، در آن شرکت کردند. وقتی نتیجه انتخابات به نفع حزب ارشاد، تمام شد، عوامی‌لیگ و احزاب دیگر، دولت را به تقلب در انتخابات متهم کردند. در این زمان مخالفان اصلی ارشاد دو حزب بودند: حزب ملی‌گرایی بنگلادش به رهبری بیگم خالده ضیاء، بیوه ژنرال ضیاء‌الرحمان؛ و حزب عوامی‌لیگ به رهبری شیخ حسین و واجد، دختر شیخ مجیب‌الرحمان* (حکومت و

1. Baxler

2. Jahan

3. Jatiya Front

4. Jana Dal (People's Party)

5. United People's Party

6. Gonoatandrik Dal (Democratic Party)

7. Jatiya Party (National Party)

8. Kabir

9. South Asia 2008

مظفر احمد^۲، ص ۶۱؛ آسیای جنوبی ۲۰۰۸، ص ۱۲۷).
ارشاد در ۱۹ دی ۱۳۷۵ / ۹ ژانویه ۱۹۹۷، با قید ضمانت، از زندان آزاد شد. در فروردین ۱۳۷۸ / آوریل ۱۹۹۹ حزب ملی، در پی اختلافات سران آن، به سه گروه تقسیم شد. علاوه بر گروه ژنرال ارشاد، گروه دیگری به رهبری میزان‌الرحمان چودووری و انور حسین متجو ایجاد گردید. گروه سوم هم تحت رهبری قاضی فیروز راشد قرار گرفت. در انتخابات ۱۳۸۰ ش/۲۰۰۱، گروه ارشاد چهارده کرسی و گروه انور حسین یک کرسی مجلس را به دست آوردند (آسیای جنوبی ۲۰۰۸، ص ۱۲۷، ۱۲۵).
حکومت و سیاست در آسیای جنوبی، ص ۲۸۱؛ مظفر احمد، همانجا).

منابع:

Craig Baxter, *Bangladesh: from a nation to a state*, Boulder, Col. 1997; Fakhruddin Ahmed, *The caretakers: a firsthand account of the interim government of Bangladesh (1990-1991)*, Dhaka 1998; Golam Hossain, "Bangladesh Nationalist Party: from military rule to the champion of democracy", in *political parties in South Asia*, ed. Subrata K. Mitra, Mike Enskat, and Clemens Spiess, Westport, CT: Praeger, 2004; *Government and politics in South Asia*, [by] Craig Baxter et al., Boulder, Col.: Westview Press, 2002; Rounaq Jahan, "Bangladesh: promise and performance", in *Bangladesh: promise and performance*, ed. Rounaq Jahan, London: Zed Books, [2000?]; Bhuian Md. Monwar Kabir, *Politics of Military rule and the dilemmas of democratization in Bangladesh*, New Delhi 1999; Muzaffer Ahmad, "Bangladesh", in *Electoral processes and governance in South Asia*, New Delhi: Sage Publications, 2008; *South Asia 2008*, 5th ed., London: Routledge, 2007.

/ نصیر محمود /

حزب ملی‌گرای بنگلادش، از احزاب عمده بنگلادش

که ضیاءالرحمان^۳، رئیس‌جمهوری این کشور، آن را بنیان نهاد. وی پس از به قدرت رسیدن، از سوی احزاب مخالف حکومتش تحت فشار قرار داشت تا حکومت نظامی را لغو کند و انتخابات سراسری برگزار سازد. او که دریافته بود حفظ قدرت تنها از طریق نظامی امکان‌پذیر نیست، تصمیم به تأسیس حزبی گرفت تا بتواند مشروعیت بیشتری برای حکومت خود از طریق سازوکارهای دموکراتیک ایجاد نماید (غلام‌حسین^۴، ص ۱۹۶).



نشان حزب ملی بنگلادش

سیاست در آسیای جنوبی^۱، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ جهان، ص ۱۹. ۲۰؛ نیز حزب ملی‌گرای بنگلادش^۵.
ارشاد در ۶ شهریور ۱۳۶۵ / ۲۸ اوت ۱۹۸۶ از فرماندهی ارتش

استعفا کرد تا بتواند در انتخابات ریاست جمهوری شرکت کند. او در این انتخابات سه در ۲۳ مهر / ۱۵ اکتبر همان سال برگزار شد و حزب ملی‌گرای بنگلادش آن را تحریم کرده بود. به ریاست جمهوری رسید (باکستر، ص ۱۱۲-۱۱۳). تظاهرات احزاب مخالف در سراسر بنگلادش، ارشاد را ناگزیر ساخت که مجلس را منحل کند و انتخابات مجلس چهارم را در ۱۳ اسفند ۱۳۶۶ / ۳ مارس ۱۹۸۸ برگزار نماید. در این انتخابات سه حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ آن را تحریم کرده بودند. حزب ملی ارشاد بیشتر کرسیها را از آن خود ساخت (غلام‌حسین^۴، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ باکستر، ص ۱۱۴).

پس از این انتخابات، حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ، با حمایت احزاب دیگر، اعتصابات و تظاهرات سراسری به راه انداختند (حکومت و سیاست در آسیای جنوبی، ص ۲۹۳؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۶).

با افزونی یافتن اعتراضات و تظاهرات، ارشاد در ۶ آذر ۱۳۶۹ / ۲۷ نوامبر ۱۹۹۰ حالت فوق‌العاده اعلام کرد، اما ارتش حمایت چندانی نکرد و او مجبور شد در ۱۵ آذر / ۶ دسامبر همان سال قدرت را به دولت موقت بی‌طرف واگذار نماید. قاضی شهاب‌الدین احمد هم رئیس‌جمهوری موقت این دولت شد (فخرالدین احمد^۲، ص ۱۳-۱۱). حسین محمد ارشاد و همسرش در ۲۱ آذر / ۱۲ دسامبر همان سال دستگیر شدند و در نبود ارشاد، میزان‌الرحمان چودووری رئیس موقت حزب ملی شد. در انتخابات مجلس پنجم (اسفند ۱۳۶۹ / فوریه ۱۹۹۱)، حزب ملی چند کرسی به دست آورد. حزب ملی در انتخابات مجلس (خرداد ۱۳۷۵ / ژوئن ۱۹۹۶)، چندین کرسی را به خود اختصاص داد. پس از این انتخابات، که عوامی‌لیگ بیشتر کرسیها را از آن خود ساخته بود، حزب ملی از عوامی‌لیگ در تشکیل دولت حمایت نمود و به دولت هم پیوست (باکستر، ص ۱۱۵؛

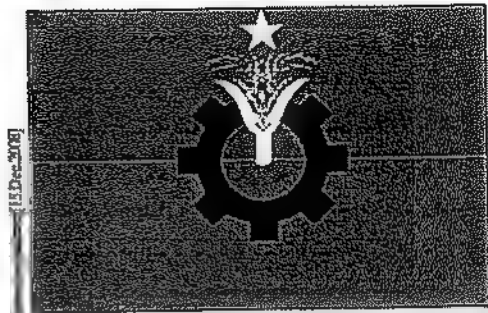
1. *Government and politics in South Asia*

2. Golam Hossain

3. Fakhruddin Ahmed

4. Muzaffer Ahmad

5. Golam Hossain



نشان حزب ملی‌گرای بنگلادش

محمد ارشاد با کودتا عبدالستار را کنار زد، قانون اساسی را به حالت تعلیق درآورد، مجلس را منحل ساخت و فعالیت احزاب را ممنوع کرد (جهان، ص ۱۹؛ پاکتر، همانجا).

پس از رئیس‌جمهوری شدن ارشاد در ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳، برخی گروه‌ها از حزب ملی‌گرای بنگلادش جدا شدند و به دولت ارشاد پیوستند تا آنجا که در اواسط دهه ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۰ بسیاری از اعضای هیئت‌دولت، اعضای سابق حزب بودند. در چنین اوضاعی بیگم خالده ضیاء، بیوه ضیاء الرحمان، به جای عبدالستار رهبری حزب ملی‌گرای بنگلادش را در ۲۴ دی ۱۳۶۲/ ۱۳ ژانویه ۱۹۸۴ برعهده گرفت (پاکتر، ص ۸۵؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۳).

بیگم خالده ضیاء از آغاز، مخالف حکومت ارشاد بود و او را به نقض قانون اساسی و تضعیف نهادهای مدنی متهم می‌ساخت. حزب ملی‌گرای بنگلادش و گروه‌های وابسته دیگر (مانند شاخه دانشجویی آن و حزب دانشجویی ملی‌گرا^۱)، به تدریج به فعالیت برضد دولت ارشاد پرداختند. خالده ضیاء بر برگزینی ارشاد تأکید داشت، اما عوامی‌لیگ^۲ بر ایجاد نظام پارلمانی برای حل مسائل کشور تأکید می‌کرد (زیرینگ، ص ۲۱۰؛ غلام‌حسین، همانجا). ژنرال ارشاد در ۱۷ اردیبهشت ۱۳۶۵/ ۷ مه ۱۹۸۶ انتخابات مجلس سوم را برگزار نمود. حزب ملی‌گرای بنگلادش این انتخابات را تحریم کرد، اما احزاب دیگر، به‌ویژه عوامی‌لیگ، در آن شرکت کردند. وقتی نتیجه انتخابات به نفع حزب ارشاد، یعنی حزب ملی بنگلادش^۳، تمام شد، عوامی‌لیگ دولت را به قلب در انتخابات متهم کرد (حکومت و سیاست در آسیای جنوبی^۴، ص ۲۹۲-۲۹۳). تظاهرات در سراسر بنگلادش، دولت ارشاد را با مشکلات متعددی روبه‌رو ساخت. ارشاد ناگزیر مجلس را منحل ساخت و انتخابات مجلس چهارم را در ۱۳ اسفند ۱۳۶۶/ ۳ مارس ۱۹۸۸ برگزار کرد. حزب ملی ارشاد در این انتخابات - که حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ آن را تحریم کرده بودند - بیشتر کرسی‌ها را از آن خود ساخت (جهان، ص XXXVII؛ نیز - حزب ملی بنگلادش^۵).

پس از این انتخابات، حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ به هم نزدیک‌تر شدند و در ۱۳۶۸-۱۳۶۹ ش/ ۱۹۸۹-۱۹۹۰ اعتصابات و تظاهرات سراسری به راه انداختند. احزاب دیگر، مانند جماعت اسلامی و گروه‌های دانشجویی، نیز از این دو حزب حمایت می‌کردند (حکومت و سیاست در آسیای جنوبی^۶، ص ۲۹۳؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۶). با گسترش اعتراضات و تظاهرات، ارشاد مجبور شد در

۱۹۹۱ چودوری^۱ و همکاران (ص ۲۶). ضیاء الرحمان، درصدد تشکیل حزبی بود که دارای ماهیت ملی‌گرایانه، دیدگاه و رهبافت مدرن، و ترکیبی متوازن باشد و بتواند به مثابه واسطه‌ای بین نهادهای نظامی و مدنی عمل کند. لذا در ۱۱ شهریور ۱۳۵۷/ اول سپتامبر ۱۹۷۸، حزب ملی‌گرای بنگلادش^۲ را ایجاد نمود. بنیان نظری این حزب، ملیت بنگلادش بود و برنامه ۱۹ ماده‌ای توسعه اجتماعی - اقتصادی، شعار و برنامه عمل آن را تشکیل می‌داد (زیرینگ^۳، ص ۱۲۸؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ چودوری و همکاران، ص ۲۹-۲۸).

اما ترکیب ناهمگون حزب ملی‌گرای بنگلادش، گاهی به اختلافات درونی می‌انجامید. به علاوه، مناصب در این حزب و گروه‌های وابسته به آن، بیشتر انتصابی بود تا انتخابی (غلام‌حسین، ص ۲۱۱-۲۱۲).

سیاست‌های ضیاء الرحمان، درصدد بالایی از آرای زنان و حتی درصددی از آرای هندوها - یعنی حدود ۱۲٪ جمعیت بنگلادش - را به نفع حزب ملی‌گرای بنگلادش جذب کرد؛ هندوها پیش از آن، طرفدار عوامی‌لیگ بودند (همان، ص ۲۱۱). در انتخابات ۳۰ بهمن ۱۳۵۷/ ۱۸ فوریه ۱۹۷۹، از ۳۰۰ کرسی مجلس، حزب ملی‌گرای بنگلادش ۲۰۷ کرسی و عوامی‌لیگ ۳۹ کرسی را به دست آوردند (پاکتر^۴، ص ۸۴؛ جهان^۵، ص XXXVI).

نوروز ضیاء الرحمان در ۱۰ خرداد ۱۳۶۰/ ۳۰ مه ۱۹۸۱ به دست افسران شورشی، ضربه سنگینی بر این حزب وارد ساخت (غلام‌حسین، ص ۲۰۲؛ پاکتر، همانجا). پس از او، معاونش عبدالستار^۶، رئیس‌جمهور شد. محبوبیت و تجربه عبدالستار به اندازه ضیاء نبود. به علاوه، درگیری‌های درون حزبی نیز وضع حزب را متزلزل ساخت (زیرینگ، ص ۱۵۲؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۲-۲۰۳). در ۵ مرداد ۱۳۶۱/ ۲۴ مارس ۱۹۸۲، ژنرال حسین

1. Chowdhury

2. Bangladesh Jatiyatabadi Party/ Bangladesh Nationalist Party (BNP)

3. Ziring

4. Baxter

5. Jahan

6. Abdus Sattar

7. Jatiyatabadi Chitra Dal (JCD; Nationalist Student Party)

8. Government and politics in South Asia

Asia, ed. Subrata K. Mitra, Mike Enskot, and Clemens Spiess, Westport, CT: Praeger, 2004; *Government and politics in South Asia*, [by] Craig Baxter et al., Boulder, Col.: Westview Press, 2002; Rounaq Jahan, "Bangladesh: Promise and performance", in *Bangladesh: promise and performance*, ed. Rounaq Jahan, London: Zed Books, [2000 7]; Muzaffer Ahmad, "Bangladesh", in *Electoral processes and governance in South Asia*, New Delhi: Sage Publications, 2008; Lawrence Ziring, *Bangladesh: from Mujib to Ershad*, Karachi 1992.

/ نصیر محمود و احمد تقی زاده /

حزب مؤتلفه اسلامی - هیئت‌های مؤتلفه اسلامی

حزقیل، از پیامبران بزرگ بنی اسرائیل در سده ششم پیش از میلاد. نام او در زبان عبری یحزقیل است که، با استناد به عهد عتیق، معانی گوناگونی برای آن ذکر شده است، از جمله «خدا قوی است» یا «خدا قوی می‌سازد» (به دانشنامه معیار کتاب مقدس^۱، ذیل "Ezekiel"؛ «دایرةالمعارف دین»^۲، ذیل "Ezekiel").

بر اساس عهد عتیق، حزقیل، پسر بوزی کاهن، در اورشلیم متولد شد و دوران کودکی و جوانی‌اش را در آنجا گذراند (کتاب حزقیال نبی، ۳: ۱؛ هاکس^۳، ذیل «حزقیل یا حزقیال»؛ شولتز^۴، ص ۳۱۸-۳۱۹). در سال ۵۹۷ ق م، در ۲۵ سالگی، به همراه یهودیان، پادشاه یهودا، و هزاران تن دیگر به فرمان نبوکدنصر به سرزمین بابل تبعید شد (هلی^۵، ص ۳۱۸؛ شولتز، ص ۳۱۹). حزقیل و دیگر تبعیدیها ظاهراً در دهکده‌ای در تل - ابیب، کنار نهر خابور (منشعب از فرات) در نزدیکی شهر بابل، اقامت داشتند (هلی، ص ۳۲۱؛ شولتز، ص ۳۲۰) و در همین مکان وی به نبوت رسید (به کتاب حزقیال نبی، ۱: ۱-۳). حزقیل در دوران اسارت (حدود سالهای ۵۹۳ تا ۵۷۰ ق م) پیامبر قوم تبعید شده بود (هلی، ص ۳۱۸؛ «دجودائیکا»^۶، ذیل "Ezekiel, Ezekiel in the Aggadah"). دانیال و ارمیا نیز از پیامبران معاصر وی در این دوران بودند (هلی، همانجا). رسالت حزقیل در میان اسرا مبارزه با انبیای دروغین و خبر دادن از نابودی قریب‌الوقوع اورشلیم بود (شولتز؛ «دایرةالمعارف دین»^۷، همانجا).

کتاب حزقیل یکی از کتابهای عهدعتیق و شامل ۴۸ باب و دربرداشته موضوعاتی چون سقوط اورشلیم، نبوت حزقیل

۱۶ آذر ۱۳۴۹ / ۶ دسامبر ۱۹۹۰، قدرت را به قاضی شهاب‌الدین احمد واگذار کند (فخرالدین احمد^۱، ص ۱۱-۱۳).

در ۱۹ اسفند ۱۳۴۹ / ۲۷ فوریه ۱۹۹۱ انتخابات مجلس برگزار شد و حزب ملی‌گرای بنگلادش بیشتر کرسیها را به خود اختصاص داد. خالد ضیاء در فروردین ۱۳۷۰ / مارس ۱۹۹۱، با حمایت حزب جمعاعت اسلامی^۲، دولت تشکیل داد (جهان، ص ۲۱-۲۲). پس از روی کار آمدن دولت خالد ضیاء، اختلافات حزب ملی‌گرای بنگلادش و عوامی‌لیگ، به ویژه بر سر شیوه برگزاری انتخابات، بالا گرفت. در نتیجه، احزاب مخالف به رهبری عوامی‌لیگ انتخابات مجلس ششم را در بهمن ۱۳۷۴ / فوریه ۱۹۹۶ تحریم کردند. در این انتخابات، حزب ملی‌گرای بنگلادش باردیگر بیشتر آرا را به دست آورد، اما خالد ضیاء، تحت فشار احزاب مخالف و اعتراضات گسترده، مجبور شد از رئیس‌جمهوری بخواهد تا مجلس را منحل سازد و انتخابات مجلس هفتم را برگزار نماید (غلام‌حسین، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ جهان، ص ۲۲). انتخابات مجلس در خرداد ۱۳۷۵ / ژوئن ۱۹۹۶ تحت نظارت دولت بی‌طرف، به ریاست محمد حبیب‌الرحمان، برگزار شد و عوامی‌لیگ بیشتر آرا را به دست آورد و با کمک حزب ملی بنگلادش، دولت تشکیل داد. حزب ملی‌گرای بنگلادش که معتقد بود انتخابات، منصفانه برگزار نشده است، خواست عوامی‌لیگ را برای تشکیل دولت وحدت ملی نپذیرفت (حکومت و سیاست در آسیای جنوبی^۳، ص ۲۹۳؛ غلام‌حسین، ص ۲۰۹؛ جهان، ص XXXI-XXX) و رسماً به مخالفت با دولت پرداخت، سپس فعالیت سیاسی خود را گسترده‌تر ساخت و با ائتلاف با احزاب مخالف دیگر، در انتخابات مهر ۱۳۸۰ / اکتبر ۲۰۰۱ بیشتر آرا را به دست آورد و خالد ضیاء باردیگر به نخست‌وزیری رسید (مظفر احمد^۴، ص ۶۱).

منابع:

Craig Baxter, *Bangladesh: from a nation to a state*, Boulder, Col. 1997; Mahfuzul Haq Chowdhury, Muhammad A. Hakim, and Habib Zafarullah, "Politics and government: the search for legitimacy", in *The Zia episode in Bangladesh politics*, ed. Habib Zafarullah, New Delhi: South Asian Publishers, 1996; Fakhruddin Ahmed, *The caretakers: a first hand account of the interim government of Bangladesh (1990-1991)*, Dhaka 1998; Golam Hossain, "Bangladesh Nationalist Party: from military rule to the champion of democracy", in *Political parties in South*

1. Fakhruddin Ahmed

2. Muzaffer Ahmad

3. *The International standard Bible encyclopedia*

4. *The Encyclopedia of religion*

5. James Hawks

6. Samuel J. Schultz

7. Henry H. Halley

8. *Encyclopaedia Judaica*

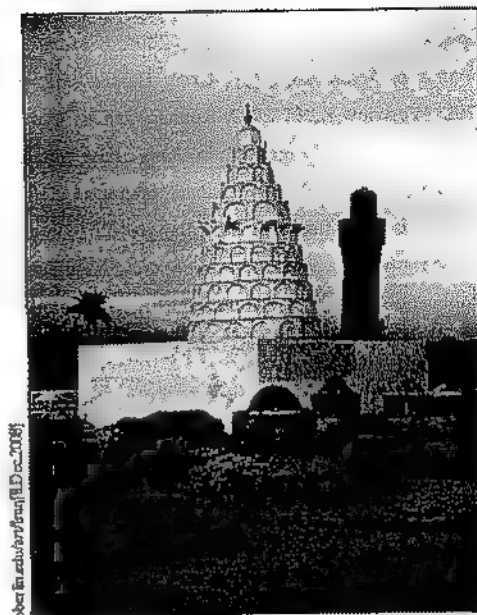
خشک که در عهد عتیق (سے کتاب حزقیال نبی، ۳۷: ۱۴-۱) آمده، گرفته شده است (سے <دائرة المعارف قرآن>، ذیل "Ezekiel"؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

در منابع اسلامی نام پدر حزقیل، به اختلاف، بور، بوری، بوذی و بوزی آمده (سے ابن قتیبہ؛ طبری، جامع؛ مقدسی، همانجا؛ ثعلبی، قصص الأنبياء، ص ۲۲۱) و گفته شده که از نسل لای بن یعقوب بوده است (حمدالله مستوفی، ص ۴۵). وی را، از آنرو که در دوران پیری و نازایی مادرش و با دعای او متولد شده است، ابن العجوز نیز خوانده اند (سے طبری، جامع، همانجا؛ ثعلبی، قصص الأنبياء، ص ۲۲۱-۲۲۲). همچنین به نقل برخی منابع، حزقیل همان ذوالکفل* است و سبب ملقب شدن او به این نام آن است که وی وساطت کرد و هفتاد پیامبر را، که یهودیان قصد کشتنشان را داشتند، از مرگ رها کرد (سے مقاتل بن سلیمان؛ طبری، همانجا؛ نیز برای احتمالی دیگر - مقدسی، ج ۳، ص ۱۰۰).

حزقیل سومین جانشین موسی، پس از یوشع بن نون و کالبن یوقنا، بود (طبری، جامع؛ طبری، همانجا؛ قس ثعلبی، قصص الأنبياء، همانجا). او در تدبیر امور بنی اسرائیل با کالبن همکاری داشت و بعد از وی زمام امور را به دست گرفت (ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۲). پس از مرگ حزقیل، الیاس بر قوم بنی اسرائیل مبعوث شد (طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۴۶۱).

حزقیل را گروهی از یهودیان در سرزمین بابل کشتند (ابن جوزی، ج ۱ ص ۳۸۲). یاقوت حموی (ذیل «برملاحة») مدفن او را بر تلالاحه، منطقه‌ای در بابل نزدیک حله، دانسته (نیز - هروری، ص ۷۶) و همچنین در جاهای دیگر (ذیل «داوردان»، «دیر هزقل») نوشته است که اهالی داوردان در همان جایگاهی که با دعای حزقیل زنده شدند، دیری ساختند که به دیر هزقل معروف شد. این دیر، که بین بصره و عسکر مکرّم قرار دارد، همان جایی است که داستان مذکور در قرآن، در آن روی داده است. منابع جدید نیز مدفن وی را نزدیکی حله یا حوالی بغداد دانسته اند (سے د. جودائیکا، ذیل "Ezekiel, Ezekiel's tomb"؛ هاکس، همانجا).

در برخی منابع اسلامی (برای نمونه - ثعلبی، قصص الأنبياء، ص ۱۶۶؛ طبری، ذیل آیه)، در توضیح آیه ۲۸ سوره مؤمن (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ...)، از حزقیل دیگری یاد شده که ملقب به مؤمن آل فرعون است. پنا به گزارش ثعلبی (همانجا)، او نجار بود و به درخواست مادر موسی برای او صندوقی ساخت تا فرزندش را در آن بگذارد و به رودخانه بیندازد. وی مدت زیادی در خدمت فرعون بود، در حالی که ایمان خود را مخفی می کرد. پس از غلبه موسی بر ساحران، ایمانش را آشکار



بقعه حزقیل نبی

در باره ملت‌های بیگانه و اتحاد دوباره بنی اسرائیل است (در باره کتاب حزقیل - <دائرة المعارف دین>، همانجا؛ شولس، ص ۳۳۵، ۳۳۱). نام حزقیل صریحاً در قرآن نیامده است، اما مفسران مسلمان آیه ۲۴۳ سوره بقره را با وی مرتبط دانسته اند. در این آیه از قومی سخن گفته شده است که از ترس مرگ سرزمینشان را ترک کردند، سپس خدا آنها را می راند و دوباره زنده کرد. منابع تفسیری در توضیح این آیه اقوالی ذکر کرده اند، از جمله اینکه شمار بسیاری از بنی اسرائیل، اهل شهری به نام داوردان، از ترس طاعون، و به روایتی وبا، سرزمینشان را ترک کردند، اما خدا جان همه آنان را گرفت. حزقیل نبی که در حال عبور از کنار اجساد آنان بود، با دیدن استخوانهای پوسیده و پراکنده شان، از خدا خواست که آنان را زنده کند و به دعای حزقیل، خدا همه آنان را زنده کرد (ثعلبی، الکشف والبيان، ج ۲، ص ۲۰۲؛ زمخشری؛ طبری، ذیل آیه؛ برای آگاهی از اقوال دیگر مفسران در این باره - مقاتل بن سلیمان؛ طبری، جامع، ذیل آیه).

در تواریخ اسلامی نیز ماجرای این قوم، با اختلافاتی و گاه در نهایت اختصار، نقل شده است (برای نمونه - ابن قتیبہ، ص ۵۱؛ طبری، تاریخ، ج ۱، ص ۴۵۸-۴۵۷؛ مسعودی، ج ۱، ص ۵۹-۶۰؛ مقدسی، ج ۳، ص ۹۸). همچنین ثعلبی در قصص الانبياء (ص ۲۲۱-۲۲۳) اقوال مفسران و مورخان را در باره این ماجرا آورده است. به نظر می رسد برخی از قسمتهای این داستان در منابع تاریخی و تفسیری، از داستان رؤیای استخوانهای

سالكان را از پراكنده شدن در واديهاي غفلت باز می دارد (سـ) قشیری، ص ۱۳۸؛ روزبهان یقلى، ۱۳۶۰ ش، ص ۶۳۲؛ اسنوی، ج ۲، ص ۱۹۸). همچنین گفته شده كه حزن، اندوه و تأسف قلب برای چیزی است كه از دست رفته یا به دست آمدنش ناممكن است و در طریقت، حزن تأسف بنده برای از دست دادن كمالات و اسباب و مآذمات كمال است (عبدالرزاق كاشی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۵). در قرآن كریم، حزن و مشتقات آن ۴۲ بار به كار رفته است كه دو مضمون عمده را در آنها می توان تشخیص داد: آیاتی كه در آنها خدا به رسول خود صلی الله علیه و آله وسلم، كه به سبب تكذیب و انكار قوم دچار غم و اندوه شده، خطاب می كند كه غمگین مباش (برای نمونه سـ مائده: ۴۱؛ انعام: ۳۳؛ لقمان: ۲۳)؛ و آیاتی كه در آنها خدا به مؤمنان و دوستان خویش (اولیاء الله) وعده می دهد كه در دنیا و آخرت غم و اندوه را از دلهای آنان خواهد زدود (برای نمونه سـ بقره: ۶۲؛ مائده: ۶۹؛ یونس: ۶۲). همچنین خدا به رسول و مؤمنان توصیه کرده كه به سبب آنچه به دست نیامده یا از دست رفته است غمگین نباشند (برای نمونه سـ آل عمران: ۱۵۳؛ حجر: ۸۸). در قرآن در غالب موارد خوف و حزن در كنار هم آمده اند (برای نمونه سـ انعام: ۴۸؛ اعراف: ۳۵) و در همین سیاق است كه یك ویژگی اولیای خدا آن است كه خوف و حزن دنیوی ندارند (سـ یونس: ۶۲). این معنا را باید معنای مذموم حزن در قرآن دانست، اما در قرآن به معنای لطیف تر و مثبت حزن هم اشاره شده است: مؤمنانی كه اندوهشان از این بابت بود كه در جهاد در كنار پیامبر چیزی برای اتفاق نداشتند (سـ توبه: ۹۲). در روایات و احادیث نیز اشاراتی به معنای مثبت حزن آمده است (برای نمونه سـ حزن عاملی، ج ۷، ص ۱۷۶؛ مجلسی، ج ۷۴، ص ۷۹). همچنان كه گفتار حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه (خطبه ۱۹۳) كه پارسایان با خواندن قرآن دلهای خود را مسحور می كنند، در درجات حزن نزد عرفا بازتاب یافته است (سـ ادامه مقاله).

به تبع قرآن و حدیث، در اندیشه اسلامی نیز دو جنبه کلی برای حزن می توان در نظر گرفت: یكی جنبه مثبت، كه در تعالی روح و طی مراحل سیروسلوك نقش مهمی ایفا می كند و موجب تسریع در گذراندن آن مراحل می شود و دیگری جنبه منفی، كه حاصل دل بستگی به امور ناپایدار و تعلق خاطر به دنیا و غفلت از خداست.

در نظامهای اخلاقی فیلسوفانی همچون كندی و ابن مسكویه و خواجه نصیرالدین طوسی، بیشتر درباره معنای مذموم حزن بحث شده است. آنان حزن را جزو امراض نفسانی به شمار آورده و آن را ناشی از حرص و دل بستگی به خواسته ها و امور دنیوی دانسته و بر این اساسی كوشیده اند راه علاج آن را عرضه كنند (مكویه، ص ۱۸۰-۱۸۳؛ نصیرالدین طوسی، ص ۱۹۳، ۱۹۶-).

كرد و همراه آنان، به دستور فرعون، به قتل رسید. بر اساس حدیث نبوی، حزقیل، حبیب نجار^۵، مؤمن آل یس و حضرت علی علیه السلام کسانی اند كه حتی لحظه ای به خدا كافر نشدند (سـ ثعلبی، قصص الانبیاء، ص ۱۶۶، ۳۶۶؛ طبرسی، ذیل یس: ۲۶).

منابع: علاوه بر قرآن و كتاب مقدس. عهد عتیق: ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن خلدون: ابن قتیبه، المعارف، چاپ ثروت عكاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ احمدین محمد ثعلبی، قصص الانبیاء، المسمی عرائس المجالس، بیروت: المكتبة الشفائیة، [ی.تا.]، همو، الكشف و البیان، السمرقوت تفسیر الثعلبی، چاپ علی عاشور، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ حمدالله ستوفی، تاریخ گزیده؛ زمخشری، سامرانی، شولنس، عهد عتیق سخن می گوید، ترجمه مهرداد فاتحی، [ی.تا.]؛ شورای کلیسای جماعت ربانی، آموزشگاه كتاب مقدس، [ی.تا.]؛ طبرسی، طبری، تاریخ (بیروت)؛ همو، جامع مسعودی، سربرج (بیروت)؛ مقاتلین سلیمان، تفسیر مقاتلین سلیمان، چاپ عبدالله محمود شحاته، قاهره ۱۹۷۹-۱۹۸۹؛ مطهرین طاهر مقدس، كتاب البدء و التاریخ، چاپ كلان هوار، پاریس ۱۸۹۹-۱۹۱۹، چاپ البت تهران ۱۹۶۲؛ جیمز هاکس، قاموس كتاب مقدس، بیروت ۱۹۲۸، چاپ انست تهران ۱۳۴۹ ش؛ علی بن ابی بكر هروی، كتاب الاسرار الی معرفة الزیارات، چاپ زاتین سوردل، -نومین، دمشق ۱۹۵۳؛ هنری ملی، راهنمای كتاب مقدس، ترجمه جسیكا بلباخیان، سابرینا بدلین، و اداره عیسی، بیک، هلند ۲۰۰۰؛ یاقوت حموی؛

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Ezekiel, Ezekiel in the Aggadah" (by Moses Aberbuch), "Ezekiel, Ezekiel's tomb" (by Abraham Ben-Yaacob); Ez², s.v. "Hizkiel" (by J. Eisenberg-[G. Vajda]); Encyclopaedia of the Qur'an, ed. Jane Dammen Mc Auliffe, Leiden: Brill, 2001- , s.v. "Ezekiel" (by Roberto Tottoli); The Encyclopedia of religion, ed. Mircea Eliade, New York 1987, s.v. "Ezekiel" (by Moshe Greenberg); The International standard Bible encyclopedia, ed. Geoffrey W. Bromiley, Michigan: William B. Eerdmans, 1979-1988, s.v. "Ezekiel.I: Prophet's name" (by W. H. Brownlee).

/پشمعلی قنبری /

حزن، اصطلاحی در تصوف و عرفان، به معنای اندوهی كه در سلوك برای سالك پیش می آید. حُزْن و حَزَن در لغت به معنای زمین سخت و ناهموار و نیز به معنای سختی و خشونت است كه در نفس پدید می آید و به این اعتبار به معنای هم و غم و اندوه شدیدی است (سـ راغب اصفهانی: این منظور؛ طریحی، ذیل واژه) كه بر اثر وقوع امری ناخوشایند یا فقدان و از دست رفتن امری مطلوب و خوشایند حاصل می شود (جرجانی، ص ۱۰۰). در اصطلاح عرفای مسلمان، حزن حالت قبضی است كه قلب^۶

(۲۰۰)، اما در اخلاق عرفانی، حزن اهمیت و شأن سلوکی دارد و چنان‌که در مصباح‌الشریعة (ص ۱۸۷) آمده، از نشانه‌های اهل معرفت و حاصل کثرت واردات غیبی بر ضمیر عارفان است. تقسیم‌بندی حزن به ممدوح و مذموم، که می‌تواند نسبت حزن را در اخلاق عرفانی با حزن در اخلاق فلسفی روشن کند. در نوشته‌های عرفانی به صراحت آمده است. از سَری سَقَطی (متوفی ۲۵۷) نقل است که حزن دنیا مذموم و حزن آخرت (ناظر به امور اخروی) ممدوح است (عشیری، ص ۱۳۹). استوی (ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹) نیز حزن را به حرام و مندوب (مستحب) تقسیم کرده است. حزن حرام حاصل تأسف بر از دست دادن امور دنیوی است، همان‌طور که خدا از آن نهی کرده است: «لَکِنَّیلا تَأْسُوا عَلٰی مَا فَاتَکُم» (تا بر آنچه از دستتان می‌رود اندوهگین مباشید. حدید: ۲۳). اما حزن مستحب تأسف به سبب کوتاهی در انجام دادن اعمال صالح و تأسف بر زمان از دست رفته است. به این ترتیب عموم عرفا حزن متعلق به آخرت را ممدوح و حزن متعلق به دنیا را مذموم دانسته‌اند. در این میان، ابوعثمان حیری* (متوفی ۲۹۸) حزن را به هر وجهی که باشد فضیلت دانسته است، تنها به شرط آنکه موجب معصیت نشود (عشیری، همانجا؛ عطار، ص ۱۴۸؛ استوی، ج ۲، ص ۱۹۸). عشیری (ص ۱۲۸-۱۴۰، ۲۷۵-۲۷۶) حزن را جزو اولین مقامات یا مدارج اهل سلوک آورده است. وی (ص ۱۳۸) حسدیش از پیامبر اکرم روایت کرده که طبق آن، حزن از ناگواریهایی است که زمینه بخشش گناهان بنده مؤمن را فراهم می‌آورد. روایت شده که خود پیامبر نیز همواره در حالت حزن و تفکر بوده است (همانجا؛ نخشبی، ص ۱۱۹-۱۲۰). همچنین روایت است که خدا قلب حزین را دوست دارد (عشیری، همانجا). شاید به همین دلیل است که در طی طریق خدا، سالکی محزون چالاک‌تر از سالک فاقد حزن است (عشیری، ص ۱۱۹) و نزدیک‌ترین کس به خدا در روز قیامت کسی است که حزنش طولانی باشد (نخشبی، همانجا). تفاسیر عرفانی عموماً حزن در قرآن را ذیل مفهوم ستر و تجلی* معنا کرده‌اند. به این ترتیب که حزن و اندوه حاصل محجوب شدن بنده و استتار خداست، همچنان‌که شادی و سرور نتیجه تجلی و آشکار شدن حق است (عشیری، ص ۱۴۲). ذیل آل‌عمران: ۱۳۹؛ روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ذیل توبه: ۴۰. خوف و حزن، که در بیشتر موارد در قرآن کنار هم آمده‌اند، همراه با مفاهیم متقابلشان، یعنی رجا و سرور، دو زوج مفهومی را تشکیل می‌دهند که در سلوک الی‌الله جایگاه مهمی دارند (عشیری، ص ۱۴۰). خوف و رجا*. خوف و حزن از صفات نفس‌اند که در سفر سالک از مرتبه نفس به مرتبه قلب، خوف به خشیت* و حزن به درد و اشتیاق بدل می‌گردد. بر این اساس می‌توان گفت حزن از

لوازم ایمان است (سلطانعلیشاه، ذیل بقره: ۳۸، انعام: ۲۸). بر اساس آنچه گفته شد، عارفان مضمون عبارت قرآنی «فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون» را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که حزن مؤمنان در دنیا به سبب مفارقت و دوری از خداست اما در آخرت به سبب برخورداری از نعمت وصال، حزن و اندوهی ندارند. همچنین گفته شده است که مؤمنان به سبب ایمانشان، در دنیا خوفی و در آخرت حزنی ندارند (عشیری، ص ۱۴۲). ذیل زخرف: ۶۸؛ روزبهان بقلی، ۱۳۱۵، ذیل اعراف: ۳۵).

پیوند حزن و خوف در قرآن، در سخنان عرفا به نحوه‌ای از ملازمت مفهومی بسط یافته است، چنان‌که انصاری در منازل السائرین (ص ۲۵-۲۶) ابواب حزن و خوف را کنار هم آورده است. همچنین گفته شده حزن از لوازم و مراحل مقام خائفان است (قریشی، ص ۵۵۰). خوف و حزن از این‌رو که هر دو تألم باطنی‌اند مشترک‌اند، اما تفاوتشان در آن است که حزن به آنچه گذشته است و خوف به امر آینده، اعم از عقوبت یا هیبت جلال خدا، تعلق می‌گیرد (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۰۶). افزون بر رابطه خوف و حزن، در اقوال عارفان میان حزن و عقل یا تفکر نیز رابطه مثبتی وجود دارد، به این معنا که حزن از نشانه‌های عقل است (عشیری، ص ۱۳۸، ۱۴۰؛ نخشبی، ص ۱۱۹-۱۲۰).

حزن سه مرتبه دارد: مرتبه اول، حزن عامه است که سبب آن کوتاهی در طاعات و افتادن به دام معاصی و گذراندن اوقات به بطلات است. مرتبه دوم، حزن می‌بدان و متوسطان است و سببش تفرقه ایشان است که در پی جمعیت یا حق‌اند (عشیری، ص ۱۱۹-۱۲۰). تفرقه*، مرتبه سوم متعلق به خواص است هرچند خواص دچار حزن نمی‌گردند (برای ایشان اهل جمعیت و وجدان (یافتن حق)‌اند، حال آنکه حزن به تفرقه و فقدان بازمی‌گردد. بر این اساس خواص نه برای خویش بلکه برای دیگران محزون می‌شوند یا اینکه خود را به حزن وادار می‌کنند (تحزن) یا، به سبب ترک اولی، در غلبه احوال دچار حزن می‌شوند که این خود از مواجید اهل تلوین است (انصاری، همانجا؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۰۱-۱۰۵؛ همو، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۵؛ نیز به تلوین و تمکین*).

برخی از نشانه‌های حزن عبارت‌اند از: خوراک اندک (عشیری، ص ۱۳۹)، خواب کم (عشیری، ص ۱۴۰)، سخن مختصر، غربت و تنهایی، تفکر در گناهان گذشته، کم‌توجهی به امور دنیوی، و ترس از حضور در پیشگاه خدا بدون زاد سفر اخروی (استوی، ج ۲، ص ۱۹۹). از ابوعثمان حیری نیز نقل است که اندوهگین کسی است که از اندوه پروایی ندارد (عشیری، ص ۱۴۰). عطار، ص ۴۸۰).

در مکتوبات عرفانی اشاراتی هست که نشان می‌دهد حزن اهل سلوک کیفیت خاصی دارد که آن را از اندوه متعارف متمایز

می‌سازد. در مصباح‌الشریعة (ص ۱۸۷) آمده که ظاهر معزون قبض و گرفتگی است، اما باطنش بسط و گشادگی. سالک معزون در میان مردم مانند پیماران می‌زید، اما زیستنش با خدا در انس و قربت است. همچنین گفته شده که عاقبت‌گریه و حزن سالکان، خنده و طرب است و خود این حزن بهانه‌ای است که به وسطه آن خدا یاری و رحمتش را بر بنده نازل می‌کند (ص ۱۲۰).
مولوی، ج ۱، دفتر ۱، ابیات ۸۱۷-۸۱۹؛ نخشبی، ص ۱۲۰.
گذشته از احوال اندوهگین، که در وصف بیشتر عرفا می‌توان یافت، برخی از ایشان به حزن و اندوه شهره بوده‌اند که از آن جمله‌اند: حسن بصری*، که به روایت عطار (ص ۴۷-۴۸)، هیچ‌کس لب او را خندان ندید مگر به هنگام جان دادن که لطافتی از سوی خدا دیده بود (نیز به قشیری، ص ۱۴۰)؛ فضل‌بن عیاض* (متوفی ۱۸۷)، که چندان حزین بود که وقتی از دنیا رفت گفتند: اندوه از زمین رفت (به قشیری، همانجا؛ عطار، ص ۱۰۰، ۱۱۰)؛ و سُرّی سَقَطی*، که می‌گفت دوست داشتم اندوه تمام خلق را بر من می‌افکندند (قشیری، همانجا). اما شاید شاخص‌ترین کس در حزن، ابوالحسن خرقانی* (متوفی ۴۲۵) بوده که همواره در حال قبض بود و عطار (ص ۶۶۱) از او با لقب «بحر اندوه» یاد کرده است. از این حیث، وی نقطه مقابل ابوسعید ابوالخیر* (متوفی ۴۴۰) بود که حال غالبش بسط بود (به قبض و بسط*). از مضامین مهم حکایاتی که از ملاقات این دو نقل شده، همین حزن ابوالحسن و شادی ابوسعید است (به محمدبن متّوّر، بخش ۱، ص ۱۱۴۴؛ عطار، ص ۶۶۶، نیز به ص ۷۰۴، ۷۰۹).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌متّوّر؛ محمدبن حسن استوی، حیات‌القلوب فی کیفیة الوصول الی‌المحبوب، در هاشم ابوطالب مکی، کتاب قوت‌القلوب فی معاملة‌المحبوب و وصف طریق‌المريد الی‌مقام‌التوحيد، ج ۲، قاهره ۱۳۱۰، چاپ افست بیروت [بی‌تا]؛ عبداللّٰه بن محمد انصاری، کتاب منازل‌الساکنین، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ علی‌بن محمد جرجانی، التمریفات، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ حرّعاملی؛ حسین‌بن محمد واغب اصفهانی، المفردات فی غریب‌القرآن، چاپ محمد سیدکیانی، تهران [؟ ۱۳۳۲ ش]؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، چاپ هانری کربن، تهران ۱۳۶۰ ش؛ همو، صرائف‌البیان فی حقایق‌القرآن، چاپ سنگی [لکهنو ۱۳۶۵]؛ سلطان‌محمد بن حیدر سلطنت‌میشاه، بیان‌السادة فی مقامات‌العبادة، تهران ۱۳۴۴ ش؛ محمدبن حسین سلمی، حقائق‌التفسیر: تفسیرالقرآن‌العزیز، چاپ سیدعمران، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ همو، طبقات‌الصوفیة، چاپ نورالدین شریب، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ فخرالدین بن محمد طریخی، مجمع‌البخیرین، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالرزاق کاشی، شرح منازل‌الساکنین، چاپ محسن بیدارفر، قم ۱۳۷۲ ش؛ همو، لطائف‌الاعلام فی اشارات‌اهل‌الاولیاء، چاپ مجید حادی‌زاده، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدبن ابراهیم عصار، تفکره‌الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی‌بن ابی‌طالب(ع)، امام‌اول، نسخ‌البلاغه، چاپ صبحی صالح، قاهره

حُزْنی اصفهانی، تقی‌الدین محمد، از شعرای اصفهانی مکتب‌وقیع* در قرن دهم. تاریخ تولد وی مشخص نیست. امین احمد رازی (ج ۲، ص ۹۶۶) نام وی را تقی‌الدین مجد ذکر کرده و عبدالرشید (ص ۱۱۸) او را حرمان اصفهانی نامیده است. آذر بیگدلی (بخش ۳، ص ۹۴۰) به جای حرفی اصفهانی، به اشتباه حُزنی را خواهرزاده ملا نیکی (متوفی ۱۰۰۰، سراینده زبدة‌الافکار) دانسته و برخی از اشعار حرفی را هم با آنکه تخلص آشکار است، به حُزنی نسبت داده است.

حُزنی از شاعران زمان شاه طهماسب اول (حک: ۹۳۰-۹۸۴) بود و بخشی از سلطنت شاه‌عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸) را نیز درک کرد. او از شاگردان برجسته میرزا مخدوم‌بن میرمیران حسینی صفاهانی بود (اوحدی بلیانی، گ ۱۶۵؛ واله داغستانی، ج ۱، ص ۵۷۵). به گفته انصاری‌کازرونی (ص ۶۸) حُزنی در ۸۷۰ در شیراز به کسب علم و شاعری پرداخت که ظاهراً تاریخ آن درست نیست.

حُزنی در بیشتر علوم، سرآمد علمای زمان خود بود (اوحدی بلیانی؛ امین احمد رازی، همانجاها). صنایع، فنون و ظرایف شعری را به خوبی می‌شناخت و درباره شعرای پیش از خود اطلاعات فراوانی داشت (عقّامی، ج ۱، ص ۱۷۲؛ اسکندر منشی، ج ۱، ص ۱۸۶). ادیبان و فضلاء آن دوره به وی اقبال فراوانی داشتند و برای حل مشکلات ادبی خویش به وی مراجعه می‌کردند (اوحدی بلیانی، همانجا؛ تقی‌الدین کاشی، ج ۱، ص ۲۲۴). وی با بسیاری از شاعران حوزه عراق عجم مشاعر و مناظره داشت و آنان رباعیها و غزلهای وی را ستایش می‌کردند (به انصاری‌کازرونی، تعلیقات قریب، ص ۳۶۲). ملاحاتی

قندهاری از معاشران مشهور او بود (قاطعی هروی، ص ۷۵).
 بنابر برخی منابع، حزنی شخصیتی متناقض داشت و گاه زاهد و گاه لابلای بود (صادقی افشار، ص ۱۶۲؛ اسکندر منشی، همانجا). نقل است که وی مجذوب پسری حلوا فروش شد، به طوری که بیشتر اوقاتش را با او می‌گذراند. به علاوه، او عطایای حکام و سلاطین را نامتعارف خرج می‌کرد و به همین علت، هنگامی که از سفر قزوین - که مدتی در آنجا ساکن شده بود - به اصفهان بازمی‌گشت، مالی در اختیار نداشت تا زمستان را بگذراند و سرانجام در ۹۸۷ به سبب تنگدستی راهی هند شد و در لاهور یا در موضع رسول از اعمال پنجاب درگذشت (بداؤنی، ج ۱، ص ۱۷۲؛ امین احمد رازی؛ اوحدی بلیانی، همانجاها؛ تقی الدین کاشی، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵).
 ظاهراً نظر تقی الدین کاشی (ج ۱، ص ۲۲۵) مبنی بر اینکه حزنی در ۹۸۹ به خدمت محمدقلی قطبشاه، از شاهان سلسله قطب شاهیه، رسیده، یا در زمان فترات هرات ملازم اکبرشاه بوده (صدیق حسن خان، ص ۱۲۳)، نادرست است.
 از حزنی دیوانی برجای نمانده، اما اشعاری پراکنده به شیوه شاعران مکتب وقوع، در تذکرها از او نقل شده است (مثلاً - صادق افشار، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ واله داغستانی، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶).

منابع: لطفعلی بن آقاخان آذربیکلی، آشکده آذر، چاپ حسن سادات ناصری، تهران ۱۳۳۶-۱۳۳۷ ش؛ اسکندر منشی، امین احمد رازی، تذکرة هفت اقلیم، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ ش؛ ابوالقاسم ابنی حامد اشعاری کازرونی، مرقوم پنجم کتاب سلم السموات؛ در شرح احوال شعرا و چکامه‌سرایان و دانشمندان، چاپ یحیی قریب، تهران ۱۳۴۰ ش؛ تقی الدین محمد بن محمد اوحدی بلیانی، عرفات العاشقین، نسخه عکسی از نسخه خطی کتابخانه ملک، ش ۵۳۲۴؛ عبدالقادر بن ملوک شاه بداؤنی، منتخب التواریخ، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق ه، سبحاتی، تهران ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛ محمد بن علی تقی الدین کاشی، خلاصة الاشعار و زیادة الافکار، نسخه خطی کتابخانه (شماره ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۳۳۴؛ صادق صادق‌الشاره، تذکرة مجمع الخواص، ترجمه عبدالرسول خیابور، تبریز ۱۳۲۷ ش؛ صدیق حسن خان، شمع انجمن، چاپ سنگی بهبهان ۱۲۹۳؛ عبدالرشید، تذکرة شعرای پنجاب، لاهور ۱۹۸۱؛ ابوالفضل بن مبارک غلامی، آئین اکبری، چاپ سنگی لکهنو ۱۸۸۲-۱۸۹۳؛ قاطعی هروی، تذکرة مجمع الشعرای جهانگیر شاهی، چاپ محمد سلیم اختر، کراچی ۱۹۷۹؛ علیقلی بن محمدعلی واله داغستانی، تذکرة ریاض الشعراء، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران ۱۳۸۴ ش.

/ منیوه ظفرآبادی /

حزیران، یکی از ماههای سال در گاه‌شماریهای رایج در بین‌النهرین، شام و آسیای صغیر. واژه حزیران صورت دگرگون شده واژه مصری باستان اوزیریس (الهه و اسطوره مصری، مسعدلی آدونیس یونانی) است (خولسون^۱؛ ج ۱، ص ۱۹۶، یادداشت ۲۰۲؛ برای آگاهی بیشتر درباره اوزیریس - فریزر^۲، بخش ۴، ج ۲، ص ۲۳۳) که در طول زمان به حزیران بدل شده است (برای گزارشی از تحول واژه و ریشه آن - سنفای^۳ و اشترن^۴، ص ۱۷۹-۱۸۰). واژه حزیران در متون عربی به صورت حیران (همان، ص ۱۹) و در متون یونانی به صورت Eziar (همان، ص ۲۱) آمده، اما شایع‌ترین صورت تلفظی واژه، حزیران است که بارها در متون سریانی و متون دینی صابی به زبان سریانی ذکر شده است (برای آگاهی از نحوه تلفظ و شکل واژه در خط سریانی - سنخله، ص ۱۷۸؛ مشکور، ج ۱، ص ۱۷۷؛ نعمان، ص ۱۸۲؛ برای آگاهی از تلفظ واژه در متون صابی - داور^۵ و مانوخ^۶، ص ۱۱۸). صورتهای دیگر این واژه (از جمله Eziar - گینزل^۷، ج ۱، ص ۱۱۷؛ سنفای و اشترن، ص ۱۸۰)، شکل‌های میانه‌ی واژه از تحول آن از اوزیریس تا حزیران به شمار می‌آیند. در این میان، برخی آن را از آرامی «خزرا» به معنای گندم (به اسدی، ذیل ماده) و نیز از اکدی به معنای دووگر (حتی^۸، ج ۲، ص ۱۷۳؛ پائویس^۹) دانسته‌اند، که این ریشه‌شناسی و معانی عامیانه فاقد ارزش‌اند. این تفسیر واژگانی، به احتمال بسیار، به سبب قرار گرفتن ماه حزیران در فصل تابستان در گاه‌شماری سریانی و به هنگام دروی محصول وضع شده است. تلفظ این واژه به صورت خزیران فقط به ترکها (۲) نسبت داده شده (به اسدی، همانجا)، اگر چه در متون دوره عثمانی و ترکیه فعلی نیز نام این ماه به صورت خزیران ضبط شده است (برای آگاهی از تلفظ آن در زبان ترکی - اونات^{۱۰}، ص ۱۰۸-۱۰۹).

طول ماه حزیران در گاه‌شماریهای گوناگون (به ادامه مقاله)، همواره سی روز بوده است (به یحیی بن ابی منصور، ص ۱۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۹۲۳، ص ۱۶۰؛ قطان مروزی، ص ۲۳۴). این ماه، به همراه دیگر ماههای سریانی، در ایران و بین‌النهرین و شام و شمال آفریقا و حتی اندلس (به ادامه مقاله) و در گونه‌های مختلفی از گاه‌شماریها (که مبدأ و طول سال و نحوه اعمال کیسه در آنها متفاوت بوده) به کار می‌رفته و این موضوع سبب بروز اشتباهاتی در شناسایی نوع این گاه‌شماریها شده است (به ادامه مقاله). شایع‌ترین نوع گاه‌شماریها، گاه‌شماری سلوکی است که از ماه تشری/تشرین^{۱۱} اول آغاز می‌شده و حزیران ماه

1. Chwolson

2. Frazer

3. Benfey

4. Stern

5. Drower

6. Macuch

7. Ginzler

8. Philip Khuri Hitti

9. Ussat

آن بود. در این گاه‌شماری، سال از ینیر (ژانویه) آغاز می‌شد و حزیران، برابر سریانی ماو یونیه (ژوئن) و ماه ششم سال بود (قرطبی^۱، ص ۹۳؛ نیز - تقویم^۲، بخش ۵: قسمت د).

یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخی که در ماه حزیران رخ داده کیسه‌ای است که به دستور معتضد عباسی (حک: ۲۷۹-۲۸۹) برای تصحیح درگاه‌شماری و تطبیق آن با فصول سال، اعمال شد و به تأسیس گاه‌شماری خراجی در ایران انجامید (عبداللهی، ص ۲۸۲-۲۸۶، ۲۹۲). پناه روایتی متعدد تاریخی (از جمله - قزوینی، ص ۷۶-۷۷؛ صفدی، ج ۱، ص ۱۴-۱۵؛ ابن‌کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۷۶)، به دستور معتضد، نوروز در سال ۲۸۲ به روز یازدهم حزیران منتقل شد. این تصحیح نیازمند اعمال شصت روز کیسه در این سال بود (صفدی، ج ۱، ص ۱۴؛ نیز - عبداللهی، ص ۲۹۲). این تصحیح، براساس گاه‌شماری سلوکی (که با نامه‌های گوناگونی در سرزمینهای اسلامی رواج داشت - تقویم^۳، بخش ۷) محاسبه و اعمال شده، اما در منابع، به ذکر نام ماه بسته شده است (برای نمونه - قزوینی؛ صفدی؛ ابن‌کثیر، همانجاها). براساس همین محاسبه، روشن می‌شود منابعی که حزیران را یک ماه «تابستانی» می‌دانند (از جمله - ابن‌درد، ج ۱، ص ۲۸۵، ذیل «بحن»؛ ابن‌منظور، ذیل «قبظ»)، ناظر بر استفاده از حزیران در همین گاه‌شماری‌اند. در ادب فارسی نیز از حزیران به عنوان یک ماه تابستانی و همراه با گرمای شدید یاد شده است (از جمله - ناصرخسرو، ص ۴۴۱، بیت ۱۲؛ مسعود سعدسلیمان، ص ۳۲۱، بیت ۱۷؛ سیف فرغانی، ج ۱، ص ۱۶، بیت ۵).

طولانی‌ترین روز سال (به عربی نُحْب) در این ماه قرار گرفته است (قرطبی، ص ۹۹؛ ابن‌درد، همانجا).

تعدادی از روزه‌ها و ایام مهم مذهبی مسیحی در ماه حزیران قرار داشته است (ع - ابوریحان بیرونی، ۱۲۷۳-۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۲؛ نیز - قرطبی، ص ۹۳-۱۰۳). همانند بسیاری از ماهها و ایام سال درگاه‌شماریهای گوناگون، ماه حزیران نیز در نزد اقوام مختلف، احکام نجومی و آداب و شعائر ویژه‌ای داشته است. صابنان برای ماه حزیران از نظر احکام نجومی، اهمیت ویژه‌ای قائل بودند (برای گزارشی از ویژگیهای احکام نجومی این ماه از نظر صابنان - «کتاب منطقة البروج»^۴، ص ۱۶۴، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹-۱۸۰، ۱۸۲-۱۹۰؛ برای گزارشی کلی از آداب ویژه این ماه از دید صابنان - ابن‌درد، ص ۲۸۷). به نوشته قرطبی (ص ۱۰۳-۱۰۵)، مسیحیان اسپانیایی نیز برای این ماه از نظر احکام نجومی، چگونگی اوضاع کشتزارها، میوه‌ها و محصولات کشاورزی احکام ویژه‌ای قائل بودند. امروزه نیز

نهم آن بوده است (برای آگاهی از نام ماههای سال در این گاه‌شماری - تقویم^۵، جدول ۱). این همان گاه‌شماری است که نطنز مروزی (همانجا) و ابوریحان بیرونی (۱۲۷۳-۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۱) از آن با عنوان سریانی یاد کرده‌اند. از دیگر سو، در گاه‌شماریهای شمسی در دوره رومی یا مبدأ اغسطس (آگوستوس، نخستین امپراتور روم)، دیوقلطیانوس (یا دیوقلطیانی = دیوکلتیانوس، امپراتور روم در ۲۸۴ میلادی) و انطینس (آنتونیوس، امپراتور روم) نیز، که در آنها نام ماههای سریانی به کار می‌رفته، سال از ماه کانون آخر آغاز می‌شده و در نتیجه ماه حزیران ششمین ماه سال بوده است (ع - یعقوبی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۴۱). ابن‌دردیم (ص ۲۸۶-۲۸۹) و ابوریحان بیرونی (۱۹۲۳، ص ۳۱۸) از نوعی گاه‌شماری صابنان یاد کرده‌اند که در آن از نام ماههای سریانی استفاده می‌شده و سال در این گاه‌شماری احتمالاً از ماه نisan آغاز می‌شده است (ع - ابن‌دردیم، ص ۱۳۸۷؛ قس ابوریحان بیرونی، همانجا، که آغاز سال را از کانون آخر می‌دانند). بنابراین، حزیران سومین ماه سال به شمار می‌آمده است (به علت رواج هم‌زمان چندگونه گاه‌شماری با نام ماههای سریانی، به هنگام استفاده از این گاه‌شماری، ترتیب نام ماهها در این گاه‌شماریها به صورتهای گوناگون ضبط شده است - ابوریحان بیرونی، همانجا؛ در ترتیبی که گینزل (همانجا) و سنفای و اشترن (ص ۱۹) از ماههای سریانی ذکر کرده‌اند، سال از ماه نisan آغاز شده و حزیران سومین ماو سال است). ظاهراً این ترتیب، به سبب سیطره ترتیب ماهها در گاه‌شماری یهودی (که در آن سال از ماه نisan آغاز می‌گردد) بر گاه‌شماریهای سریانی و صابنان پدید آمده است. در گاه‌شماری امروزی رایج در کشور ترکیه، حزیران ششمین ماه سال است (ع - اونات، همانجا؛ نیز - تقویم^۶، جدول ۹)، زیرا پایه این گاه‌شماری بر گاه‌شماری سریانی - مقدونی (که در دوره‌ای طولانی در آسیای صغیر رواج داشته) گذاشته شده است (برای آگاهی از ترتیب ماههای سال در گاه‌شماری سریانی - مقدونی، از جمله - مسعودی، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۴۲). براساس همین چندگونگی، چنانچه در بررسی یکی از گاه‌شماریها یا اسناد تاریخ‌دار، نام ماه بدون ذکر دیگر ارکان گاه‌شماری آمده باشد، عملاً شناسایی نوع گاه‌شماری غیرممکن خواهد بود.

در قرن پنجم نوعی گاه‌شماری در اندلس، با نام گاه‌شماری نَرطَبه، وضع شد که ضمن اخذ ویژگیهایی از گاه‌شماریهای عرب جاهلی و ایرانی و میلادی، نام ماههای گاه‌شماری سریانی نیز در

d'une traduction, française annotée par Ch. Pellat, Leiden 1961; Faik Reşit Unat, *Hicri tarihleri, Milâdi tarihe, çevirme kılavuzu*, Ankara 1974.

/ فرید قاسملو /

حزین الدیلی، شاعر هجوگری دورهٔ اموی، نام وی عمرو بن عبید / عبید و کنیه اش ابوالحکم و با لقب خود، حزین، معروف بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ آمدی، ص ۸۸؛ بکری، ج ۳، ص ۴۷). ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، به نقل از عمر بن شُبَّه (متوفی ۲۶۲)، نام او را حزین بن سلیمان آورده است. وی به قبیلهٔ کِنانه متبص و از این رو، به حزین کنانی نیز شناخته شده است (همانجا؛ قالی، ص ۱۰۰؛ آمدی، همانجا). حزین در بیتی به اعتقاد خود، که به رُعاة الشمس (افراد مستمکن) معروف بودند، اشاره کرده است (ابوالفرج اصفهانی؛ آمدی، همانجا).

از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست. وی در حجاز می زیست و تا زمان مرگ از آنجا بیرون نرفت (ابوالفرج اصفهانی؛ بکری، همانجا) اما با استناد به اشعارش، همراه ولید بن اسوی، از جمله عبدالعزیز بن مروان (متوفی ۸۵) و عبدالله بن عبدالملک بن مروان (متوفی ۱۳۲)، به سفر می رفته است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ آمدی، همانجا؛ نیز سه فروغ، ج ۱، ص ۶۳۲). محققان متأخر او را ساکن مکه و مدینه خوانده اند (برای نمونه به بلاشر، ج ۳، ص ۵۹۹-۶۰۰؛ فروغ، همانجا؛ سزگین، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۷۹). از جزئیات زندگی حزین اطلاعی در دست نیست، جز آنکه شراب خوار بود چنان که باعث فضاحت می شد و بدین دلیل حدّ بر او جاری شد و مدتی نیز زندانی گردید (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۳۰-۳۳۲).

بلاشر (همانجا) و سزگین (همانجا) او را متوفای سالهای پایانی قرن اول هجری دانسته اند و فروغ (ج ۱، ص ۶۳۳-۶۳۴) مرگ او را بین سالهای ۱۰۰ تا ۱۱۰ تخمین زده است.

حزین شاعری توانا اما بد زبان و هجوگو بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳-۳۲۴؛ آمدی؛ بکری، همانجا). در بعضی منابع آمده است که خلفا را مدح نمی کرد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ بکری، همانجا)، اگرچه اشعاری از او در مدح عبدالله بن عبدالملک بن مروان، عبدالعزیز بن مروان و محمد بن مروان آورده اند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۵-۳۲۸-۳۲۹ و آمدی، همانجا) و چنانچه کسی را مدح

اهالی لبنان به این ماده اهمیت خاصی می دهند و درخصوص آن اعتقادات خاصی دارند (برای گزارشش در این باره به خاطر، ص ۴۵۹-۴۶۳).

منابع: ابن درید، کتاب جمهرة اللغة، چاپ رمزی منیر بعلبکی، بیروت ۱۹۸۷-۱۹۸۸؛ ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۶، چاپ احمد ابوملحم و دیکران، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷، ابن مقفّر، ابن ندیم (تبریز)؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة من القرون الخالیة، چاپ ادوارد زاکو، لایپزیک ۱۹۲۳؛ همو، کتاب التفهیم لآوائل صناعة التنجیم، چاپ جلال الدین همائی، تهران ۱۳۶۲؛ همو، کتاب القانون المسعودی، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۳-۱۳۷۵/۱۹۵۲-۱۹۵۶؛ محمد خیرالدین اسدی، موسوعة حلب المقارنة، چاپ محمد کمال، حلب ۱۹۸۴-۱۹۸۸؛ فیلیپ خوری حتی، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، ج ۲، ترجمه کمال یازجی، بیروت ۱۹۵۹؛ احمد خاطر، الاثقال و الاساطیر اللبانیة المتحصّة باشهر السنة الشمسیة: «حزیران»، المشرق، سال ۳۱ (حزیران ۱۹۲۳)؛ محمد سیف فرغانی، دیوان، چاپ ذبیح الله صفاء، تهران ۱۳۴۱-۱۳۴۴؛ صغدی؛ رضا عبداللّهی، تاریخ تاریخ در ایران، تهران ۱۳۴۶؛ زکریا بن محمد قزوینی، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، بیروت؛ دارالشرق العربی، [بی تا]، حزین علی قطان مروزی، گیهان شناخت، چاپ عکسی از نسخه خطی کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ محمود مرعشی، قم ۱۳۷۹؛ همو، سعد سلمان، دیوان، چاپ غلامرضا رشید یاسمی، تهران ۱۳۶۲؛ همو، مروج (بیروت)؛ محمدجواد مشکور، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران ۱۳۵۷؛ ناصر خسرو، دیوان، چاپ مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران ۱۳۵۳؛ روائیل نسله، غرائب اللغة العربیة، بیروت ۱۹۶۰؛ میثاقیل نعمان، الرجز فی اللغة السریانیة [محمّد] ۱۹۹۰-۱۹۹۱، میخائیل لیبی منصور، الزیج المأمونی المستحسن، چاپ عکسی از نسخه خطی کتابخانه اسکوریال، چاپ فؤاد سزگین، لواتکتورت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ یعقوبی، تاریخ

Theodor Benfey and Moritz A. Stern, *Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker insbesondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer*, Berlin 1836; *The Book of the Zodiac=Sfar Matwašia*, tr. E.S. Drower, London: The Royal Asiatic Society, 1949; Danil Abramovich Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, vol.1, St. Petersburg 1856; Ethel Stefana Drower and Rudolf Macuch, *A Mandaic dictionary*, Oxford 1963; James George Frazer, *The golden bough: a study in magic and religion*, London 1990, Freidrich Kart Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Leipzig 1906-1916; 'Arīb. Sa'd Kurṭubī, *Le Calendrier de cordoue* [= کتاب الاثره]، publié par R.Dozy, accompagnée

حزین لاهیجی، شاعر، مورخ و عالم مشهور شیعی قرن دوازدهم. نام وی محمدعلی بن ابی طالب و حزین تخلص او بود وی در ۲۷ ربیع الآخر ۱۱۰۳ در اصفهان به دنیا آمد (حزین لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۱۸). نسبش با شانزده واسطه به شیخ ابراهیم زاهد گیلانی*، عارف قرن هفتم و مرشد شیخ صفی‌الدین اردبیلی* (متوفی ۷۲۵) می‌رسد (همان، ص ۵). موطن اصلی خاندان حزین آستارا بود، اما بعدها جد هشتمش، شهاب‌الدین علی، به لاهیجان مهاجرت کرد (همان، ص ۱۶۵). قس نوزاد، ص ۳۰۵، که شهر اردبیل را محل اقامت شهاب‌الدین ذکر کرده است).

پدر حزین در جوانی، برای استفاده از محضر آقا حسین خوانساری* (متوفی ۱۰۹۹)، به اصفهان رفت و در آنجا مقیم شد. وی در آنجا با دختر یکی از پارسایان ازدواج کرد و صاحب چهار فرزند شد که اولین آنها محمدعلی بود (حزین لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۱۱-۱۲). محمدعلی از چهارسالگی نزد سلاشاه محمد شیرازی تحصیل علم را آغاز کرد، از هشت سالگی از ملک حسین قنونی تجرید و قرائت قرآن را فراگرفت و کتابهای درسی مهمی نظیر شرح جامی بر کالیله، شرح ایساغوجی، شرح مطالع و کتاب سنن لایخفیه الفقیه را نزد پدر خواند. در همین دوران، میل به سرودن شعر در وی پدیدار شد، اما به دلیل منع پدرش قریحه شاعری خود را آشکار نمی‌کرد (همان، ص ۱۸-۲۱). شیخ خلیل‌الله طالقانی، استاد عرفان محمدعلی، با اهدای تخلص حزین به وی، شاعری وی را آشکار کرد و وقتی حزین در مجلسی، در حضور پدرش، در جواب اشعار محتشم کاشانی* شعری خواند، پدرش نیز او را تشویق نمود (همان، ص ۲۲، ۲۷-۳۰).

حزین در سفرهایی که با پدرش همراه می‌شد نیز از محضر وی بهره می‌برد. او در نخستین سفرش به لاهیجان، دو هر منزل، شرح تجرید و زیلای اصول را نزد پدر می‌خواند (همان، ص ۴۵-۴۷). وی درباره ادیان نیز مطالعه و تحقیق می‌کرد؛ انجیل را از دانشمند مسیحی، آوانوس، و تورات را نزد یکی از یهودیان اصفهان به نام شعیب آموخت. حزین در سفر به فارس، در شهر بیضا با دانشمندی زردشتی آشنا شد و مطالب اساسی زردشتی را از او فراگرفت (همان، ص ۱۵). در ۱۱۲۳، نخست پدرش و سپس مادرش را از دست داد و ناچار سرپرستی برادران

می‌کرد و صله‌ای به او داده نمی‌شد، به هجو وی می‌پرداخت. از آن جمله است مدح و هجو قاضی سعدبن ابراهیم (قاضی منصوب هشام بن عبدالملک در مدینه) و مدح و هجو عمرو بن عمرو بن زبیر (س ابن قتیبه، ص ۲۲۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۶، ۳۲۸-۳۴۰). او حتی به این مقدار نیز اکتفا نکرد و به هجو خاندان زبیر پرداخت (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۹). سزگین (همانجا) شهرت او را به سبب اشعارش در رد خاندان زبیر دانسته است. تمایل حزین به هجو چنان زیاد بود که افراد از بیم آبروی خود آن قدر به وی صله می‌دادند تا راضی شود. او از این راه ارتزاق می‌کرد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۵، ص ۳۲۳-۳۲۴، ۳۳۲، ۳۳۷) و این برخورد مردم را حاکی از رغبت آنان به هجویاتش می‌دانست (س همان، ج ۱۵، ص ۳۳۸-۳۳۹).

حزین شاعران هم عصر خود، از جمله عمر بن ابی‌ریعه*، فضل بن عباس لهبی و کثیر غزه*، را نیز هجو کرده است (س همان، ج ۱، ص ۲۳۱، ج ۱۲، ص ۱۷۵-۱۷۶، ج ۱۵، ص ۳۳۲-۳۳۳، ج ۱۶، ص ۱۷۷).

حزین از شاعران بزرگ دوره خود نبود، اما اشعارش استوار است و در کمال بلاغت سروده شده است (همان، ج ۱۵، ص ۳۲۳، ۳۲۸). در یکی از هجویاتش حکمت‌های بسیاری نهفته است که با هجویات دوره اموی تطابقی ندارد. وی با وجود انحرافات اخلاقی‌اش، مبدع این شیوه خاص در شعر بوده است (بلاشر، ج ۳، ص ۶۰۰؛ فروخ، ج ۱، ص ۶۳۶). مضامین شعری حزین علاوه بر هجا، مدح، عتاب، رثا و حکمت است (فروخ، ج ۱، ص ۶۳۴).

زیربن بگاز (متوفی ۲۵۶؛ ص ۳۷۷-۳۷۸)، ابوعلی قالی (متوفی ۳۵۶؛ ص ۱۰۰)، بکری (ج ۱، ص ۱۹۴) و آمدی (متوفی ۳۷۱؛ ص ۸۸-۸۹) ابیاتی از اشعار وی را نقل کرده‌اند. بکری (ج ۳، ص ۴۷) و آمدی (ص ۸۹) ابیات مندرج در ذیل الامالی و النوادر (قالی، همانجا) را به شاعری به نام حزین اشجعی (اشجع بن روث) نسبت داده‌اند.

منابع: حسن بن بشر آمدی، المؤلف و المختلف فی اسماء الشعراء و کناهم و القابهم و اسابهم و بعضی شعرهم، در محدثین عسرن مرزبان، معجم الشعراء، چاپ قد کرنکو، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ ابن قتیبه، المعاریف، چاپ ثروت عکانه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابوالفرج اصفهانی؛ عبداللّه بن عبدالعزیز بکری، سبط اللآلی، چاپ عبدالعزیز میمنی، [قاهره] ۱۹۳۶/۱۳۵۴؛ زیربن بگاز، الاخبار الموقتیات، چاپ سامی مکی عانی، بغداد ۱۹۷۲؛ نواد سزگین، تاریخ التراث العربی، ج ۲، جزء ۳، نقله الی العربیة محمود فهمی حجازی، ریاض ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عمر دروخ، تاریخ الادب العربی، ج ۱، بیروت ۱۹۸۲؛ اسماعیل بن قاسم قالی، کتاب ذیل الامالی و النوادر، بیروت: دارالافتاء الجدیدة، [بی‌تا].

به اصفهان رفت. شش ماه در آنجا ماند و شاه طهماسب درم را در امور کشورداری اندرز داد، ولی چون تغییری در رفتار او ندید، از اصفهان خارج شد (هـ همان، ص ۱۱۳-۱۹۰).

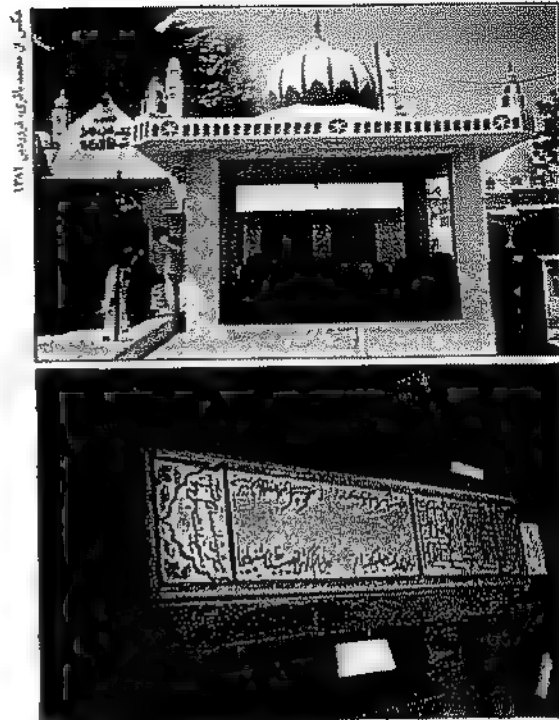
حزین در ۱۱۴۵ به حج رفت. در ۱۱۴۶ از بندرعباس با کشتی به سوی سواحل هند رهسپار شد (هـ همان، ص ۱۹۱-۲۳۳). دو سال در غلتان ماند و سپس به دهملی رفت. وی در تمام این مدت بیمار بود و تا ۱۱۵۴، که شروع به نوشتن شرح حال خود کرد، در دهملی مقیم بود (هـ همان، ص ۲۴۳-۲۴۴، ۲۷۳، ۲۷۶). تذکره نویسان هندی بارها به سفرهای وی اشاره کرده‌اند (پسرای نمونه هـ واله داغستانی، ج ۲، ص ۶۳۲-۶۳۵؛ آزاد بلگرامی، ص ۱۹۴؛ احمدعلی، ص ۱۶۲). مطالعه زندگی حزین در میان شاعران روزگار خود و شاید در میان تمام شاعران ایران، از حیث سفرهای بسیار آن، اهمیت دارد و حوادث زندگی او در زندگی کمتر شاعر ایرانی روی داده است (شفیعی کدکنی، ص ۷۲).

در دهملی، محمدشاه برای حزین مقرری تعیین کرد تا زندگی‌اش آسوده باشد، اما چون حزین هندوستان و مردمش را در اشعار خود هجو کرده بود، شاعران دهملی با این امر مخالفت کردند. حزین هم چون اوضاع را آشفته دید به بنارس^۱ رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند (آزاد بلگرامی، همانجا؛ گویاموی، ص ۱۹۸-۲۰۰). با وجود اشعار حزین در هجو مردم هند، آنان خصوصاً بنارسیها برای وی حرمت زیادی قائل بودند و او را انسانی پاک می‌دانستند (هـ هاشمی سندیلوی، ج ۱، ص ۸۰۴ خوشگو، دفتر ۳، ص ۲۹۱-۲۹۲).

حزین در ۱۱ جمادی‌الاولی ۱۱۸۰ در بنارس درگذشت و در محله‌ای به نام فاطمان، به خاک سپرده شد. آرامگاه او زیارتگاه بسیاری از مردم هند و بنارس بود (احمدعلی، ص ۱۶۴؛ شوشتری، ص ۴۱۵).

آثار حزین شامل ۵۳ اثر منظوم و منثور است. اشعار وی در روزگار خودش در هند شهرت بسیار داشت. چندین رساله ارزشمند در نقد اشعار وی نوشته شده است، که مهم‌ترین آنها تنبیه الغافلین فی الاعتراض علی اشعار الحزین (تألیف شده در ۱۱۵۶، از سراج‌الدین علی خان آرزو^۲) و نقدی از محمد عظیم ثبات است. تا سده سیزدهم، شش رساله دیگر له و علیه اشعار حزین نوشته شده است که نشان‌دهنده اهمیت و نفوذ شعر وی در میان مردم هند است (هـ شفیع کدکنی، ص ۱۷-۱۸، واله داغستانی نیز در تذکره ریاض الشعراء (ج ۱، ص ۶۵۷)، با اینکه انتقادات بسیار بر شعر حزین دارد، جامعیت او را در انواع شعر ستوده است.

حزین در بیشتر قالبهای شعری طبع آزمایی کرده است، اما غزلیهای او اهمیت بیشتری دارند. قصاید وی بیشتر



آرامگاه و سنگ قبر حزین لاهیجی

کوچک‌تر و مادرزگش را برعهده گرفت (همان، ص ۱۵، نیز هـ ص ۱۰۰-۱۰۱).

به دنبال حمله افغانان به اصفهان و محاصره آنجا، دو برادر و مادر بزرگ حزین بر اثر بیماری از دنیا رفتند، کتابخانه ارزشمند حزین که از پدرش به او به ارث رسیده بود، غارت شد و خود وی نیز سخت بیمار گردید (همان، ص ۱۱۰-۱۱۲). وی ناچار در محرم ۱۱۳۵ با لباس شبانه، با چند تن از بزرگان شهر، از اصفهان خارج شد و به خوانسار و سپس به خرم‌آباد رفت. تا حدود یک سال، وضع روحی و قوای فکری حزین سخت آشفته بود، به طوری که هیچ‌یک از محفوظات و آموخته‌های خود را به خاطر نداشت. در دو سالی که وی در خرم‌آباد مقیم بود، به تدریس شرح اشارات، کافی و تفسیر بیضاوی پرداخت (همان، ص ۱۱۳-۱۱۸). در این میان، آشفتگی مرزهای غربی ایران و لشکرکشی عثمانیان، باعث اضطراب مردم آن ناحیه شد. حزین مردم را به ایستادگی در برابر دشمن تشویق کرد و با هفتاد نفر به همدان رفت تا به مقاومت مردم در برابر محاصره عثمانیان کمک کند. سپس از طریق شوشتر به هویزه و بصره رفت و قصد سفر حج کرد، اما بیمار شد و به ایران بازگشت. هنگامی که دولت عثمانی آذربایجان را گرفت، حزین از طریق کرمانشاه و تویسرکان به نجف رفت. پس از سه سال به ایران بازگشت و از آنجا به تهران و سپس

سوم خود را در شیراز با حدود چهار هزار بیت، دیوان چهارم را به همراه یک مثنوی ۱۲۰۰ بیتی با نام خرابات، در مشهد و پنجمین دیوانش را هنگام اقامت در هند تدوین کرد، که به این نکته تنها در مقدمه تذکرة المعاصرین اشاره شده است (به حزین لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۳۱، ۹۸-۹۷، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۶۳-۱۶۴؛ همو، ۱۳۷۵ ش، مقدمه سالک، ص ۶۴-۶۵). کلیات حزین، که در کانپور و لکهنو چاپ شده، مشتمل است بر دیوان چهارم او که دربردارنده قصاید، غزلیات، رباعیات، قطعات و مثنویاتی با نام چمن و انجمن، خرابات، مطمح الانظار، فرهنگنامه و صفیردل است، همراه دیباچه‌ای منثور که در ۱۱۷۲ نوشته شده و نیز مثنوی حلیقه ثانی یا ودیعة البدیعة که آن را به تقلید از حلیقه سنایی سروده است (حزین لاهیجی، ۱۳۷۵ ش، همان مقدمه، ص ۶۵-۶۶). دیوان حزین در ۱۳۷۴ ش، به کوشش ذبیح‌الله صاحبکار، در تهران چاپ شد.

چون حزین بخش زیادی از عمر خود را صرف فراگیری علوم دینی و عقلی کرده و نزد شانزده تن از استادان روزگارش شاگردی نموده است (به همان مقدمه، ص ۴۵-۴۶)، آثار بسیاری نیز در حوزه‌های علمی و دینی با نثری روشن و پخته دارد (به بهار، ج ۳، ص ۳۱۰؛ شفیع‌کدکنی، ص ۱۰۳). در بسیاری منابع، او را از علمای بزرگ و جامع انواع علوم خوانده‌اند (برای نمونه به مدرّس تبریزی، ج ۲، ص ۱۴۱ شوشتری، ص ۴۱۴).

از میان آثار منظوم حزین، شانزده کتاب در حوزه فلسفه‌اند (از جمله شرح تهرید، کنه المرام و رساله تجرد نفس)، چهار اثر در علم کلام‌اند (مانند رساله امامت و بشارت النبوت)، و پنج اثر در احوال رجال (از جمله اخبار صفی‌الدین حلی و تذکرة المعاصرین). مهم‌ترین آنها تذکرة المعاصرین است، در شرح حال یکصد تن از دانشمندان و شاعران معاصر مؤلف، که در اواخر ۱۱۶۵ در هند و تنها با اتکا بر حافظه نوشته است. این کتاب در ۱۳۷۵ ش در تهران به کوشش معصومه سالک به چاپ رسید.

حزین دو اثر نیز در حوزه تاریخ دارد: واقعات ایران و هند، و تاریخ حزین. هر دو کتاب از منابع ارزشمند تاریخ اصفهان در زمان حمله افغانها و نیز سلطنت نادرشاه‌اند. کتاب اخیر به کوشش بلغورا^۱، در ۱۲۴۷/۱۸۳۱ در لندن چاپ شد. ظاهراً زندگینامه خودنوشتی هم از حزین به نظم وجود داشته که در حمله افغانان از کتابخانه وی به غارت رفته و احتمالاً تک نسخه‌ای از آن را براون^۲ در موزه بریتانیا^۳ دیده است (ج ۴، ص ۲۷۸ و پانویس ۴).

مجموعه‌ای از رسائل پراکنده حزین در موضوعات گوناگون

استقبال از انوری و خاقانی است (برای نمونه به حزین لاهیجی، ۱۳۷۴ ش، ص ۵۵۹-۵۶۱، ۶۲۱، ۶۲۳) و دلیل آن تصویرپردازیهای این دو شاعر است، با این حال این قصاید او در برابر قصاید آنان، بی‌ارج و ست بنیادند. حزین قصیده‌ای هم در استقبالی قصیده‌ای از ناصر خسرو سروده (به همان، ص ۵۵۱-۵۵۲) که نه تنها سبک اصلی را در آن رعایت نکرده، بلکه افعالی آورده است که همگی خارج از قوانین زبان‌اند (شفیع‌کدکنی، همانجا). وی چندین قصیده در مدح حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله (برای نمونه به حزین لاهیجی، ۱۳۷۴ ش، ص ۵۵۲-۵۶۲)، حضرت علی علیه‌السلام (برای نمونه به همان، ص ۵۶۷-۵۹۵) و امام رضا علیه‌السلام (برای نمونه به همان، ص ۵۹۵-۶۰۱) دارد.

غزلیات حزین حدود هفت هزار بیت از دیوانش را تشکیل داده‌اند. غزل حزین یکی از آخرین نمونه‌های برجسته سبک هندی یا اصفهانی است. شعر وی، برخلاف همه معاصران و پیشینیانش در سبک هندی، از نظر تخیل و بیان، بسیار روشن و فصیح است و پس از صائب و کلیم و چند شاعر مهم دیگر این سبک، حزین از شاعران طراز اول این سبک محسوب می‌شود (شفیع‌کدکنی، ص ۱۰۸). شعر او حد فاصلی است میان شیوه شاعران قدیم و شاعران سبک هندی (صفا، ج ۳، ص ۱۳۴).

غزلیات حزین بیشتر از اشعار دیگر شاعران سبک هندی، عاشقانه و عرفانی‌اند. وی غزلیات عرفانی خویش را که ویژگیهای سبک عراقی دارند، بیشتر در استقبال از اشعار عطار و مولوی و سیدقاسم اتوار سروده است (شفیع‌کدکنی، ص ۱۰۸-۱۱۰). حسینی سنهلی (ص ۱۰۷) حزین را در شعر قدیم و جدید استاد می‌داند. خوشگو (دفتر ۳، ص ۲۹۱) حزین را پیرو سعدی و حافظ معرفی کرده که برای شاعران سبک هندی اهمیت چندانی قائل نبوده است. با اینکه در شعر او مضامین عارفانه و صوفیانه فراوانی به چشم می‌خورد، دلیل قاطعی وجود ندارد که بتوان حزین را به سلسله‌ای از صوفیان منسوب کرد (شفیع‌کدکنی، ص ۹۲). حزین اشعاری هم به عربی دارد که به نظر برخی، این اشعار به پایه اشعار فارسی وی نمی‌رسند (سدارنگانی، ص ۱۶۳؛ صدیق حسن‌خان، ص ۱۳۱).

از مندرجات کلیات حزین (ص ۹، ۱۲۳) معلوم می‌شود که او قصد داشته است در مقابل خمسة نظامی، پنج دیوان بسراید (سدارنگانی، ص ۱۶۲؛ نقوی، ص ۳۶۳). اولین دفتر شعر حزین، مثنوی ساقی‌نامه او، شامل هزاربیت، است. دومین دیوان وی تذکرة العاشقین است که آن را، هنگام بازگشت از شیراز و اقامت در اصفهان، در ده هزار بیت سرود. وی دیوان

(مثل رسالة اوزان و مقادیر، المذاکرات فی المحاضرات، و شرح قصیده لایه) در کنار نه رساله دیگر او، که به نام برخی از آنها اشاره شد، با نام رسائل حزین لاهیجی به کوشش علی اوججی و چند تن دیگر در ۱۳۷۷ ش در تهران به چاپ رسیده است.

منابع: میر غلامعلی بن نوح اراد بلگرامی، مآثر الکرام، دفتر ۲، حیدرآباد، دکن ۱۳۳۱/۱۹۱۳، احمدعلی، هفت آسمان، کلکته ۱۸۷۳، چاپ لغت تهران ۱۹۶۵، محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، یا، تاریخ تطوّر نشر فارسی، تهران ۱۳۵۵-۱۳۵۶ ش؛ محمدعلی بن ابی طالب حزین لاهیجی، تاریخ حزین، چاپ اف. سی. بلفور، لندن ۱۸۳۱ هـ، تلکرة المعاصرین، چاپ معصومه سالک، تهران ۱۳۷۵ ش؛ هـ، دیوان، چاپ ذبیح‌الله صاحبکار، تهران ۱۳۷۴ ش؛ هـ، کلیات حزین، نسخه خطی کتابخانه (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۱۹۷۱، میرحسین دوست حسینی سنهلی، تلکرة حسینی، چاپ سنگی [لکهنو ۱۲۹۲]؛ پندرن داس خوشگو، سفینه خوشگو، دفتر ۳، چاپ سیدشاه محمد عطاءالرحمان عطاءاکاوری، پته ۱۳۷۸/۱۹۵۹، هرومل سارنگانی، پارسی‌گویان هند و سند، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ محمدرضا شلیعی گدکنی، شاعری در هجوم منتقدان: نقد ادبی در سبک هندی پیرامون شعر حزین لاهیجی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبداللطیف بن ابی طالب شوشتری، تحفة العالم، و، ذیل التصفه، چاپ صد موحّد، تهران ۱۳۶۳ ش؛ صلیق حسن‌خان، شمع‌انجم، چاپ سنگی بهرپال ۱۲۹۳؛ ذبیح‌الله صفا، گنج سخن؛ شاعران بزرگ پارسی‌گوی و منتخب آثار آنان، [تهران ۱۹۶۹]؛ محمد قدردان‌الله گویامری، کتاب تلکرة نتائج الافکار، بهی ۱۳۳۶ ش؛ محمدعلی مدرس‌تبریزی، ریحانة الادب، تهران ۱۳۶۹ ش؛ علیرضا نقوی، تلکرة نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران ۱۳۴۳ ش؛ فریدون نوزاد، «حزین لاهیجی»، ارمغان، دوره ۳۹، ش ۵ (مرداد ۱۳۴۹)؛ علیقلوبن محمدعلی واله داغستانی، تلکرة ریاض الشعراء، چاپ محسن ناجی نصرآبادی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ احمدعلی هاشمی ستیروی، تلکرة مخزن‌الفرات، چاپ محمدباقر، لاهور ۱۹۶۸-۱۹۷۰

Edward Granville Browne, *A literary history of Persia*, vol.4, Cambridge 1969.

/ معصومه سالک /

و بدن به طور مشترک متأثر شوند و هر دو باهم به جنبش درآیند. افلاطون (تیمائوس^۱، ۴۵) حواس را اسباب و آلاتی در خدمت نفس دانسته است که حرکت و جنبش ایجاد شده در خود را به دیگر قسمت‌های بدن و نهایتاً به نفس منتقل می‌کنند؛ اما ارسطو (دریارة نفس، ۴۲۴ الف ۱۷-۴۲۴ ب ۳)، با استفاده از آموزه ماده و صورت، احساس را «پذیرش صورت حسی بدون ماده آن» دانسته است، درست همان‌طور که موم نقش نگین را بدون آهن یا زر به خود می‌گیرد. وی (همانجا) میان آلت حس (مثل چشم) و قوه حاسه (بینایی) تفاوت قائل شده و در عین حال معتقد است که آن دو یک واقعیت را تشکیل می‌دهند و رابطه آنها مانند رابطه ماده و صورت است. کار قوه حاسه انتقال صورت محسوس به نفس است و نیات که فاقد چنین قوه‌ای هستند فاقد حس هستند، اگرچه در معرض محسوسات و حتی متغیر از آنها باشند. به نظر ارسطو (همان، ۴۱۷ ب ۱۶-۲۷)، حساس بودن منوط به وجود محسوس است و بدون آن، حساسیت در موجودی که استعداد آن را دارد، بالقوه باقی می‌ماند. به محض تولد، موجود دارای حس، وارد اولین مرتبه حساسیت می‌شود و پس از آن، تحت تأثیر اشیای محسوس، ملکه حساسیت در او ایجاد می‌شود. به عقیده او (همان، ۴۱۸ الف ۵۳)، علت انفعال حس ال محسوس، تشابه نداشتن حس و محسوس است، ولی پس از انفعال، حس با محسوس مشابه می‌شود. فلوطین (ج ۱، ص ۵۵۳، ۶۰۷) نیز حواس را وسیله ارتباط نفس و امر محسوس دانسته است. نفس به تنهایی فقط به درک معقول نایل می‌شود و برای درک محسوس نیاز هست که از ابزار جسمانی استفاده کند. چون حواس نقش واسطه را دارند باید قادر باشند که هم متغیر شوند و هم اعلام کنند، یعنی صورت نقش بسته در خود را به نفس عرضه کنند. نفس نیز بدون اینکه متغیر شود، این انفعالات را می‌شناسد و از این طریق با امر محسوس خارجی مرتبط می‌شود و به آن، علم پیدا می‌کند؛ بنابراین، در این دیدگاه حواس از قوای نفس محسوب نمی‌شوند بلکه از جنس محسوسات‌اند، ولی به‌منحوی که نفس می‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند.

نزد فیلسوفان مسلمان، حس در دو معنا به کار رفته است: یکی قوه حس و دیگری ادراک حس (ع علم^۲). حس معمولاً در مقابل عقل است و از آن با عنوان قوه حاسه یا حساسه نیز یاد شده و منظور از حواس، قوای حسی است (ع کندی، ج ۱، ص ۱۷۶، ۲۹۴-۳۰۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۲). حس ویژگی نفس حیوان و انسان نیست و نفوس فلکی نیز صاحب احساس‌اند (ع صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱،

حس / حواس، از مفاهیم و اصطلاحات علم‌النفس. حس، به همراه حرکت، یکی از ویژگی‌های اصلی موجود زنده و حیوان به شمار می‌آید (ع حیات^۳). از طریق حس، ادراک حس یا احساس حاصل می‌شود و فقط موجودی قادر به احساس است که صاحب نفس باشد (ع ارسطو^۴، دریارة نفس^۲، ۴۱۵ ب ۲۵). احساسی به همراه وقوع نوعی حرکت و انفعال و استحال در بدن حاصل می‌شود. به تعبیر افلاطون^۱ (فیلیس^۲، ۲۳-۲۴)، ادراک حسی وقتی حاصل می‌شود که نفس

1. Aristoteles

2. *De anima/ On the soul*

3. Plato

4. *philebus*

5. *timaeus*

جلوگیری شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۸۳). لمس با حرکت توأم است و مراد از حرکت در اینجا حرکت انتقالی از مکانی به مکان دیگر و انقباض و انبساط اعضاست؛ بنابراین، صدفها و اسفنجها نیز دارای قوه لمس اند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۵۹). به نظر ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴)، اگر لمس را حرکت به سوی امر ملایم و دوری از امر متاخر بدانیم، نیاتات نیز به نحوی صاحب حس و حیات اند. در میان حواس ظاهری تنها لامسه است که مستقیماً با محسوس در ارتباط است و نیاز به واسطه ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۰، عیون الحکمة، ص ۵۰، قس، هدیه الرئیس، ص ۱۸۶). به نظر ابن سینا (۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۶۱-۶۲)، از دیگر ویژگیهای خاص لامسه ادراک لذت و آلم است و سایر حواس یا درک لذت و آلم ندارند یا از طریق لامسه به چنین ادراکی نایل می آیند. مثلاً گوش از آن حیث که صدای شدید را می شنود و چشم از آن حیث که رنگ تند را می بیند، متألم نمی شود بلکه تألم آنها به دلیل ادراک لمسی است که در جسم گوش و چشم حاصل می شود. چشایی و بویایی نیز به همین ترتیب است (برای اشکالات به این قول و پاسخها - صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۴-۳۴۸؛ همو، ۱۳۴۶، ص ۱۹۲).

بعد از لامسه، ذائقه در میان حواس ظاهری بیشترین اهمیت را دارد، به این دلیل که به وسیله آن خوردنیهای مفید و لایم تشخیص داده می شوند و حیات از این طریق حفظ می شود، اما اهمیت آن کمتر از لامسه است چون در صورت اختلال در این حس ممکن است به کمک حس دیگری خوردنیهای مفید و مضر تشخیص داده شوند. ذائقه مشروط به لامسه است، اما در این خصوص لمس به تنهایی کافی نیست و احتیاج به واسطه ای بدون طعم دارد که طعم غذا را منتقل کند و آن واسطه، رطوبت زبان است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۶۴). چون ذائقه کیفیات متضادی (مانند تلخی، شیرینی، تندی، و ترشی) را حس می کند، برخی قائل به تعدد قوه ذائقه، همانند لامسه شده اند، اما با توجه به اینکه تضاد بین طعمها از نوع واحدی است و مانند معلومات متکثر نیست، این قول پذیرفته نشده است (س. فخر رازی، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷).

شامه (بویایی) لطیف تر از ذائقه است، اگرچه این حس در انسان برتر از حیوانات است، اما از آنجا که اثر آن بسیار سریع زایل می شود، برای بویها نام خاصی وضع نشده است؛ رایحه ها از حیث هماهنگی یا ناهماهنگی با طبع یا از نظر انتساب به مزه خاص یا موضوع خاص، از یکدیگر متمایز می شوند. ملاصدرا (۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۱۶۹) از افلاطون، فیثاغورس، هرمس

(ص ۱۷۷)، حواس مشتعل اند بر حواس ظاهری و باطنی. متعلّی حواس ظاهری خارج از نفس و متعلّی حواس باطنی داخل آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۳۴؛ فخر رازی، ج ۲، ص ۲۴۹). حواس ظاهری شامل بینایی (باصره)، شنوایی (سامعه)، بویایی (لامسه)، چشایی (ذائقه) و بویایی (شامه) است. حواس باطنی نیز عبارت اند از: حس مشترک^۵، خیال^۶، متصرفه، واهمه و حافظه^۷. درباره اقسام حواس ظاهری، اختلاف مهمی نیست، جز آنکه به گزارش ابن سینا (۱۴۰۴، همانجا؛ همو، ۱۳۴۳، ص ۹۳) برخی لامسه را حس واحدی ندانسته و آن را عنوان عام حواسی دانسته اند که بین گرمی و سردی، خشکی و تری، سفتی و نرمی، و خشونت و لطافت حکم می کند و بنابراین تعداد حواس ظاهری را به هشت رسانده اند. در نقد این قول و نیز درباره انحصار حواس ظاهری در پنج حس، برهان اقامه شده است (س. فخر رازی، ج ۲، ص ۳۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۰؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۳۴۳). کندی (ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۹) از قوه ای به نام مصوره یاد کرده که بین حس و عقل است و چنانکه موضع تصرف حواس ظاهری، چشم و گوش و دیگر اعضای حس باشد، موضع تصرف این قوه عقل است. فارابی (۱۹۸۰، ص ۸۱، ۸۷، ۹۵؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۲۸-۲۷) نیز قوه ای را که بین حاسه و ناطقه است، متخیله نامیده است. به نظر او نسبت متخیله به حاسه مانند نسبت صورت به ماده است. ناطقه با متخیله نیز چنین نسبتی دارد. به نظر می رسد تقسیم بندی کندی و فارابی ناظر بر مراتب سه گانه ادراک (حسی، خیالی و عقلی) است، نه بیان جدیدی درباره حواس باطنی. اما سهروردی (ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۱) منکر تعدد حواس باطنی است. وی ضمن بیان معیار حکما در تعدد قوای باطنی، به رد استدلال آنان پرداخته است. به نظر او، مخزنی برای حفظ صور و معانی در انسان وجود ندارد و انسان از طریق عالم ذکر (عالم انوار سبهدیه فلکی) امور را به یاد می آورد. واهمه و متخیله و خیال نیز در حقیقت یک قوه اند که به اعتبارات گوناگون در نظر گرفته شده اند.

گفته شده است که حواس در یک مرتبه و جایگاه قرار ندارند و همه حیوانات صاحب تمامی حواس نیستند (س. ابن سینا، ۱۳۴۴، ص ۳۳۰). مهم ترین حس از حواس ظاهری، لامسه است، اما بینایی اشرف حواس است (سهروردی، ج ۲، ص ۲۰۴). لامسه اولین حسی است که در حیوان پیدا می شود و ضروری ترین حس است، زیرا مزاج از کیفیات ملموس حاصل شده است و اختلال در آن موجب فساد مزاج می شود. استحاله در مزاج موجب ادراک لمسی می شود؛ بنابراین، لامسه طلیعه حواس است تا از طریق آن، صلاح بدن حفظ و از فساد آن

و دیگر حکمای اوایل نقل می‌کند که آنها برای افلاک و کواکب قائل به قوه شامه بوده‌اند و اینکه در عالم آنان، بوهای خوش موجود است. وی (همانجا) معتقد است که، به‌رغم انکار حکمای مشائی، این امر محتمل است و کشف اهل ذوق نیز آن را تأیید می‌کند.

از دیگر قوای ظاهری، سامعه است. خاصیت سامعه ادراک صوت است. بر اثر برخورد اجسام، هوای اطراف آنها به حرکت درمی‌آید و صوت تولید می‌شود. اثر این موج به گوش می‌رسد و بر اثر برخورد با پرده صماخ و تحریک آن، شنوایی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۳۲۲؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۳۴).

آخرین حس و لطیف‌ترین حس، بینایی است و متعلق آن، حتی می‌تواند غیرمادی باشد. بینایی قوه‌ای است که صور مُنطَبِع در چشم را درک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۴ ش، ص ۱۹۱). متعلق ادراک در بینایی اولاً و بالذات، نورها و رنگها هستند، ولی دیگر مبصرات، ثانیاً و بالعرض متعلق این قوه به شمار می‌روند (سبزواری، ج ۵، ص ۳۶؛ نیز به اخصار). به‌واسطه حواس ظاهری می‌توان شکل، عدد، بزرگی، حرکت و سکون را نیز ادراک کرد و به این امور، محسوسات مشترک گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، هدیه‌الرنیس، همانجا).

صورت‌هایی که از حواس ظاهری به دست می‌آیند در حس مشترک، که از حواس باطنی است، جمع می‌شوند. حس مشترک، حاکم بین محسوسات مختلف است. حفظ صور موجود در حس مشترک، برعهده قوه خیال است که آن را مُتَخَيِّلَه یا مصوره نیز نامیده‌اند. حکم درباره معانی محسوس، توسط واهمه انجام می‌شود و خزانه آن حافظه نام دارد که وظیفه آن حفظ معانی محسوس است. متصرفه نیز قوه‌ای باطنی است که در صور و معانی ذخیره شده در خیال و حافظه تصرف می‌کند؛ اگر این قوه در استخدام عقل باشد، مُفَكِّرَه و اگر در استخدام وهم باشد متخیله نامیده می‌شود (همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۴۱). دلیل وجود قوه واهمه، ادراک معانی (از قبیل عداوت و محبت به شخص یا امور خاص) است که از طریق حواس ظاهری و حس مشترک و عقل ادراک نمی‌شوند. در حیوان به جای قوه عاقله، واهمه سَمَت قاضی و حاکم را دارد و قضاوت‌های حیوان به وسیله واهمه انجام می‌گیرد. علاوه بر این، احکام نادرستی که گاه از انسان صادر می‌شود - مثل آنکه تصور می‌کند همه اشیا زمانی و مکانی‌اند - از واهمه صادر می‌شود. به نظر ابن‌سینا، واهمه که در حیوانات با عقل همراه نیست، در استخراج معانی و حکم درباره آنها، از غریزه یا تجربه بهره می‌گیرد یا از طریق تشابه و تقارن به برخی معانی دست می‌یابد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۱۶۳-۱۶۴). برخی در اینکه

واهمه قوه مستقلی باشد تردید کرده‌اند (به میرداماد، ص ۱۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۷، ۲۳۹-۲۴۰). به نظر ملاصدرا (سفر ۱، ج ۳، ص ۳۶۲)، واهمه همان عقل مقید به خیال است. وی از وهم با عنوان عقل ساقط یاد کرده است. حواس ظاهری و باطنی، هر دو، در تصرف نفس‌اند، اما از چند حیث با یکدیگر تفاوت دارند: حواس ظاهری در افعال خود مجبورند و نمی‌توانند از مدرکات سایر حواس باخبر شوند و تنها حامل صور خاص خود هستند و فقط با صورت محسوس در ارتباط‌اند و ادراک معنا نمی‌کنند، اما حواس باطنی، قدرت تصرف در صور و معانی را دارند و بین حواس باطنی ارتباط و اتصال وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۳۱-۱۳۲).

در منطق، محسوسات یا مشاهدات به قضایای گفته می‌شود که حکم به آنها از طریق حس است و بدون احساس، تصدیق این قضایا ممکن نیست. به همین دلیل گفته می‌شود هر کس فاقد حسی از حواس باشد، فاقد نوعی از علم و تصدیق خواهد بود (من فَقَدَ حِیْاً فَقَدَ عِلْماً). محسوسات یا مشاهدات از قضایای یقینی و بدیهی به شمار می‌روند که به عنوان مقدمه در برهان استعمال می‌شوند (فارابی، ۱۹۸۵-۱۹۸۶، ج ۱، ص ۶۴-۱۶۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۶). محسوسات به واسطه حواس ظاهری و باطنی ادراک می‌شوند و قضایای تصدیق شده به واسطه حواس باطنی را «وجدانیات» نامیده‌اند (به علامه حلی، ص ۲۰۰؛ مظفر، ج ۳، ص ۲۹۳). از طریق حواس نمی‌توان به ادراک کلیات نایل شد و فقط می‌توان به قضایای جزئی و شخصی علم پیدا کرد. در عین حال، محسوسات مبادی‌ای هستند که نفس را برای ادراک کلیات آماده می‌کنند (علامه حلی، ص ۲۰۵).

منابع: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لصبرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳ هـ، التعلیقات، قم ۱۳۷۹ ش؛ همو، رسائل، [قسم]: بیدار، [۱۴۰۰؟]؛ همو، الشفاء، الطبیبیات، ج ۲، النسخ السامی: النفس، چاپ ابراهیم مدکور، جورج قنوتی، و سعید زید، قاهره ۱۳۹۵/۱۹۷۵، چاپ لست قم ۱۴۰۴؛ همو، المبدأ و المعاد، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، النجاة من الشرک فی بحر الفضائل، چاپ محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ ش؛ هادی‌الدین مهدی سبزواری، شرح المنظومه، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۴۲۲؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هاتری گورین، تهران ۱۳۸۰ ش؛ مسحّدین ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، الشواهد الربوبیة، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۴۶ ش؛ همو، المبدأ و المعاد، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۰ ش؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر‌المعالمین، چاپ حامد ناجی اصفهانی، رساله ۳.

نظری تقسیم می‌شد. در عین حال وی (ص ۹۰) حساب را، با عنوان «علم حیل عددی»، شاخه‌ای از علم حیل* می‌داند که موضوعش کاربرد ریاضیات در اجسام طبیعی است. ابن سینا (متوفی ۴۲۸؛ ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲، ۳۲؛ همو، ۱۳۶۰ ش، ص ۶۹) نظریه اعداد را برترین شاخه علوم ریاضی یا علوم تعلیمی می‌داند که خود شاخه‌ای از علوم فلسفی بین علوم طبیعی و علوم الهی (مابعدالطبیعه) را تشکیل می‌دهند.

جنبه کاربردی حساب در کار کاتبان ظاهر می‌شد که، به اقتضای حرفه‌شان، با شمارش، محاسبه و اندازه‌گیری سروکار داشتند. برخی از آنان، مثل محمد بن احمد خوارزمی (قرن چهارم) که در دربار سامانیان در بخارا کار می‌کرد، دسته‌بندی فیلسوفان را در مورد علوم ریاضی پذیرفتند و این علوم را جزو فلسفه قلمداد کردند (ص ۱۲۷-۱۲۸). کاتبان دیگری مثل شعیا بن فریغون (قرن چهارم) که احتمالاً عضوی از سلسله کوچک بنو فریغون در شمال ایران و شاگرد ابوزید احمد بن سهل بلخی (متوفی ۳۳۲) بود - حساب و هندسه را در ردیف فنون ادبی و دیوانی به‌شمار آوردند. ابن فریغون بر اهمیت حساب برای تعیین مالیات و تقسیم ارث تأکید داشت. او حساب را به دو بخش تقسیم کرد: حساب دیوانی برای کارهای اداری و حساب فقهی برای محاسبات مربوط به ارث (فرائض)، وصایا و دیون (شعیا بن فریغون، ص ۶۹، ۱۶۷).

رویکرد سومی هم از ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) هست. وی در این رویکرد معیارهایی را که جایگاه و ارزش یک رشته علمی را تعیین می‌کنند، وحی و عقل می‌داند (ص ۳۱). به عقیده وی بخشهایی از حساب که با فقه به عنوان علمی شریف، مفید و ضروری مرتبط‌اند، مطلوب و حتی مورد نیاز جامعه اسلامی‌اند. همچنین حساب به عنوان علمی مستقل می‌تواند شاخه‌ای از فلسفه محسوب شود و مجاز بودن یا نبودنش به کاربرد عملی آن بستگی دارد (ص ۲۳).

این دیدگاههای متنوع، نظریات و ارزش‌گذاریهایی راجع به حساب در جوامع اسلامی پدید آورد. این نظریات در تقابل با یکدیگر دستخوش اصلاحاتی شدند که به دست مؤلفانی از سده‌های بعد و در حوزه‌های محلی مختلف صورت گرفت. جایگاه گروههای فرهیخته، به‌خصوص در شهرهای بزرگ و دربارها، تعیین‌کننده وضع رشته‌های گوناگون دانش، از جمله حساب، بود. مدرسه، خانقاه، مزار و مسجد فضاهای آموزشی مهمی برای علم حساب شدند و آموزش و تألیف در این زمینه در آنجا پیگیری می‌شد. نیازهای ناشی از اداره حکومت، جامعه یا دربار و ضرورتهای بازرگانی و دیگر فعالیتهای اقتصادی، مضمن وجود مداوم کارهای محاسباتی بود. این‌گونه فضاها و فعالیتهای نهادین، در اصلاحات و تغییراتی که گاه در وضع این

احریر المائل الکاشانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ حسن بن یوسف علامه حلی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، [تم] ۱۳۶۳ ش؛ محمد بن محمد فارابی، فصول معتزلة، چاپ فوزی متری نجار، [تهران] ۱۴۰۵؛ همو، کتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، چاپ یوسف کرم، یوسف شلاله، و آنتونین ژوسن، بیروت ۱۹۸۰؛ همو، المنطق عند الفارابی، چاپ رفیق المعجم، بیروت ۱۹۸۵-۱۹۸۶؛ محمد بن عمر فخر رازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ محمد معتمد بالله بغدادی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ فلوطین، دورة آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، چاپ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۲/۱۹۵۰-۱۹۵۳؛ محمدرضا مقلی، المنطق، قم ۱۳۷۸ ش؛ محمد باقر بن محمد میرداماد، جلدات و موافقت، با حواشی علی نوری، چاپ علی اوجبی، تهران ۱۳۸۰ ش

Aristoteles, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton N. J. 1995; Plato, *The collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane cooper et al.], Princeton, N. J. 1994.

/ رضا محمدزاده /

حَسَابٌ ۛ أَحْصَاءُ

حساب، علم، شاخه‌ای از ریاضیات که در تمدن اسلامی، به‌ویژه برای مقاصد نجومی، تجاری و در علم فرائض به‌کار گرفته شد و توسعه یافت. موضوع این علم شناخت و ثبت انواع عدد و خواص آنها و کاربرد آنها برای مقاصد عملی است. حساب در معنای وسیع آن، علم جبر را نیز شامل می‌شده است (ص جبر و مقابله*). مقوله‌های عمده در حساب دوره اسلامی عبارت‌اند از: حساب هندی (دهمی، موضعی)، حساب منجمان (ستینی یا ششگانی، موضعی)، حساب جُمْل / جَمَل (رمزی، ابجد)، حساب هوایی (ذهنی)، حساب انگشتی (عقود انامل) و حساب سیاق. واژه حساب به‌معنای روش خاصی محاسبه نیز به‌کار می‌رفت، مثلاً در حساب خطائین (ص ادامه مقاله).

جایگاه حساب در تمدن اسلامی. حساب به عنوان علمی نظری، در دو قرن آغازین خلافت عباسیان در جوامع اسلامی پدیدار شد. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی* (متوفی ۲۶۰) در دسته‌بندی علوم، با الهام از نظریونانیان باستان، علم اعداد و نظریه نسبتها و اعمال اصلی حساب را در مقوله علوم انسانی (در مقابل علوم الهی) قرار داد (ص ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۷). یک قرن بعد، ابونصر فارابی* (متوفی ۳۳۹؛ ص ۲۹، ۷۵) علوم را به پنج دسته کرد که سومین آنها علم‌التعالیم (ریاضیات) شامل هفت شاخه و نخستین آنها علم عدد بود که به دو بخش عملی و

علم و محتوا و شکل و متنیای درسی رایج آن رخ می‌داد میهم داشت. اما در کل می‌توان سه مرحله عمده در تطور علم حساب در تمدن اسلامی در نظر گرفت. مشخصه مرحله اول، ترجمه‌ها، فعالیت‌های رقابت‌آمیز و بحث‌های پرشور است. آغاز این مرحله چندان مشخص نیست و صرفاً ماهیت عملی برخی از بحث‌های آن معلوم است. پرتحرک‌ترین دوران آن از اواخر قرن دوم با شروع نهفت ترجمه تا قرن چهارم بود که متون یونانی و هندی به قلمرو اسلامی راه یافتند. این تحرک تا اوایل قرن هشتم هم ادامه یافت. در مرحله دوم، که روند آن تا اوایل قرن دوازدهم ادامه یافت، از حرارت بحث‌ها و تغییرات در مفاهیم کاسته شد. از خصوصیات عمده این مرحله، پایداری نهادها و معیارهای اجتماعی و فرهنگی و وسعت و غنای کار عملی است. مرحله سوم از قرن هشتم تا دوازدهم با تجربه تازه‌ای در خلاقیت ناشی از تبادلهای فرهنگی در این حوزه شکل گرفت؛ پاره‌ای مفهومی‌ها، روش‌ها و متنیای درسی که در کشورهای اروپایی پدید آمد یا نوشته شد، به عرصه آموزش علم حساب جوامع اسلامی راه یافت. نخستین نشانه‌های این درجه نوین به اندیشه‌های دیگر در طول قرن دوازدهم در قلمرو عثمانی و جوامع اسلامی هند ظاهر شد. کتابهای درسی به زبان فرانسه حاوی شرح مفهوم لگاریتم، در نیمه اول قرن دوازدهم در هند به زبان فارسی و در امپراتوری عثمانی به ترکی ترجمه شد. نقطه اوج این ورود صورت‌های نوین دانش، در نیمه دوم قرن سیزدهم بود که موجهای نیرومند اصلاح‌طلبی ساختارهای آموزشی، نظامی و اداری دولت عثمانی، ایران عهد قاجار و هر دو بخش مستمره و مستقل هند را دگرگون کرد.

دستگاه اعداد و نمادگذاری. در نظریه اعداد دوره

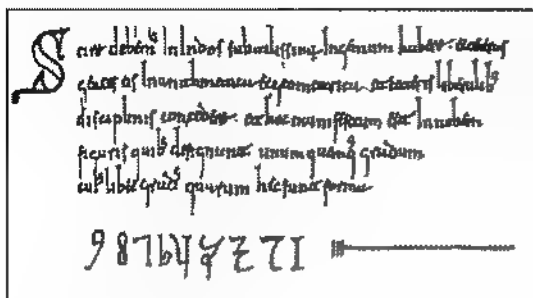
اسلامی، همانند یونان باستان، منظور از عدد، عددهای صحیح با شروع از دو بود. واحد (یک) به عنوان مبدأ و اصلی منظور می‌شد که عددها از آن نشئت می‌گرفتند، ولی خودش عدد محسوب نمی‌شد. مؤلفان متعددی با انکسار به وجوه مختلف محاسبات عملی، نظریه تناسبها در مقاله پنجم اصول اقلیدس، دسته‌بندی انواع مقادیر هندسی در مقاله دهم آن و پیشرفت‌های علم جبر، به گسترش مفهوم عدد یاری رساندند (به جبر و مقابله^۱). در نتیجه، برخی مؤلفان کسرها را عدد به حساب آوردند (برای نمونه به اخوان الصفا، ص ۸۲)، نسبت عددهای صحیح به یکدیگر نوع تازه‌ای از عدد محسوب شد (به خیام، ۱۳۱۴ ش، ص ۲۰) و عددهای منفی ابداع گردید (سموأل‌بن یحیی مغربی، ص ۴۰).

دستگاه عددهای شصتگانی مأخوذ از فرهنگهای کهن

بین‌النهرین عمدتاً در نجوم و احکام نجوم به کار می‌رفت. عددهای دهدهی با حروف ابجد نوشته می‌شد که در آنها حروف الفبا نشانه رقمها، مضارب ده، مضارب صد، و عدد هزار بودند. به این شیوه عددنویسی، که در آن حروف به ترتیب الفبای عبری قرار می‌گرفتند، حساب جمل / جمل گفته می‌شد (به ابجد^۲). برای نگاشتن عددها روی ابزارهایی چون اسطرلاب و ربع هم از شیوه ابجد استفاده می‌شد. حروف متوالی ارکان این شیوه (آبجد، هؤز، حطی، گلخن، سفقص، فزئت، فخذ، فظنخ) به ترتیب معادل ۱ تا ۹، ۱۰ تا ۹۰، ۱۰۰ تا ۹۰۰ و ۱۰۰۰ بود. ارزش عددی برخی حروف مثل س، ش، ص، ض، ظ و غ در شرق جهان اسلام (۶۰، ۳۰۰، ۹۰، ۸۰۰، ۹۰۰ و ۱۰۰۰)، با مقادیر آنها در غرب (به ترتیب ۳۰۰، ۱۰۰۰، ۶۰، ۹۰، ۸۰۰، ۹۰۰) فرق می‌کرد (به قلفشندی، ج ۱، ص ۱۸). صورت دیگر نمایش اعداد، انتساب شمارها یا مقادیر عددی به انگشتان دست (عقود انامل) بود.

حساب هوایی مجموعه‌ای از روشهای محاسبه ذهنی برای اعمال حساب، به‌ویژه ضرب، بود. عمده‌ترین منابع این نوع حساب در ریاضیات دوره اسلامی عبارت‌اند از: الکافی فی الحساب از ابوبکر محمد بن حسن کرجی^۳ (متوفی ۲۴۰)، کتاب اللباب فی الحساب از عمادالدین یحیی بن احمد کاشانی (قرن هشتم)، مقدمه فی علم الحساب از شرف‌الدین حسین بن محمد طیبی (قرن هشتم) و المعونة فی الحساب الهوائی از ابوالعباس احمد بن محمد ملقب به ابن‌هائم (قرن هشتم). شرف‌الدین حسین طیبی در اثر خود از حساب هوایی با عنوان «حساب بلاتخت» یاد کرده است. ابن‌هائم خود مختصری از رسالة المعونة فی الحساب الهوائی فراهم کرده و آن را الوسيلة نامیده است (ذکی، ص ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۷۷-۲۸۱).

رقمهای دهدهی و صفر که از هندیان گرفته شده بود، با ده علامت خاص نوشته می‌شد و با ترکیب آنها در یک دستگاه شمار موضعی می‌توانستند عددهای هر چند بزرگ را ثبت کنند. در اسناد مالی و دیوانی، مسلمانان تا قرن چهارم از شمارها و حروف یونانی هم استفاده می‌کردند (گرومان^۱، ص ۵۱-۴۴، ش ۸۱ و ۸۲، ص ۱۰۱-۱۰۴، ش ۹۶). در اسناد اداری قرن ششم اتنلس، از حروف یونانی، گاهی در صورت قبطی آنها، برای بیان عددها استفاده می‌شد (دیاتس گارسیا^۲، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۷۳). در مغرب، این صورت‌های نمادین در اوراق اداری قرن دهم دیده می‌شود که احتمالاً ناشی از بیرون راندن بومیان مغرب از کارهای اداری بود (کولن^۳، ص ۱۹۳-۲۱۵). در این اسناد، نمادهای عددی با نام «حروف زمام» و دستورهای محاسبه با



شکل ارقام هندی در نسخه ویگیلیانوس (تاریخ کتابت: ۱۷۶/۳۶۵)

سیاقی نام داشت. این گونه عددها در اسناد اداری دوره عباسی، سلجوقی، عثمانی و صفوی و بر سکه‌های سلجوقی و ایلخانی دیده می‌شوند (داسلام، چاپ دوم، ذیل «سیافت»). این علائم، صورتهای فشرده برای تندنویسی نام عددهای عربی بودند. کهن‌ترین اسناد برجای مانده حاوی علائم سیاق متعلق به سال ۳۰۶ است که ابوالحسن علی بن عیسی بن جراح حسابی آنها را در عهد خلافت المتقدر بالله تهیه کرده است (کرمر^۸، ص ۲۳-۲۵). در کتابی به نام الحساری للأعمال السلطانیة و رسوم الحساب الدیوانیة، از مؤلفی ناشناخته، همین علائم به کار رفته است. این کتاب احتمالاً متعلق به اوایل قرن ششم است، زیرا مؤلف آن خود را شاگرد ابوعبدالله محمد بن حسین شقاق (متوفی ۵۱۱) معرفی کرده است (ریستاک^۹، ۱۹۹۲، ص ۸۵، ۹۶). برای اطلاع بیشتر درباره تاریخچه پیدایش و روشهای حساب سیاق^{۱۰}، ص ۲۹۸-۳۰۱.

هنگام استفاده از ارقام هندی و عددهای نستگانی، کسرها را در کادری مجزایی می‌نوشتند که زیر یکدیگر قرار می‌گرفتند و با خطها یا کمانهای کوتاه از هم جدا می‌شدند. در قرنهای بعد علامتهای دیگری برای جدا کردن کسرها و اجزای آنها ابداع شد. مثلاً ابن‌بنا از پاره‌خطهای افقی و عمودی استفاده می‌کرد (به قلمصادی، ص ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۸). وقتی ضبط اعمال حساب روی کاغذ آغاز شد، برای آنها هم از علائم بصری استفاده می‌کردند. قبل از آنکه کاغذ برای ثبت محاسبات به کار رود، حساب هندی روی «تخت و تراب» انجام می‌شد. حتی در قرن هشتم هم متنهای عربی و فارسی برای آموزش شیوه محاسبه با تخت و تراب تألیف می‌شده است.

علاوه بر عددهای صحیح، که برای شمارش، محاسبه و گزارش نتایج نوشته می‌شدند، جدولها و نمودارها و شکلیهای هندسی هم برای نمایش عددها و فراگیری اعمال حساب به کار

آنها «حساب رومی» خوانده شده است. ابن‌بنای مراکش (متوفی ۷۲۱)، دانشمندی که با امور دیوانی هم آشنا بود، رساله الانتصاب من العمل برومی فی الحساب را درباره این عددها و کار با آنها نگاشت (کرور^۱، ص ۴۹۹). چنان‌که از متنی نوشته سیروس سیخت^۲، مؤلف سریانی، برمی‌آید، علائم هندی برای صفر و رقمهای نه‌گانه در منطقه هلال خصب (تقریباً مطابق بر خاورمیانه) در قرن اول هجری یا پیش از آن شناخته شده بود (به محمد بن موسی خوارزمی، ۱۹۹۷، بخش خلاصه، ص ۱۶۳).

معلوم نیست که این انتقال از چه راههایی صورت گرفته است. سزگین^۳ (ج ۵، ص ۲۱۱) به وجود واسطه‌ای از ایران دوره ساسانی معتقد است. کونینج^۴ (ص ۳) بر آن است که احتمالاً هندیانی که به دربار عباسیان در بغداد رفتند، عامل این انتقال بوده‌اند. نخستین متنهای عربی در شرح عددهای هندی در اوایل قرن سوم در بغداد، از جمله به دست یعقوب بن اسحاق کندی، نگاشته شد (به ابن ندیم، ص ۳۱۶) که تقریباً همه آنها مفقود شده‌اند. کهن‌ترین نمونه باقی‌مانده از این متنها را تنها از طریق ترجمه لاتینی آن که در قرن ششم / دوازدهم صورت گرفت می‌شناسیم (به ادامه مقاله). در مغرب، حساب هندی در قرن چهارم یا پیش از آن شناخته شد. دانشمندی یهودی به نام دونشین تمیم (زنده در حدود ۳۴۵) اهل قیروان (تونس) گزارش کرده که کتابی به نام حساب الفبار نوشته است (به وجودانیکا^۵، ذیل «دونشین تمیم»). در شبه‌جزیره ایبری، عددهای هندی در نسخه خطی ویگیلیانوس^۶ ثبت شده‌اند که متنی لاتینی کتابت شده در ۳۶۵/۹۷۶ است. حدود صد سال بعد، نخستین متن عربی مؤید آشنایی آنان با عددنویسی هندی و ورود کتاب خوارزمی درباره حساب هندی است (به ادامه مقاله). صورت مکتوب رقمهای هندی در نواحی گوناگون جهان اسلام، با یکدیگر تفاوتهای اساسی دارند. در متنهای عربی دو صورت عمده قابل تشخیص است: صورت مغربی و صورت مشرقی. صورت نخست را اغلب در متنهای عربی اقلام، حروف، ارقام، اشکال الفبار، و در متنهای لاتینی طلیطالی^۷ می‌نامند. صورت مشرقی را هم به نامهایی چون الأحرف الهندی، حروف هندی، حروف تسعه و صور تسعه خوانده‌اند (کونینج^۴، ص ۴، ۱۱-۹). شواهد کافی موجود است برای این فرض که هر دو گروه علامتها از نمونه‌های کهن هندی مشتق شده‌اند.

در متنهای فارسی، ترکی عثمانی و اردو صورت دیگری هم ظاهر شد که مشتق از صورت مشرقی است. در کارهای اداری، صورتهای دیگری از ضبط عددها هم به وجود آمد که دیوانی و

1. Crozet

2. Severus Sebokht

3. Sezgin

4. Kunitzsch

5. Encyclopaedia Judaica

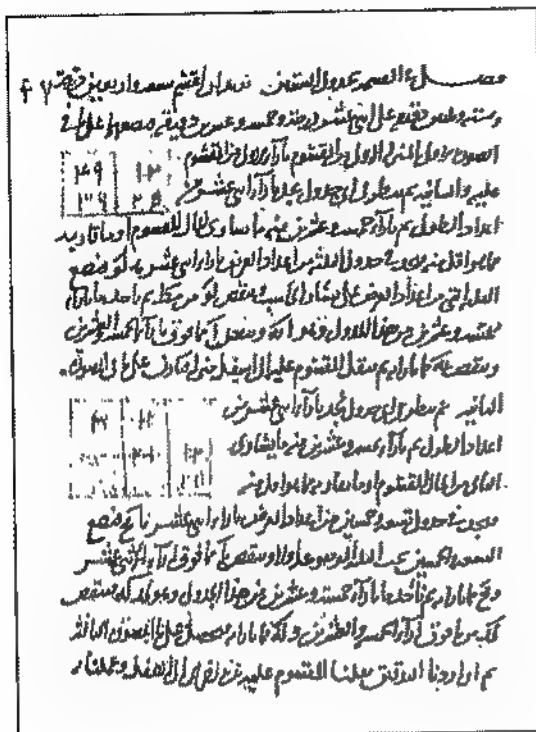
6. Vigilantius

7. Totedian

8. Kremer

9. Rehstock

10. Bagheri



صفحه‌ای از نسخه حساب کوشیار، دربارهٔ عمل تقسیم در پایه شصتگانی

است که در سال ۳۴۱ در دمشق تألیف شده است (همان، ص ۱۳۰-۱۳۴). رساله‌های دیگری از این دسته عبارت‌اند از: رساله حساب از کوشیار گیلانی^۱ (نیچه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم) با عنوان اصول حساب الهند؛ رساله شاگرد کوشیار، ابوالحسن علی بن احمد نئوی^۲ (متوفی ۲۷۳)، با عنوان المغنی فی الحساب الهندی؛ رساله البصره فی علم الحساب از ابونصر مسموأل بن یحیی مغربی^۳ (متوفی ۵۷۰)، و جوامع الحساب بالتخت والتراب^۴ از خواجه نصیرالدین طوسی^۵. مشهورترین رساله‌های حساب عربی عبارت‌اند از: مایحتاج الیه الکتاب و العمال من صناعة (علم) الحساب، اثر ابوالنفا بوزجانی^۶ (متوفی ۲۸۸)؛ و الکافی فی الحساب، تألیف ابوبکر محمد بن حسن کرچی (همان، ص ۱۶۱-۱۶۲، ۳۹۴-۳۹۵). شاخص‌ترین نمونه از متناهی حساب هند و عربی، التکملة فی الحساب اثر ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی^۷ (متوفی ۴۲۹) است. در این رساله از حساب هندی، عددهای شصتگانی، حساب شفاهی با انگشتان، محاسبه‌ریشه‌ها، خواص اعداد صحیح و حساب بازرگانی بحث شده است (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

می‌رفتند. عددهای مصور^۱، مثل عددهای مثلث، مربع و منحنی، از متناهی کهن یونانی دربارهٔ حساب گرفته شده بودند. گنجاندن عددها و اعمال حساب در جدولها، در آثار عربی، فارسی و ترکی عثمانی راجع به حساب، جبر، نجوم و احکام نجوم بسیار رایج بود، و در آثار چند دانشی، مجموعه‌های درسی و همچنین به صورت پرکهای جداگانه در نسخه‌های خطی هم دیده می‌شود. در کارهای بازرگانی و اداری، دستگاههای غیردهدی، به خصوص دستگاههای در پایه ۱۲ و ۲۴، هم به کار می‌رفت. قلمرو عمده کاربرد آنها تبادل بین انواع پول، واحدهای وزن و سایر کمیتها بود. از دستگاه شصتگانی به عنوان واسطه تبدیل بین این دستگاهها استفاده می‌شد (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دستگاه شصتگانی ← رستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۴۷-۲۵۶؛ برگرن^۲، ۱۹۸۶، ص ۳۹-۴۸). انواع و محتوای متناهی حساب. شماری از متناهی عربی حساب، براساس نوع حساب و نمادگذاری اعداد به کار رفته در آنها، به چهار دسته تقسیم شده‌اند: ۱) متناهی «حساب هندی» که در آنها دستگاه اعشاری موضعی و ارقام هندی به کار رفته است. این متناهی اغلب شامل بابهایی دربارهٔ عددهای شصتگانی هم هستند که در آنها معمولاً از حروف ابجد استفاده می‌شود. ۲) متناهی «حساب عربی» که در آنها نوعی حساب شفاهی تدریس می‌شد و اعداد به صورت کلمه بیان می‌شدند. ۳) متناهی که شامل ترکیبی از حساب هندی، محاسبات شصتگانی و دستکم یکی از انواع شفاهی حساب بودند و لایین‌رو در دسته «هند و عربی» قرار می‌گیرند. ۴) متناهی «حساب اسلامی» که براساس این انواع حساب، نظام منجم تازه‌ای از حساب مکتوب پدید آوردند (س سعیدان^۳، ص ۱۵-۱۶).

کهن‌ترین متن عربی نوشته شده در حساب هندی، کتاب الجمع والتفریق محمد بن موسی خوارزمی^۴ است (قریبانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۴۳). اصل عربی آن از بین رفته و تنها ترجمه لاتینی آن، که در قرن ششم / دوازدهم فراهم آمده، موجود است. این ترجمه لاتینی و ترجمه‌های انگلیسی، روسی و فرانسوی آن براساس نسخه ناقصی موجود در کتابخانه دانشگاه کیمبریج^۵ منتشر شد. در ۱۳۷۶ ش / ۱۹۹۷ عکس نسخه کامل این ترجمه لاتینی، که در کتابخانه انجمن اسپانیولی آمریکا^۶ (نیویورک) نگهداری می‌شود، با ویرایش و ترجمه آلمانی آن به وسیله منو فولکر تس، در مونیخ چاپ شد.^۷

کهن‌ترین متن موجود از نوع حساب هندی، کتاب الفصول فی الحساب الهندی اثر ابوالحسن احمد بن ابراهیم اقلیدسی^۸

1. figurative

2. Berggren

3. Saidan

4. Cambridge University

5. The library of Hispanic Society of America

6. Menso Folkerts, Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwārizmī, Munich 1997.

نمونه‌هایی از متنه‌ای حساب اسلامی، آثار این شش مؤلفه‌اند که در مغرب، سوریه، آسیای میانه و ایران می‌زیستند: کتاب *الحصار فی علم الفبار*، تألیف محمد بن عبدالله حصار* (قرن ششم - هفتم؛ همان، ص ۲۵۴)؛ *تلخیص اعمال الحساب* و چند رساله دیگر، تألیف ابن رتا (ه همان، ص ۱۹-۱۸)؛ *مراسم الانساب فی علم الحساب*، تألیف یعیش بن ابراهیم اموی (قرن هشتم؛ همان، ص ۱۴۱-۱۴۲)؛ *مفتاح الحساب*، تألیف غیاث الدین جمشید کاشانی* (متوفی ۸۳۲ هـ، همان، ص ۳۷۲-۳۷۶)؛ *انکشاف* (کشف) *الجلباب فی فنون الحساب*، تألیف ابوالحسن علی قُصّادی* (متوفی ۸۹۲ هـ، همان، ص ۳۵۷-۳۵۸)؛ و خلاصه *الحساب**، تألیف بهاء الدین عاملی* (متوفی ۱۰۳۱ هـ، همان، ص ۱۷۰-۱۷۱). البته رساله‌های پر شمار دیگری از این دست، به عربی، فارسی و ترکی عثمانی، و همچنین شرح‌هایی بر آثار مؤلفان مذکور و رساله‌های مستقل دیگری هم هست که بسیاری از آنها هنوز بررسی نشده‌اند. نمونه‌های دیگری از مقوله متنه‌ای حساب اسلامی بدین قرارند: رساله *الشمسیه فی الحساب* از نظام اعرج نیشابوری* (قرن هفتم - هشتم) و شرح حمزقین علی بیهقی بر آن (همان، ص ۵۰۸)، رساله *حطّ النقلاب علی وجه عمل الحساب* از ابن قُنفذ قسطنطینی (متوفی ۸۰۹ یا ۸۱۰ هـ، همان، ص ۴۲-۴۳) و *مفتاح کنوز ارباب قلم و مصباح رموز اصحاب رقم* (فارسی) از خلیل بن ابراهیم حسینی (قرن نهم؛ همان، ص ۲۳۷).

در متنه‌ای حساب اسلامی رویکرد تازه‌ای به حساب عرضه می‌شود که در وهله اول تحت تأثیر حساب هندی است که برای محاسبه روی کاغذ تطبیق یافته است، ولی شامل عناصری از حساب نظری یونان و سنتهای گوناگون محاسبه ذهنی است. این متنها نخست تعریفی از حساب و عدد عرضه می‌کنند. سپس به دسته‌بندی و تعریف رشته‌ای از مفاهیم ریاضی، در وهله اول اعداد صحیح و کسرها، و گاهی هم سطوح و احجام می‌پردازند. سپس عمل جمع و از جمله جمع‌زنی رشته‌های عددی آموزش داده می‌شود. این متنها با الهام از دیدگاههای حساب یونانی در این بخش، خواص اعداد صحیح ویژه‌ای چون عددهای نام یا عددهای مُتَحَاب را می‌آورند. پس از این مطالب، در متنه‌ای حساب اسلامی ضرب و تفریق عددهای صحیح، تبدیل کسرها برای تعیین مخرج مشترک آنها و محاسبه با آنها، استخراج ریشه، محاسبه با ریشه‌ها، و جبر آموزش داده می‌شود (ه همان، ص ۱۲، ۱۴، ۱۳۰ برای تعریف کسر و انواع آن ه غیاث الدین جمشید کاشانی، ص ۱۰۳-۱۰۴).

برخی متنه‌ای حساب از دوره اسلامی هم در هیچ یک از گروههای مذکور نمی‌گنجند. این متنها برای استفاده افراد شاغل در امور حقوقی در حوزه قوانین لوث یا منشیان دیوانی تهیه می‌شدند. بسته به سطح معلومات مخاطبان، این متنها برای شاگردان مبتدی، متوسط یا پیشرفته (متنه‌ای) تألیف می‌شدند. در این متنها رابطه بین حساب مکتوب و شفاهی و رابطه بین دستورهای کلی و مثالهای مشخص، با هم تفاوت زیادی دارند. این شیوه تألیف پس از قرن هفتم متوقف شد و متنه‌ای بعدی نه تنها انسجام کمتری دارند، بلکه مرزهای بین قضیه‌ها، دستورهای کلی، تمرینها و مسئله‌های مشخص را هم مخلدوش کرده‌اند (ریستاک، ۱۹۹۲، ص ۸۹، ۹۷-۹۶).

در مورد متنه‌ای حساب تألیف شده در مغرب و اندلس، مرزبندیها با آنچه در شرق بوده است تفاوت دارد. این متنها دستاوردهای جدیدی مثل ریاضیات ترکیباتی را هم شامل می‌شدند و آنها را از موضوعهایی در حوزه زبان‌شناسی و عروض

نمونه‌هایی از متنه‌ای حساب اسلامی، آثار این شش مؤلفه‌اند که در مغرب، سوریه، آسیای میانه و ایران می‌زیستند: کتاب *الحصار فی علم الفبار*، تألیف محمد بن عبدالله حصار* (قرن ششم - هفتم؛ همان، ص ۲۵۴)؛ *تلخیص اعمال الحساب* و چند رساله دیگر، تألیف ابن رتا (ه همان، ص ۱۹-۱۸)؛ *مراسم الانساب فی علم الحساب*، تألیف یعیش بن ابراهیم اموی (قرن هشتم؛ همان، ص ۱۴۱-۱۴۲)؛ *مفتاح الحساب*، تألیف غیاث الدین جمشید کاشانی* (متوفی ۸۳۲ هـ، همان، ص ۳۷۲-۳۷۶)؛ *انکشاف* (کشف) *الجلباب فی فنون الحساب*، تألیف ابوالحسن علی قُصّادی* (متوفی ۸۹۲ هـ، همان، ص ۳۵۷-۳۵۸)؛ و خلاصه *الحساب**، تألیف بهاء الدین عاملی* (متوفی ۱۰۳۱ هـ، همان، ص ۱۷۰-۱۷۱). البته رساله‌های پر شمار دیگری از این دست، به عربی، فارسی و ترکی عثمانی، و همچنین شرح‌هایی بر آثار مؤلفان مذکور و رساله‌های مستقل دیگری هم هست که بسیاری از آنها هنوز بررسی نشده‌اند. نمونه‌های دیگری از مقوله متنه‌ای حساب اسلامی بدین قرارند: رساله *الشمسیه فی الحساب* از نظام اعرج نیشابوری* (قرن هفتم - هشتم) و شرح حمزقین علی بیهقی بر آن (همان، ص ۵۰۸)، رساله *حطّ النقلاب علی وجه عمل الحساب* از ابن قُنفذ قسطنطینی (متوفی ۸۰۹ یا ۸۱۰ هـ، همان، ص ۴۲-۴۳) و *مفتاح کنوز ارباب قلم و مصباح رموز اصحاب رقم* (فارسی) از خلیل بن ابراهیم حسینی (قرن نهم؛ همان، ص ۲۳۷).

متنه‌ای حساب هندی را، به صورت مکتوب، ابتدا بیشتر روی تخت و تراب آموزش می‌دادند و بعدها کاغذ هم به کار رفت. بابهای آغازین آنها دربارهٔ رقمهای هندی و مراتب اعشاری بود. سپس دو موضوع عمده در آنها مطرح می‌شد. ابتدا روشهای محاسبه با اعداد صحیح و سپس همان عملها با کسرها بیان می‌شد. در هر موضوع، عملیات بیان شده عبارت بودند از: جمع، تفریق، دو برابر کردن، نصف کردن، ضرب، تقسیم، جذر و کعب. حاصل عملها به روش طرح نُمُنه یا روشهای دیگر امتحان می‌شد (ه سعیدان، ص ۲۴-۲۸؛ برای مثالی دربارهٔ چگونگی عمل ضرب اعداد صحیح در حساب هندی ه کوشیارین لبنان، ص ۳۶-۳۸؛ برای مثالی دربارهٔ تقسیم کسرها (درجه‌ها و دقیقه‌ها) ه سعیدان، ص ۹۳).

متنه‌ای حساب عربی عمدتاً روشهای حساب هوایی یا حساب انگشتی (عقود انامل) را آموزش می‌دهند که روشهای محاسبه ذهنی‌اند. در این روشها سه عمل اصلی حساب صورت می‌گیرد: ضرب، تقسیم و تناسب. دو عمل اخیر صورتهای دیگر محاسبه با کسرها به شمار می‌آیند. حاصلهای هر سه نوع عمل با طرح نُمُنه یا با عمل معکوس امتحان می‌شوند. افزون بر اینها در

به مسئله‌های ریاضی تبدیل کردند (جبار^۱، ۱۹۸۵). این تفاوت در محتوا و الگوهای منتهای حساب، به مشخصه‌های ستهای بومی مختلف ربط داده شده است (حدایرةالمعارف تاریخ علم، فناوری، و طب در فرهنگهای غیرعربی^۲، ص ۴۱۴-۴۱۵).

بدین ترتیب، آموزش حساب در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی گوناگونی صورت می‌گرفت. زمینه‌های عمده تحقیق این امر، بازرگانی و امور دیوانی و شرعی، قوانین ارث و علوم والدین، معلمهای خصوصی، آموزگاران شاغل در مدرسه‌های مقدساتی و دینی، منشیان، استادکاران و بازرگانان، حساب را آموزش می‌دادند.

پیش از تدوین کتابهای درسی حساب در نظام آموزشی جدید در ایران، مهم‌ترین کتاب درسی حساب خلاصه‌الحساب شیخ بهائی بود و پیش از آن، کتاب الشمیة فی الحساب اثر نظام اعرج نیشابوری و مفتاح‌الحساب غیاث‌الدین جمشید کاشانی برای این منظور به کار می‌رفت (تنکابنی، ص ۵۷).

حساب خطّآین و دیگر روشها، در منتهای حساب و جبر، روشهای گوناگونی برای حل رشته‌ای از مسائل بیان می‌شوند که در بسیاری از فرهنگها شناخته شده‌اند و اغلب در قالب مسئله‌های بازرگانی یا معماها مطرح می‌شوند. یکی از این روشها حساب خطّآین است. در قرن سوم، قسطنطین لوقا^۳ رساله‌ای به این موضوع اختصاص داد که عنوانش مقاله فی الحساب لوقا فی البرهان علی عمل حساب الخطّآین بود. او یادآوری کرده که این روش برای همه مسئله‌های خطی قابل استفاده است. در این رساله قسطنطین لوقا برهان درستی این روش را، هم از طریق حسابی و هم از طریق هندسی، آورده است (قریبانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۴۹). در روش خطّآین دو عدد دلخواه x_1 و x_2 به عنوان جواب مسئله‌ای متضمن یک یا چند معادله خطی فرض می‌شوند، خطاهای r_1 و r_2 مربوط به آنها تعیین می‌شود و جواب درست از رابطه زیر به دست می‌آید (x_1, x_2, r_1, r_2 مقادیر مثبت‌اند):

$$x = \frac{r_1 x_2 - r_2 x_1}{r_1 - r_2}$$

وقتی یکی از خطاها نقصانی و دیگری اضافی باشد:

$$x = \frac{r_1 x_1 + r_2 x_2}{r_1 - r_2}$$

این روش در بسیاری از منتهای حساب ذکر شده، از جمله در تلخیص اعمال‌الحساب ابن یثباتی مراکشی که در آن با نام «قاعدة کفّات» آمده است (قرصادی، ص ۲۲۳-۲۴۲).

روش پرکاربرد دیگر، تناسب نام دارد. این روش، ضمن بایبای مربوط به معاملات در رساله‌های جبر و حساب، برای محاسبه بهای کالا یا مقدار کالایی که مشتری می‌خرد و نظایر اینها، به کار می‌رود. در این روش بین سه مقدار معلوم و مقدار چهارم مجهول تناسب برقرار می‌شود. سپس معادله‌ای برای یافتن کفیت مجهول حل می‌شود. ابوریحان بیرونی رساله مقاله فی راسیقات الهند را به تعمیم این دستور برای بیش از چهار کفیت اختصاص داد (قریبانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۹۰). منجمان، موقتاً و احکامیان جدولهای بسیاری برای تابعهای مثلثاتی و تابعهای کمکی تدوین می‌کردند. برخی از این جدولها بسیار بزرگ و پیچیده و شامل تعداد بسیار زیادی عدد بودند. مسئله مهمی که کاربر جدولها باید حل می‌کرد، محاسبه مقدار میانی بود که در جدول وجود نداشت. بدین ترتیب، روشهای درونیایی (تعدیل بین السطرنجین) خطی و درجه دوم ابداع شد. دستاوردها و نوآوریها، یکی از دستاوردهای عمده دانشمندان جوامع اسلامی در زمینه حساب، گردآوری ستهای گوناگون محاسبه و تطبیق آنها با نیازها و امور عملی خود بود. آنان بر این اساس به تلخیص نوع جدیدی از حساب را، که برای کار با مرکب و کاغذ بود، پدید آوردند. برای این منظور قضایای حساب یونان باستان، عددنویسی هندی و شیوه‌های محاسبه روی تخت و تراب و انواع روشهای شفاهی را باهم درآمیختند. آنان با استفاده از این دانش نوین یکپارچه، برای مقاصد گوناگونی در تجارت، امور دیوانی، کارهای حقوقی، مساحی، احکام نجوم، نجوم و دیگر رشته‌های علمی، مفاهیم و روشها و دستورهای جدیدی به وجود آوردند. برای نمونه، کسره‌های هندی، عددهای منفی و مثلث ضرایب بسط دو جمله‌ای را می‌توان نام برد.

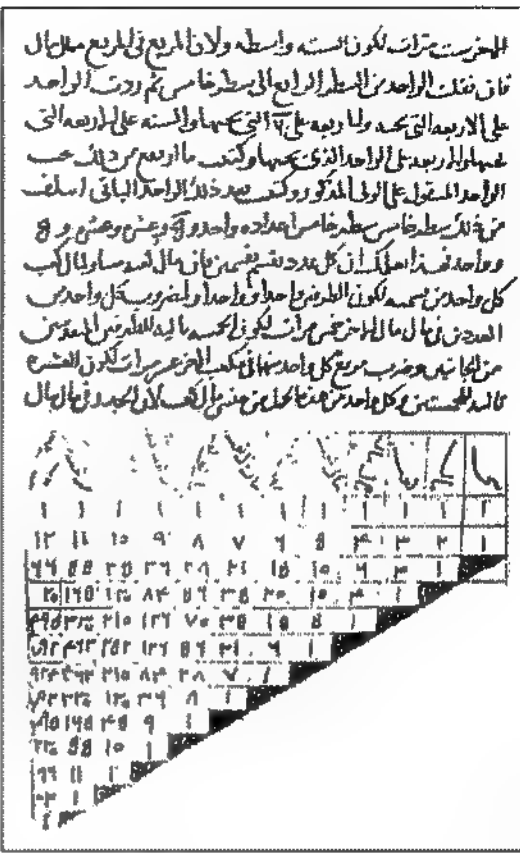
ظاهراً اقلیدس نخستین کسی است که در رساله‌اش راجع به حساب هندی به کسره‌های هندی پرداخته و به نظر می‌رسد در این کار از روش عملیات روی کسرها در دستگاه شصتگانی الهام گرفته است. او پیشنهاد کرده است که هنگام نصف کردن عددهای صحیح یا ضرب کردن آنها در اعشار، علامت کوچکی بالای مرتبه یکان گذاشته شود تا بخش صحیح عدد از بخش کسری متمایز گردد (برگرن، ۱۹۸۶، ص ۳۶-۳۷).

کسره‌های هندی چندان مورد توجه ریاضی‌دانان، منجمان و دیگر کسانی که با کسرها کار می‌کردند قرار نگرفت. اما چند تن از خلاق‌ترین دانشمندان جوامع اسلامی، یعنی ابومنصور بغدادی، سموأل بن یحیی مغربی و غیاث‌الدین جمشید کاشانی، در رساله‌های ریاضی و محاسبات نجومی خود کسره‌های هندی را به کار بردند. بغدادی از این کسرها همانند اقلیدس

داشته باشیم که کاسته می‌شوند (عددهای منفی) یا وقتی توانها بیشتر از نه یا کمتر از یک باشند، یا وقتی با چند جمله‌ایها سروکار داشته باشیم - پژوهشهای اساسی کردند. آنها خصلت جبر را، که تا آن زمان بر حل معادله‌های درجه دوم و سیاله متمرکز بود، با اساس قراردادن چند جمله‌ایهای جبری و اعمال منسجم عملیات حساب روی آنها، تغییر دادند.

فمن تلاشایی که برای تعیین جوابهای معادلات درجه سوم و بالاتر با روشهای عددی صورت گرفت، رابطه نزدیک دیگری بین حساب و جبر پدید آمد. روشهای تقریبی برای تعیین جذر و کمپ عددهای صحیح، از فرهنگهای شفاهی متقدم‌تر مشرق زمین شناخته شده و از طریق ترجمه متنهاى نجومى هندى و ساسانی فراگرفته شده بود. عمر خیام^۱ (متوفى ۵۲۵) در رساله جبر خود نوشته که از ریشه سوم فراتر رفته است (ص ۱۲۳۹، ص ۱۲-۱۳، ترجمه فارسی، ص ۱۷۰-۱۷۱) و رساله‌ای به نام مشکلات الحساب نوشته است که در آن روش یافتن ریشه‌های چهارم، پنجم، ششم و بالاتر تا درجه دلخواه بیان شده است. خیام (همانجاها) می‌گوید «این اضافات تازه است» و برهانهای آن کاملاً بر قسمتهای مربوط به علم حساب در اصول اقلیدس، متکی هستند. اما دست‌کم دو دانشمند پیش از وی در این موضوع مطالبی نوشته بودند. ابوالوفا بوزجانی (متوفى ۳۸۹) کتاب استخراج ضلع المکعب و مال المال و مایترکب منها را نوشته بود و بیرونی رساله فی استخراج الکعب و اضلاع ماورائه من مراتب الحساب را، که از هیچ‌کدام نسخه‌ای به‌جا نمانده است (قریانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۶)، حدود ۱۲۵ سال پس از عمر خیام، شرف‌الدین طوسی^۲ (متوفى ۶۱۰) برای یافتن جوابهای عددی مثبت معادلات درجه سوم، روشی به کار برد که امروزه الگوریتم روفینی - مورنر^۳ خوانده می‌شود. قبلاً کوشیار گیلانی و شاگردش، ابوالحسن علی بن احمد نسوی، این روش را برای تعیین کعب اعداد به کار برده بودند (ماتویفسکیا^۴ و روزنفلد^۵، ج ۲، ص ۳۶۶). درباره روشها و مرحله‌هایی که شرف‌الدین طوسی در پژوهش خود به کار برده است تفسیرهای مختلفی وجود دارد. از یک سو گفته شده که طوسی مفاهیمی چون مشتق و روشهایی چون دستور عمل نیوتن را برای یافتن جواب تقریبی معادلات از درجه بالا ابداع کرده است (راشد^۶، ص ۳۶۷). اما این گفته، با استناد به اینکه شرف‌الدین طوسی صرفاً عناصری نظری و عملی را از ریاضیات یونان باستان و سده‌های میانه به کار گرفته، رد شده است (جاویش^۷، ص ۱۹۷-۱۹۸؛

استاد آیت الله العظمی آخوندی، کتاب فی تفسیر جبر و حساب، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۴



جدول ضرایب بسط دو جمله‌ای از کرجی

استفاده می‌کرد، ولی سمول آنها را در حوزه تازه‌ای، یعنی تقریب زدن عددها با دقت دلخواه، به کار برد. غیاث‌الدین جمشید کاشانی به کسرهای دهمی رسمیت بخشید و شیوه محاسبه با آنها را به‌طور منسجم بیان کرد. در یک متن یونانی بیزانسی از قرن نهم / یازدهم این نوع کسر آورده شده و کسر «ترکی» (به معنای اسلامی) خوانده شده است. دانشمندان اروپایی، از جمله سیمون استوین^۱ (متوفى ۱۰۲۹/۱۶۲۰)، در اواخر قرن دهم / شانزدهم استفاده از کسرهای دهمی را آغاز کردند (همان، ص ۳۸-۳۹). سطرهای متوالی ضرایب بسط دو جمله‌ای^۲ $(a+b)^n$ به ازای $n = ۰, ۱, ۲, ۳, ۴, \dots$ که مثلث پاسکال خوانده می‌شود، به‌طور کامل و مشروح در رساله الباهر فی الجبر سمول مغربی آمده است. مؤلف آن را به کرجی که پیش از وی می‌زیست و اثرش در این موضوع مفقود شده، نسبت داده است (ص ۱۰۹-۱۱۲). کرجی و سمول مغربی در بسط مطالب قبلی - درخصوص وقتی که در این جمله‌ها عددهایی

1. Simon Stevin 2. Ruffini-Horner 3. Matveevskaya 4. Rozenfeld 5. Rashid 6. Jaouiche

[illegible]

استخراج ریشه پنجم در مختار الحساب کاشانی

ضردقی (متوفی ۴۹۹) گفته است که حساب هندی و محاسبه شفاهی بین دانشمندان یمن، به یک میزان رایج بود و به موازات هم به کار می‌رفت (کریستاک، ۱۹۹۹-۲۰۰۰، ص ۱۸۹-۲۰۴). نظریه اعداد در یونان باستان خود موضوع یکدستی نبود، بلکه در سه چهارچوب مختلف، با مطالب و روشهای متفاوت، وجود داشت. تبیین استنتاجی و منسجم نظریه اعداد، با شروع از تعریفها و پیش رفتن از طریق قضیه‌ها و برهانها، بخشی از اصول اقلیدس (قرن سوم ق م) بود که حتی تا قرن چهاردهم در جوامع اسلامی متن ریاضی مهمی به شمار می‌آمد. این بخش اصول بر عددهای اول و مرکب تأکید داشت و با قضیه‌ای درباره عددهای تام به پایان می‌رسید. نیکوماخوس گراسابی (جیراشی) (قرن دوم میلادی)، بر پایه مثالها و شکلهای، بحثی استقرایی مطرح کرده بود که علاوه بر عددهای اول، مرکب و تام، به بررسی عددهای مصور، متحاب، ناقص و زائد و همچنین رشته‌های اعداد نیز پرداخته بود. چهارچوب سوم از آن دیوفانتوس (رونق حیات در حدود ۲۵۰ میلادی) بود که به سراغ معادلات سیاله رفته بود. مفهومیهای اولیه کار او عددهای صحیح، کسرها و توانهای مثبت آنها بود.

هوخندایک^۱، ص ۷۱، ۷۸، ۸۱، برگرن، ۱۹۹۰، ص ۳۰۶، ۳۰۸. در اوایل قرن نهم غیاث‌الدین جمشیدکاشانی (ص ۸۱-۸۴) روش یافتن ریشه پنجم عدد ۱۹۷، ۵۰۶، ۸۹۹، ۲۳۰، ۲۴۲ را بیان کرد (نیز ص ۱۳۶۸، ش، ص ۶۵-۷۰، برگرن، ۱۹۸۶، ص ۵۴-۶۳). تأثیر نظریه اعداد یونان باستان بر حساب مکتوب و شفاهی دوره اسلامی. براساس شواهدی از قرنهای سوم و چهارم، اغلب گفته می‌شود که گروههای اجتماعی و حرفهای گوناگون در جوامع اسلامی، ضمن تلاش برای وارد کردن حساب هندی در حوزههای تازه‌ای از کاربردها و ادغام عملیات آن در سنتهای بومی، با مشکلات اساسی روبه‌رو شدند. مثلاً ابوعثمان جاحظ* (متوفی ۲۵۵) در رساله‌المعلمین خود (ص ۲۰۶) توصیه کرده است که معلمان باید حساب با انگشتان را بر حساب هندی ترجیح دهند، زیرا حساب انگشتی نه به کلام محفوظ نیاز دارد، نه به نوشتن.

در مثنای حساب عربی و اسلامی، تا قرن هفتم عناصری از نظریه یونانی اعداد در آمیزه‌ای از عناصر هرگرفته از اقلیدس و نیکوماخوس وارد گردید. این عناصر را مستقیماً در آغاز این مثنیا آورده می‌شدند یا بخشی از بابهای مربوط به عدددهای صحیح و کسرها بودند و مطالبی از نظریه اعداد یونان باستان، به‌ویژه دسته‌بندی و خواص اعداد، را شامل می‌شدند. یکی از دلایل

راه حل مسائل ارث را به روشی که خود آن را «روش کسرها» می نامد آموزش داده است. تمرکز رساله بر راه حل های شرعی است و روش های ریاضی به عنوان ابزارهای کمکی معرفی شده اند. در مقدمه طولانی اثر، قاصدای مفهوم های عمده قانون ارث را بررسی کرده و چیزهایی را که فرضی (کسی که محاسبه تقسیم ارث را انجام می دهد) باید از حساب بداند یادآور شده است. بخش عمده رساله قاصدای درباره هشت میحت ارث است که در شرایط خاص پیش می آیند و بهره گیری از احکام شرعی ویژه را ایجاب می کنند (س. رستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۳۱-۲۴۶).

مسئله دیگری که دیوانیان به آن می پرداختند محاسبه زکات بود. ریاضی دانانی چون خوارزمی و عالمان دینی چون ابو منصور بغدادی، در کتاب های خود چند مثال در این موضوع آورده اند (س. برگرن، ۱۹۸۶، ص ۶۵-۶۷).

منابع: ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، چاپ حسن حسن زاده آملی، قم ۱۳۷۶ ش؛ همو، *دانش نامه علایی*، چاپ احمد خراسانی، تهران ۱۳۶۰ ش؛ ابن ندیم (تهران)؛ *اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خاتان الوفاء*، چاپ هارون تاهر، بیروت ۱۹۹۵/۱۳۱۵؛ محمد طاهر تنکلی، *کتاب درسی قدیم*، چاپ لیرج افشار، در فرهنگ ایران زمین، ج ۲۰ (۱۳۵۳ ش)؛ عمرو بن بحر جاحظ، *رسائل الجاحظ: الرسائل الاثنية*، بیروت ۲۰۰۴؛ محمد بن احمد خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، چاپ ابراهیم ابیادی، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد بن موسی خوارزمی، *کتاب الوصایا*، در کتاب جبر و مقابله، ترجمه حسین خدیو جم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عمرو بن ابراهیم خیام، *رسالة فی شرح مالا شکل من مصادرات کتاب اقلیدس*، چاپ ثقی اوانی، تهران ۱۳۱۲ ش؛ همو، *مقالة فی الجبر و المقابلة*، ترجمه فارسی: رساله ی جبر خیام، در حکیم عمر خیام بعنوان عالم جبر، چاپ [و ترجمه] سلام حسین صاحب، تهران انجمن آثار ملی، ۱۳۳۹ ش؛ صالح ذکی، *آثار باقیه*، استانبول ۱۳۲۹؛ *سؤالین یحیی مغری*، الباهر فی الجبر، چاپ رشدی راشد و صلاح احمد، دمشق ۱۹۷۲/۱۳۹۲؛ شعیب بن فریتون، *جوامع العلوم*، چاپ هکسی از نسخه خطی کتابخانه طوقایی سرائی استانبول، مجموعه احمد ثالث، ش ۲۷۶۸، فرانکفورت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ محمد بن یحیی صولی، *ادب الکتاب*، چاپ محمد بهجة اثری، قاهره [؟ ۱۳۶۱]، چاپ الفست بیروت [بی تا]؛ محمد بن محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، قاهره دار احیاء الکتب العربیة، [بی تا]؛ غیاث الدین جمشید کاشانی، *مفتاح الحساب*، چاپ نادر نابلسی، دمشق ۱۹۷۷/۱۳۹۷؛ محمد بن فارابی، *ترجمه احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران ۱۳۴۸ ش؛ ابوالقاسم قرطبی، *تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی*، تحریری نوین از بیرونی نامه، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همو، *زنگنه نامه ریاضیدانان دوره اسلامی: از سده سوم تا سده یازدهم هجری*، تهران ۱۳۶۵ ش؛ همو، *کاشانی نامه: اسوال و آئثار غیاث الدین جمشید کاشانی*، تهران ۱۳۴۸ ش؛ علی بن محمد قاصدای،

ابن آمیختگی عناصر نظری در منتهای حساب، که بیشتر جنبه عملی داشتند، کارایی این دسته بندیها و روشها در تجزیه عددهای صحیح و یافتن مخرج مشترک کسرها بود. از این روست که منتهای درباره نظریه اعداد، حساب هندی و محاسبه شقایی، همگی، در مدارس شهرهای بزرگ جهان اسلام تدریس می شدند. کاربردها، حساب و جبر در سه حوزه عمده به کار می رفتند: سایر رشته های علمی، امور دیوانی و تجارت. علم حساب و جبر، علاوه بر دیگر رشته های ریاضی به خصوص نجوم و احکام نجوم، با علم فرائض پیوند نزدیک داشتند. این پیوند از اوایل پیدایش این دو رشته پدیدار شد. محمد بن موسی خوارزمی در نیمه دوم کتاب جبر خود با عنوان کتاب الوصایا (ص ۱۲۳-۱۷۲) نشان داده است چگونه مسائل گوناگون ارث را، می توان به یاری قاعده های حساب و جبر حل کرد.

البته معاملات بازرگانی و مساحی هم در کتاب خوارزمی جایگاه مهمی داشته اند. علاقه خوارزمی به مسئله های عملی بی شک در وهله اول ماهیت نظری داشته و ضمناً خوارزمی می خواسته است خبرگی خود را در فنون جدید نشان دهد. مسائل و پیچیدگی هایی که در قوانین ارث اسلامی پیش می آمد برای بررسی موارد قانونی از دیدگاه ریاضی، زمینه مساعدی پدید آوردند و در دوره ای طولانی علمای علاقه مند به راه حل های جدید ظریف و چشمگیر برای مسئله های قدیمی پا به عرصه گذاشتند (رستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۱۸-۲۲۰). در نتیجه، حساب و جبر به صورت دو رشته ریاضی درآمدند که در حوزه های آموزش فقه، مسجدها، مدرسه ها و خانه ها تدریس می شدند.

درباره علم فرائض و کاربرد روش های حساب و جبر در آن، رساله های پرشماری تألیف شده است. *الکافی فی الفرائض* از اسحاق بن یوسف صردفی (متوفی ح ۵۰۰) کهن ترین رساله شناخته شده درباره محاسبه سهم ارث و مسئله های مرتبط با آن است (بروکلمان^۱، «ذیل»، ج ۱، ص ۸۵۵). بخش عمده این رساله درباره دوست مورد تقسیم ارث است که مؤلف آنها را از دیدگاه شرعی و براساس ریاضیات تحلیل کرده است. صردفی این موارد را براساس جنبه های گوناگون، از جمله تعداد و نوع وارثان و نسبت آنها، دسته بندی کرده و سپس درباره انواع حالت های دشواری که پیش می آیند بحث کرده است (س. رستاک، ۱۹۹۲، ص ۲۲۳-۲۳۰).

در قرن نهم، ابوالحسن علی بن محمد قاصدای شش شرح بر فرائض طبق فقه مالکی و سه رساله جدید در این موضوع نوشت که یکی از آنها *لباب تقریب الموارث و منتهی القول البواحث* است (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «قاصدای»). وی در این رساله،

Mass: MIT Press, 2003; Galina P. Matvievskaya and Boris Rozenfeld, *Matematiki i astronomi musulmanskiego srednevekavie i ikh trudi (VIIIth - XVIIth cent)*, Moscow 1983; Roshdi Rashed, "Algebra", in *Encyclopedia of the history of Arabic science*, ed. Roshdi Rashed, vol. 2, London: Routledge, 1996; Ulrich Rebstock, "The 'Kitāb al-Hindī' of as-Sardāfi", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaft*, 13 (1999-2000); idem, *Rechnen im islamischen Orient: die literarischen Spuren der praktischen Rechenkunst*, Darmstadt 1992; Ahmed Salim Saidan, *The arithmetic of al-Uqlidisi*, Dordrecht 1978; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967.

/ سولیا برنئیس /

حسابی، محمود، استاد فیزیک، از پایه گذاران علم فیزیک و مهندسی جدید در ایران و شخصیت سیاسی معاصر. وی در ۱۲۸۱ ش در تهران به دنیا آمد. پدرش، میرالسطنه، از رجال حکومتی بود. چون پدر بزرگش سفیر ایران در عثمانی بود، او به همراه خانواده اش به بغداد رفت. پس از دو سال، پدرش سفیر ایران در شامات (سوریه و لبنان) شد و آنان به دمشق و سال بعد به بیروت رفتند.

محمود حسابی تحصیلات ابتدایی را در مدرسه فرانسویان بیروت و با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، در منزل به طور خصوصی گذراند، سپس وارد کالج آمریکایی بیروت شد. پس از پایان جنگ، از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۰ ش در لبنان به نقشه کشی راهها پرداخت. در ۱۳۰۱ ش از مدرسه فرانسوی مهندسی بیروت^۱ مدرک مهندسی طرق و شوارع گرفت و از اواخر همان سال تا اوایل ۱۳۰۳ ش به امور راهسازی اشتغال داشت، سپس به فرانسه رفت و در ۱۳۰۴ ش از مدرسه عالی الکتریسته^۲ پاریس، مهندسی برق گرفت و پس از گذراندن دوره های تحصیلی در مدرسه عالی معادن^۳، در ۱۳۰۶ ش با دفاع از رساله اش با عنوان «حساسیت سلولهای فتوالکتریک»^۴، از دانشگاه پاریس^۵ دانشنامه دکتری گرفت.

حسابی در ۱۳۰۶ ش به ایران بازگشت و در وزارت فواید عامه (وزارت راه) مشغول به کار شد. دو همان سال، اولین مدرسه مهندسی وزارت راه را تأسیس کرد و خود در آنجا به تدریس پرداخت، سپس از وزارت راه کناره گیری کرد و به وزارت

شرح تلخیص اعمال الحساب، چاپ فارس بطلب، بیروت، ۱۹۹۹؛ فلکندی، یعقوب بن اسحاق کندي، رسائل الکندی الفلسفیه، چاپ محمد عبدالهادی ابوزید، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۲ / ۱۹۵۰-۱۹۵۲؛ کوشیارین لئان، اصول حساب هندسی، ترجمه محمد باقری، تهران ۱۳۶۶ ش؛

M. Bagheri, "Siyāqat accounting: its origin, history, and principles", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 51, no. 3 (1998); J.L. Berggren, *Episodes in the mathematics of medieval Islam*, New York 1986; idem, "Innovation and tradition in Sharaf al-Dīn al-Tūsī's al-Ma'ādāt", *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990); Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942; George S. Colin, "De l'origine grecque des chiffres de Fès et de nos chiffres arabes", *Journal asiatique*, 1933; Pascal Crozet, "Arithmetica", in *Storia della scienza*, vol. 3, ed. Sandro Petruccioli, Rome Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001-2; Amador Díaz García, "Zimām Andalusī Levantino", in *Homenaje al profesor José María Fórneas Bastardo*, Granada: Universidad de Granada, 1995; Ahmed Djebbar, *L'analyse combinatoire au Maghreb: l'exemple d'Ibn Mu'īn (XII^e-XIII^e siècles)*, Paris 1985; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Dunash ibn Tamim" (by Georges Vajda); *EF*, s.v. "Al-Kalāqādī" (by M. Souissi), "Siyāqat" (by C.J. Heywood); *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non-western cultures*, ed. Helaine Selin, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s.v. "Ibn Yūsamin" (by Ahmed Djebbar); Adolf Grohmann, *Arabic papyri in the Egyptian library*, vol. 2, Cairo 1956; Jan P. Hogendijk, "Sharaf al-Dīn al-Tūsī on the number of positive roots of cubic equations", *Historia Mathematica*, 16 (1989); Khalil Jaouiche, "The interpretation of the algebra of Sharaf al-Dīn al-Tūsī", *Annals of science*, 46 (1898); Muhammad b. Mūsā Khā'irizmi, *Die älteste lateinische Schrift über das indische Rechnen nach al-Hwārizmī*, ed. Menso Folkerts, München 1997; A.V. Kremer, *Über das Einnahmehudget des abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918-919)*, Wien 1887; Paul Kunitzsch, "The transmission of Hindu-Arabic numerals reconsidered", in *The enterprise of science in Islam: new perspectives*, ed. Jan P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sebba, Cambridge,

1. Sonya Brentjes

2. Ecole française d'ingénieurs de Beyrouth

3. Ecole supérieure d'électricité

4. Ecole nationale supérieure des mines

5. "Sensibilité des cellules photoélectrique"

6. Université de Paris

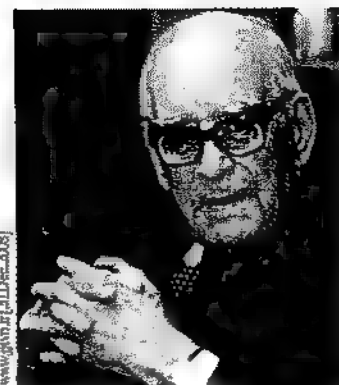
وی در تأسیس برخی مراکز علمی و تحقیقی شرکت مؤثر داشت، از جمله در نخستین رصدخانه تعقیب ماهواره در شیراز، مرکز مخابرات اسدآباد همدان، مؤسسه ملی استاندارد ایران، مؤسسه ژئوفیزیک دانشگاه تهران و انجمن ژئوفیزیک ایران؛ همچنان که در بسیاری از مجامع و انجمنهای علمی داخلی و خارجی عضو بود. وی هر چند در ۱۳۴۷ش بازنشسته شد تدریس در دانشکده علوم دانشگاه تهران را تا ۱۳۷۱ش ادامه داد. حسابی در ۱۲ شهریور ۱۳۷۱ در بیمارستان دانشگاه ژنوا^۱ درگذشت. او را در مقبره خانوادگی اش در تفرش^۲ به خاک سپردند.

وزارت فرهنگ در ۱۳۲۷ش نشان علمی درجه اول کشور را به او داد (نامه ش ۷۸۰۷ مورخ ۱۸ دی ۱۳۲۷). دولت فرانسه نیز به دلیل تحقیقات علمی دکتر حسابی، بالاترین نشانهای علمی خود را به او اهدا کرد: نشان اوفیسیه دولالزیون دونور^۳ در ۱۳۳۰ش / ۱۹۵۱، و نشان کوماندور دولالزیون دونور^۴ در ۱۳۳۱ش / ۱۹۵۲. در ۱۳۵۰ش، دانشگاه تهران حسابی را به عنوان استاد ممتاز برگزید. چهارمین کنفرانس فیزیک ایران در ۱۳۶۶ش در شیراز، به بزرگداشت حسابی اختصاص داشت که در آنجا به او لقب پدر فیزیک ایران را دادند.

حسابی، به منظور تشویق جوانان به فعالیتهای علمی، هر ساله به یکی از دانشجویان دوره کارشناسی فیزیک یا دیگر دانشوران جوانی که انجمن فیزیک ایران کار بدیع آنان را برمیگزید، «جایزه حسابی» را اهدا می کرد. جایزه مشابهی نیز به برگزیدگان انجمن مهندسان مکانیک ایران اهدا می گردید. اهدای این جوایز را بنیاد پرفسورسید محمود حسابی همچنان ادامه داده است. از حسابی بیش از ۲۵ رساله و کتاب منتشر شده است. آثاری چون دیپلگانی فیزیکی (۱۳۴۰ش)، نگره کاهنرایی (۱۳۴۵ش)، فیزیک حالت جامد (۱۳۴۸ش)، دیپلگانی کوانتیک (۱۳۵۸ش)، و کتاب واژه های علمی از کتاب دیپلگانی کوانتیک (۱۳۶۹ش).

آثار او در خصوص زبان فارسی عبارتند از: نامه های ایرانی (۱۳۱۹ش)؛ توانایی زبان فارسی (۱۳۵۰ش)؛ وندها و کهواژه های فارسی (۱۳۶۸ش)؛ و فرهنگ حسابی (۱۳۷۰ش)، که شامل معادلهای فارسی برخی واژگان انگلیسی است.

منابع: علاءبراستاد مذکور در متن، موجود در پرونده استخدامی محمود حسابی در بایگانی دانشگاه تهران؛ استاد دکتر محمود حسابی، دانشمند، سال ۲۶، ش ۱ (فروردین ۱۳۴۷)؛ استاد دکتر محمود حسابی و همکاران فیزیک نوین در ایران، کیهان فرهنگی، سال ۴، ش ۷ (مهر ۱۳۶۶)، فیروز بلیچ، بنیاد پرفسورسید محمود حسابی، تهران، مصاحبه ۶ تیر ۱۳۸۰؛ پروفیسور محمود حسابی، گردآورنده اداره کل امور فرهنگی



محمود حسابی

فرهنگ پیوست و در پایه گذاری دارالمعلمین عالی، همراه با تدریس سررخی دروس مشارکت نمود.

در ۱۳۱۰ش، حسابی با بودجه آزمایشگاههای فیزیک دانشسرای

عالی، نخستین

ایستگاه هواشناسی را در ایران راه اندازی کرد. تا سالها بعد، رادیو ایران خبرهای هواشناسی را از این دستگاه می گرفت.

پس از تأسیس دارالمعلمین عالی، حسابی به علی اصغر حکمت^۵، کفیل وزارت معارف، پیشنهاد تأسیس دانشگاه داد که متعاقب آن طرح «قانون تأسیس دانشکده تهران» نوشته شد. با افتتاح دانشگاه تهران در ۱۴ اسفند ۱۳۱۳، حسابی به ریاست دانشکده فنی آن منصوب گردید که تا ۱۳۳۶ش ادامه یافت.

حسابی در ۱۳۲۵ش برای ادامه تحصیلات عالی به انگلستان و امریکا سفر کرد و در ملاقاتی با اینشتین، نظریه بی نهایت بودن ذرات، خود را مطرح نمود و با تشویق اینشتین، این فرضیه را با جدیت پیگیری کرد و نتیجه تحقیقات خود را در مسالهای ۱۳۲۵ش و ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۶ و ۱۹۴۷ در پرینستون و شیکاگو به چاپ رسانید که مورد توجه برخی از فیزیک دانان قرار گرفت.

زندگی سیاسی حسابی در ۱۳۲۸ش، با انتصاب او به نمایندگی مجلس سنا، آغاز شد. وی در سه دوره مجلس سنا، از ۱۳۲۸ش تا ۱۳۴۰ش، نماینده تهران بود. وی در اجرای قانون ملی شدن صنعت نفت، در ۱۳۲۹ش، مشارکت فعال داشت و نیز در دولت دکتر محمد مصدق، سمت وزارت فرهنگ را پذیرفت. از اقدامات او در این سمت، پایه گذاری نخستین مدرسه عشایری در ایران بود که با کمک مردم منطقه عشایری کهگیلویه به انجام رسید.

وی در ۱۳۲۶ش در نامه ای به دکتر علی اکبر سیاسی، رئیس دانشگاه تهران، پیشنهاد کرد مرکزی برای تحقیقات اتمی تأسیس شود (نامه مورخ ۹ شهریور ۱۳۲۶) و در ۱۳۳۲ش، به درخواست او، اولین گام برای تهیه مقدمات ایجاد مرکز اتمی برداشته شد. حسابی جزو اولین اعضای پیوسته فرهنگستان ایران بود و به نمایندگی دانشکده علوم، در انجمن مرکزی اصطلاحات علمی منصوب شد.

ایرانیان مقیم خارج از کشور [سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی]، تهران: کمیل، ۱۳۷۹ ش؛ «تاریخی از فرهنگستان ایران»، نامه فرهنگستان، سال ۱، ش ۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۲)؛ لیرج حسابی، «ماجرای تأسیس اولین مدرسه مهندسی ایران در وزارت راه و ترابری»، راه ایریشم، ش ۲۱ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۸)؛ محمود حسابی، پدر علم فیزیک و مهندسی نوین ایران، تهران ۱۳۷۹ ش؛ هو، «در حضور استاد»، مجله فیزیک، سال ۵، ش ۳۰۲ (تابستان و پلیر ۱۳۶۶)؛ هو، راه ما؛ گفتارهایی از پروفسور سید محمود حسابی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ امیرمسعود سپهر، تاریخ برگزیدگان و هدایای از مشاهیر ایران و عرب، تهران ۱۳۴۱ ش؛ جمشید فرخام پروجنی، دولتهای عصر مشروطیت، تهران [۱۳۵۰ ش]؛ باقر عاقلی، روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ داریوش عباسی و ج. محبلی، «یادمانی از پروفسور محمود حسابی» ستاره‌ی که ۵۰ سال پیش در آسمان علم و ادب غروب کرده، ایران جوان، سال ۱، ش ۷ (شهریور ۱۳۵۶)؛ احمد عبداللهمپور، وزرای معارف ایران: وزیران آموزش و پرورش، [بی‌جا] ۱۳۶۹ ش؛ لاسم غنی، یادداشت‌های دکتر قاسم غنی، به کوشش سیروس غنی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ قسزحایی از زندگی پروفسور سید محمود حسابی پدر علم فیزیک و مهندسی نوین ایران، نهانده وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، [بی‌تا]؛ عطاءالله لوهنگهرمانی، اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی از آغاز مشروطیت تا دوره ۲۴ قانونگذاری و نمایندگان مجلس سنا در هفت دوره تقنینیه از ۱۲۵۰ تا ۱۲۵۳۶ شاهنشاهی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ «گزارش چهارمین کنفرانس فیزیک ایران شیراز، ۱۵-۲۰ شهریور ۱۳۶۶»، دانشمند، سال ۲۵، ش ۷ (مهر ۱۳۶۶)؛ اقبال یغمائی، وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۵ ش؛

Thomas R. Henry, "Broader concept of atom is advanced by Persian", *The Evening star*, no.8 (Sept. 1947).

/ نسترن طباطبائی /

حسام‌الدوله در دوره وزارت ابوالحسن عتبی (۱۳۶۷-۱۳۷۲؛ به ناجی، ص ۱۹۷-۱۹۹)، پسر ابوجعفر، منزلت بیشتر و محبوبیت و قدرت یافت، به گونه‌ای که نامش در حاشیه جامعه‌های مطرزش نقش می‌شد (عتبی، ص ۳۹، ۴۳؛ ترجمه فارسی، ص ۳۶، ۴۰).

در ۱۳۷۱، ابوالحسن عتبی، حسام‌الدوله را به جای ابوالحسن سیمجور (دیاره اوسه بنوسیمجور*) به سپهسالاری خراسان منصوب کرد (عتبی، ص ۴۷-۴۹؛ گردیزی، ص ۳۶۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۰). حسام‌الدوله در نیمه شعبان ۳۷۱، همراه لشکری، از بخارا به نیشابور رفت و به تدبیر امور پرداخت (عتبی، ص ۴۹؛ گردیزی؛ ابن‌اثیر، همانجاها). در جمادی‌الاولی ۳۷۱، گرگان (قلمرو قابوس بن وشمگیر زیاری) به تصرف مؤیدالدوله بویه (حاکم ری) درآمد. به فرمان نوح‌بن منصور، حسام‌الدوله با لشکری انبوه از نیشابور به سوی گرگان حرکت کرد و آنجا را دو ماه محاصره کرد، اما پسرانش خضایت بعضی سردارانش، از جمله فائق خاصه، و به هم‌ریختگی سپاهیان، بی‌نتیجه به نیشابور بازگشت (عتبی، ص ۴۹-۵۷؛ گردیزی، ص ۳۶۳-۳۶۴؛ یاقوت حموی، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۱-۱۳؛ رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۰-۳۲؛ قس ابوشجاع روزاوری، ص ۲۸، که بدون ذکر نام حسام‌الدوله تاش از این رویداد یاد کرده است). ناکامی حسام‌الدوله در تصرف گرگان موجب رسوایی دولت سامانیان شد (عتبی، ج ۴، ص ۲۰۸؛ عتبی، ص ۵۷-۶۱).

در ۱۳۷۲ ابوالحسن عتبی، به تحریک ابوالحسن سیمجور و همدمی فائق خاصه، کشته شد. نوح‌بن منصور، حسام‌الدوله را از نیشابور برای اداره دولت و حفظ نظم به بخارا فراخواند. حسام‌الدوله شتابان به بخارا رفت و به ساماندهی امور و کیفر عاملان پرداخت (عتبی، ص ۶۵-۶۱؛ گردیزی، ص ۳۶۵؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۲-۱۳؛ نیز به رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۱-۳۲). در این هنگام، ابوالحسن سیمجور از قهستان به سوی خراسان حرکت کرد. پسر وی، ابوعلی سیمجور، نیز که از سوی حسام‌الدوله زمام امور نیشابور را در دست داشت، به یاری فائق، بر برخی نواحی خراسان چیره شد و اموال کارگزاران حسام‌الدوله را در خراسان مصادره کرد و به طرف مرو رفت. حسام‌الدوله، برای دفع آنان، به أمل الشط (به روایتی: مرو) رفت. سرانجام، پس از تبادل سفر، مصالحه شد و مقرر گردید که نیشابور و فرماندهی سپاهیان از آن حسام‌الدوله باشد و بلخ و هرات به فائق و ابوعلی سیمجور برسد. حسام‌الدوله، پیش از ترک بخارا و عزیمت به طرف مرو، ابوالحسن مُزنی وزیر را که متمایل به ابوعلی و فائق بود، برکنار کرد و ابومحمد عبدالرحمان قاسمی را به جای او نشاند (عتبی،

حسام‌الدوله تاش، کنیه‌اش ابوالعباس، از امرای سامانیان و حاکم و سپهسالار خراسان. وی از غلامان ترک ابوجعفر عتبی (وزیر سامانیان از ۳۴۵ تا ۳۴۸؛ عتبی، خاندان) بود. ابوجعفر عتبی او را، به سبب هوش و ذکاوتش، به امیر منصور بن نوح سامانی (حک: ۳۴۵-۳۶۶) هدیه کرد (عتبی، ص ۴۳-۴۴؛ ترجمه فارسی، ص ۴۰؛ ابوریحان بیرونی، ص ۱۳۴). پس از درگذشت منصور بن نوح، پسرش نوح‌بن منصور (حک: ۳۶۶-۳۸۷) در سیزده سالگی به امارت نشست؛ از این رو حسام‌الدوله تاش، در کنار دیگر درباریان متنفذ، زمام کارها را به دست گرفت و حاجب نوح شد (عتبی، ص ۳۹؛ گردیزی، ص ۳۶۱؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۷۳). ظاهراً او لقب حسام‌الدوله و منصب حاجبی را از منصور بن نوح گرفته بوده است (به مناج سراج، ج ۱، ص ۲۱۲).

ص ۶۷-۶۵؛ گردیزی، ص ۳۶۴-۳۶۶؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۴).
در ۳۷۳، با رسیدن حسام‌الدوله به مرو، مخالفان وی نوح‌بن منصور را راداشتند تا عبدالرحمان فارسی را برکنار کند و عبداللّه بن محمد بن عتّی را، که از دشمنان معروف خاندان ابوالحسن عتّی و حسام‌الدوله تاش بود، وزارت دهد. ابن‌عزیز، بلافاصله، حسام‌الدوله را از سپهالاری خراسان برکنار کرد و ابوالحسن سیمجور را به جایگاه پیشین بازگرداند و به درخواست فرماندهان خراسان مبنی بر ابقای حسام‌الدوله و قعی نهاد (نرشخی، ص ۱۳۶؛ عتّی، ص ۷۰-۶۷؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۷؛ نیز سه رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۲-۳۳؛ قس گردیزی، ص ۳۶۶، که نوشته است فارسی در رسیع‌الاول ۳۷۶ عزل شد). از سوی دیگر، نوح‌بن منصور دو ناحیه نسا و ابیورد را به حسام‌الدوله سپرد و او را به مقام حاجبی پیشین تسنزل داد (عتّی، ص ۶۸، ترجمه فارسی، ص ۱۶۵؛ نیز سه گردیزی، همانجا؛ قس رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۲)؛ از این رو، حسام‌الدوله از فرمان امیر سامانی سرپیچید و از فخرالدوله بویهی سکه در پی مرگ برادرش، مؤیدالدوله (۳۷۳)، به گرگان آمده و حکومت را به دست گرفته بود - یاری خواست. فخرالدوله نیز لشکری به یاری وی فرستاد. حسام‌الدوله با سپاهی متشکل از حدود دو هزار سوار ترک و عرب و جمعی از سرداران مشهور خراسان، از مرو به سوی نیشابور رفت و ابوالحسن سیمجور و فائق خاصه را، که از بخارا به یاری ابوالحسن سیمجور آمده بود، در نیشابور محاصره کرد. فخرالدوله لشکری با دو هزار سوار دیلم و ترک، به فرماندهی فیروزان بن حسن، به یاری حسام‌الدوله فرستاد. ابوالحسن سیمجور ناچار به هستان عقب نشست (عتّی، ص ۷۰-۷۳، ۱۷۹؛ گردیزی، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۶، ۲۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۵). حسام‌الدوله بر نیشابور چیره شد و تعقیب ابوالحسن سیمجور را رها کرد و در صدد دلجویی از نوح‌بن منصور برآمد، اما سیاست‌گذاران اصلی دیار سامانی، یعنی مادر نوح‌بن منصور که کفیل سلطنت بود و ابن‌عزیز وزیر، بر عزل وی پافشاری کردند (عتّی، ص ۷۵-۷۳؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ نیز سه رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۶). از سوی دیگر، ابوالحسن سیمجور نیز از شرف‌الدوله دیلمی* (برادرزاده فخرالدوله) در فارس، دو هزار سوار عرب کمک گرفت و با لشکر امدادی بخارا و یاری فائق خاصه و پسر خود، ابوعلی سیمجور، سپاهیان حسام‌الدوله را در نبرد سنگین در ۷ شعبان ۳۷۷ شکست داد و حسام‌الدوله به گرگان نزد فخرالدوله گریخت (نرشخی، همانجا؛ عتّی، ص ۷۷-۷۵؛ رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۶-۳۷؛ نیز سه گردیزی، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۸-۲۹). فخرالدوله او را اکرام بسیار نمود و

گرگان و دهستان و استرآباد و آبسکون و مالیات آن نواحی را به او داد و سپس خود به ری رفت (عتّی، ص ۷۷-۷۸؛ گردیزی، ص ۳۶۷؛ ابوشجاع رودراوری، ص ۹۶؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۹؛ نیز سه بیهقی، ص ۵۸۵؛ رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۷) و از آنجا نیز اموال و هدایایی گران‌بها برای وی فرستاد (ابن‌اثیر، همانجا)، اما حسام‌الدوله در اندیشه بازگشت به خدمت امیر سامانی و رفع کدورتها بود. او پس از سه سال اقامت در گرگان، با لشکری که فخرالدوله به یاری‌اش فرستاد، به خراسان حمله کرد، لیکن ناموفق به گرگان بازگشت (سه عتّی، ص ۸۱-۸۲؛ ترجمه فارسی، ص ۸۰-۸۱؛ قس ابن‌اثیر، همانجا). در ۳۷۷، حسام‌الدوله بر اثر شیوع وبا در گرگان، که بسیاری از لشکریان و سردانش را نیز هلاک ساخت، درگذشت و به قولی نیز بر اثر مسمومیت جان داد (عتّی، ص ۸۵؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ قس گردیزی، همانجا). در روایات دیگر، مرگ او را در ۳۷۸ (گردیزی، همانجا)، ۳۷۹ (عتّی، ترجمه فارسی، ص ۸۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، ج ۲، جزء ۴، ص ۴۰؛ حمدالله مستوفی، ص ۲۸۴) و ۳۸۰ (مجله التواریخ والفصص، ص ۳۹۶) نوشته‌اند.

منابع: ابن‌اثیر، ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه؛ ابوشجاع رودراوری، ذیل کتاب تجارب‌الاسم، چاپ آملروز، مصر ۱۹۱۶/۱۳۳۴، چاپ نخست بغداد [بی‌تا]؛ بیهقی، عبدالملک بن محمد نمایی، یسینه‌الدعیر، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۲۷/۱۳۴۶؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ج ۲، جزء ۴، تاریخ سلطان یمن‌الدوله محمود بن سبکتگین و اسلاف و اخلاف او و آنچه بدان متعلق است از تواریخ دیالمه و آل‌بهریه و آل‌سامان، چاپ احمد آتش، آنکارا ۱۹۵۷؛ محمد بن عبدالجبار عتّی، الیمینی فی شرح اخبار السلطان یمن‌الدوله و امین‌المسله محمود الغزنوی، چاپ احسان ذنون نامری، بیروت ۱۴۰۴/۱۴۲۴؛ همان، ترجمه فارسی: ترجمه تاریخ یمنی، از ناصر بن ظفر جرنادقانی، چاپ جعفر شعار، تهران ۱۳۵۷ ش؛ عبدالحی بن فضال گردیزی، تاریخ گردیزی، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ مجله التواریخ والفصص، چاپ محمّدقی بهار، تهران کلاله خاور، ۱۳۱۸ ش؛ عثمان بن محمد منهاج سراج، طبقات ناصری، چاپ عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۳-۱۳۴۲ ش؛ محمّدرضا ناجی، تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمد بن جعفر نوشخی، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر فیاضی، تلخیص محمد بن زفرین صر، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۱ ش؛ یاقوت حموی، معجم‌الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳.

/ محمّدرضا ناجی /

دفتر ۱، ص ۲؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۷). او به حسام‌الدین مشهور بود و چلبی به زبان اهل روم (ترکی) به معنای سیدی (سرور من) بوده است که لقب خاص حسام‌الدین شد (فروزانفر، ص ۱۰۲؛ درباره سایر ملقبان به چلبی ← گولپینارلی، ص ۱۹۷-۲۰۰). بیشتر احيان آناتولی مریدان پدر و نیاکان او بودند (افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۸). نام نیای او، اخي ترک، نشان می‌دهد که از اخیان* و اهل فتوت* بوده و به همین مناسبت حسام‌الدین به ابن اخي ترک هم معروف بوده است (← مولوی، همانجا). بنابر جمله‌ای که از مولانا نقل شده است، به نظر می‌رسد خاندان حسام‌الدین از کردان ارومیه بودند که به قونیه مهاجرت کردند (← فروزانفر، همانجا؛ نیز ← سپهسالار، ص ۱۱۹؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۷).

تاریخ تولد حسام‌الدین در منابع ذکر نشده است. حسام‌الدین در کودکی پدرش را از دست داد و نزد اخیان آناتولی پرورش یافت. در جوانی با جمعی از مریدان خود نزد مولانا جلال‌الدین رفت و ابراز ارادت نمود. وی به مریدان خود فرمود که در املاک او کار کنند و ماحصل املاک را نثار مولانا کرد تا همه دلاریایی خسود را از دست داد (افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۸-۷۳۹). او شافعی مذهب بود و می‌خواست به پیروی از مولانا حنفی شود، اما مولانا او را از این کار برحذر داشت (همان، ج ۲، ص ۷۵۹). حسام‌الدین بسیار دیندار و پرهیزگار و بلند همت و بخشنده بود. سفره‌ای که می‌گسترده مشهور بود و با وجود چندین امیر صاحب نام، نیازمندان از حسام‌الدین به برگ و نوا می‌رسیدند. او از جانب مولانا صاحب اوقاف درگاه مولانا و مسئول رسیدگی به نیازهای مریدان شد و درآمد حاصل از اوقاف و نذورات را، به تناسب نیاز مریدان، به عدل و انصاف میان آنان تقسیم می‌کرد و بسیار دقت داشت که از مال اوقاف برای خود استفاده نکنند (سپهسالار، ص ۳۴، ۱۲۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۹، ۷۴۷، ۷۵۱، ۷۷۷).

مولانا به حسام‌الدین عنایتی ویژه داشت، چنان که گویا مرید حسام‌الدین بود (← سپهسالار، ص ۱۲۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۸۱-۷۸۲). مولانا بارها از او با القابی نظیر ابویزید وقت (=بایزید)، چنین زمان، قطب زمان، فخر مشایخ و امین قلوب، یاد کرده است (برای نمونه ← مولوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۹۵، ۱۰۲، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۸۸). در دوره‌ای که شمس تبریزی* نزد مولانا به سر می‌برد، کسانی که می‌خواستند با شمس ملاقات کنند از حسام‌الدین کسب اجازه می‌کردند (افلاکی، ج ۲، ص ۷۸۲). نامه‌های مولانا به حسام‌الدین، سرشار از لطف و ابراز عنایت و تواضع به اوست (برای نمونه ← مولوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۶۱-۱۶۲، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۹). او دو نامه‌ای گفته است که هر چه حسام‌الدین گوید، گفته من است و هر چه کند، کرده من است و هر که او را ببیند، مرا دیده است (← همان، ص ۲۲۹). مولوی در نامه‌ای به فرزند کوچک

خود، مظفرالدین امیرعالم چلبی، نوشته است که حسام‌الدین بر من و تو حق خدمت دارد و احترام او واجب است (← همان، ص ۲۰۸-۲۰۹). همچنین در چندین نامه به امیران و دولتمردان، توصیه خویشان حسام‌الدین را کرده است، از جمله توصیه صدرالدین، پسر حسام‌الدین، که اموالش را مصادره کرده بودند (← هسسان، ص ۲۱۳-۲۱۴، ۲۳۱-۲۳۲) و سفارش برای مساعدت مالی به او که مشغول تحصیل بود (← همان، ص ۱۶۷-۱۶۸) و نیز توصیه نظام‌الدین، داماد حسام‌الدین، که فقیر بود (← همان، ص ۹۴-۹۵، ۱۷۹-۱۸۰، ۲۰۰-۲۰۱). مولانا و حسام‌الدین نه یا ده سال یار و همدم بودند (← سلطان ولد، ص ۱۲۰؛ سپهسالار، ص ۱۱۹؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۸؛ قس فروزانفر، ص ۱۰۹، پانویس ۴). او چنان به حسام‌الدین وابسته بود که یک بار معین‌الدین پروانه* مولانا را با گروهی دعوت کرد، اما چون حسام‌الدین حضور نداشت، مولانا سخن نمی‌گفت تا اینکه پروانه کسی را به سراغ حسام‌الدین فرستاد و او آمد و مولانا برخاست و از او عباراتی بی‌نظیر استقبال نمود (افلاکی، ج ۲، ص ۷۶۹-۷۷۰). یک بار هم که مولانا خدمتکار حسام‌الدین را دید، گفت ای کاش من به جای تو بودم (همان، ج ۲، ص ۷۸۱-۷۸۲). هنگامی که شیخ خانقاو ضیاء‌الدین وزیر درگذشت، به پیشنهاد مولانا (← مولوی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۱۸-۲۱۹) و به پایمردی امیر تاج‌الدین معتز و به فرمان سلطان، حسام‌الدین شیخ آن خانقاه شد و نیز شبخوخت خانقاه لالا هم به او واگذار گردید (افلاکی، ج ۲، ص ۷۵۴-۷۵۸). همچنین مولانا، پس از صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین را خلیفه و قائم مقام خود اعلان نمود (سلطان ولد، ص ۱۱۳؛ سپهسالار، همانجا؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۳۷).

مهم‌ترین کار حسام‌الدین آن بود که از مولانا خواست به سبک حادیق‌الحقیقه* و یروژن منظر الطیر* برای مریدان کتابی بنویسد و مولانا به درخواست او مثنوی را سرود (سپهسالار، همانجا؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۰-۷۴۱). مولانا مثنوی را تقریر می‌کرد و حسام‌الدین می‌نوشت و سپس نوشته را به صدای بلند برای مولانا می‌خواند و گاه از شب تا صبح این کار ادامه می‌یافت (افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۲؛ نیز ← مولوی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، دفتر ۱، ص ۱۱۰، بیت ۱۸۰۷). هنگامی که دفتر اول مثنوی، در حدود سال ۶۶۰، پایان یافت (← فروزانفر، ص ۱۰۹)، همسر حسام‌الدین درگذشت و او تا دو سال ادامه مثنوی را از مولانا درخواست نکرد تا اینکه در ۶۶۲ دوباره از مولانا خواست مثنوی را ادامه دهد (افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۲-۷۴۴). مولانا در آغاز دفتر دوم مثنوی (ص ۲۴۷، بیت ۴) غیبت حسام‌الدین را به معراج حقایق رفتن او تعبیر کرده است. او در مثنوی، حسام‌الدین را مانند ولی زمان و قطب بی‌همتا، با برترین صفات و القاب، ستوده است

ص ۲۳۶، توضیح اینکه در نسخه دستنویس الذریعة به حسام‌الدین خویی اشاره نشده است) و نزهة الکتاب را به نام وی نوشت (حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۹۲۵؛ علی‌قلی منزوی، ص ۱۲۶). حسام‌الدین در روزگار خود شهرت فراوانی داشت (به حسام‌الدین خویی، ص ۱۵۹). بیشتر زندگی وی در شهر سیواس گذشت (به همان، ص ۱۳۲). او دانشمند و سخنور بود و به پژوهش در متون فارسی و عربی و ترکی می‌پرداخت (وامیان و همکاران، ص ۸۲). نثر وی، چون همه مشایخ آن روزگار، متصنع و متکلف است که امتیاز به شمار می‌آمده است (برای نمونه به حسام‌الدین خویی، ص ۱۵۷-۱۵۹، ۲۲۵-۲۲۷؛ نیز به نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۲).

از دیوان حسام‌الدین که خود در مقدمه مناسبات (ص ۱۳۱) به آن اشاره کرده است - اثری در دست نیست. حاجی خلیفه (ج ۲، ستون ۱۵۱۸) از کتاب کنزاللطایف او نام برده که در فن انشا و شامل ۴۹ نامه بوده است. صفری عباس‌زاده هفت اثر فارسی حسام‌الدین (به اثر به نظم و چهار اثر به نثر) را تصحیح کرده و در مجموعه آثار حسام‌الدین خویی به چاپ رسانده است (تهران ۱۳۷۹ ش). این آثار، به ترتیب سال تألیف، عبارت‌اند از:

۱) نزهة الکتاب و تحفة الاحباب، تألیف در محرم ۶۸۴. وی این کتاب را به مظفرالدین یولوق ارسلان هدیه کرده است. این اثر مشتمل بر چهار بخش است: حدیث قرآنی در اغراض گوناگون، حدیث سخن از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، حدیث سخن از خلفا و کلمات قصار و حدیث عربی که به نظم فارسی ترجمه شده است (به حسام‌الدین خویی، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ احمد منزوی، ج ۴، ص ۲۴۸). پس از بخش چهارم، مؤلف قصیده‌ای را که در مدح یولوق ارسلان سروده، آورده است (به حسام‌الدین خویی، ص ۲۱۷-۲۱۹؛ نیز به ریاحی، ص ۵۹). بیشترین صنعت بدیعی به کار رفته در این اثر، تقسیم مزدوج (صنعت ازدواج) است (به حسام‌الدین خویی، مقدمه عباس‌زاده، ص ۳۰). این اثر با گلستان سعدی و جویه مشترکی دارد که در مقدمه مجموعه آثار حسام‌الدین خویی (ص ۳۱-۳۴) به پاره‌ای از آنها اشاره شده است.

۲) قواعد الرسائل و فوائد الفضائل، در فن نثر و نامه‌نگاری، تألیف در رجب ۶۸۴ حسام‌الدین این کتاب را به درخواست دوستانش، که اثری ساده‌تر از او می‌خواستند، به نام امیر محمود بن مظفرالدین یولوق ارسلان نوشت (به حسام‌الدین خویی، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ تربیت، ص ۱۱۳-۱۱۴). در این رساله، لقب ارکان دولت و اصحاب مناصب را در خطاب به آنان ذکر کرده و نیز عباراتی درخور برای پایان نامه‌ها و فرمانها آورده است (به ریاحی، ص ۵۹). بخشی از این رساله به فارسی سره است (علی‌قلی منزوی،

برای نمونه از آن ابیات به ج ۱، دفتر ۲، ص ۲۴۷، بیت ۵۳، ۹-۸، ج ۲، دفتر ۳، ص ۳، بیت ۳۰۱، دفتر ۴، ص ۲۷۸، بیت ۶۰۱؛ نیز به سپهسالار، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۴۱-۷۴۲). پس از وفات جلال‌الدین مولوی در ۶۷۲، بین مریدان او اختلاف افتاد که جانشین وی، حسام‌الدین باشد یا بهاء‌الدین سلطان ولد*، فرزند جلال‌الدین (سپهسالار، ص ۱۲۲؛ افلاکی، ج ۲، ص ۷۷۲-۷۷۳). حسام‌الدین از بهاء‌الدین خواست که به جای پدر پیشوای مریدان شود، اما او نپذیرفت و گفت که پدرش حسام‌الدین را برگزیده است. حسام‌الدین تا ده سال و چند ماه پس از آن اصحاب مولانا را سرپرستی کرد (سلطان‌ولد، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ قس سپهسالار، ص ۱۲۳-۱۲۴، که پیشوایی حسام‌الدین را دوازده سال ذکر کرده است) تا اینکه در ۲۲ شعبان ۶۸۳ درگذشت (افلاکی، ج ۲، ص ۷۷۹؛ قس سپهسالار، ص ۱۲۴، که سال درگذشت حسام‌الدین را ۶۸۴ ذکر کرده است). روش حسام‌الدین همان روش مولانا بود و مانند او به سماع* توجهی خاص داشت (به افلاکی، ج ۲، ص ۷۶۱-۷۶۲). به او نیز، مانند شماری از صوفیان، کراماتی نسبت داده شده است (به همان، ص ۷۴۸-۷۵۰، ۷۵۴).

منابع: احمد بن اخی‌ناطور افلاکی، مناقب العارفين، چاپ تعیین یازجی، آنکارا ۱۹۵۹-۱۹۶۱، چاپ الفست تهران ۱۳۶۲ ش؛ فریدون‌دین احمد سپهسالار، رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، چاپ محمد انشبین وفایی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ محمد بن محمد سلطان ولد، ولدنامه، چاپ جلال همای، تهران [۱۳۱۶ ش]؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ عبدالباقی گولینارلی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آن نیکلسون، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، مکتوبات جلال‌الدین رومی، چاپ توفیق ه. سبحانی، تهران ۱۳۷۱ ش.

/ مهران افشاری /

حسام‌الدین خویی، شهرت حسن بن عبدالمؤمن خویی، متخلص به حسام، ملقب به حسام‌الدین و مظفری، نویسنده، شاعر و منشی نیمه دوم سده هفتم. آگاهی ما از زندگی وی براساس آثار خود اوست. وی در شهر خوی به دنیا آمد. پس از حمله مغول، به آسیای صغیر مهاجرت کرد، زیرا امن‌تر بود و دانشمندان بسیاری به آنجا کوچ می‌کردند (نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۰-۲۰۱). او چندی در ماردین عراق به سر برد و سپس به دربار چربانیان در شهر قشطنونی (به چویان او غوللاری*) راه یافت و منشی دربار مظفرالدین یولوق ارسلان بن البیورک بن امیر حسام‌الدین چویان و مداح او شد و از او لقب مظفری گرفت (آفاسی، ص ۴۹۶؛ آق‌ایزورگ طهرانی، ج ۹، قسم ۱،

الفتیان و تشیب‌البیان ضبط کرده (نیز سه ریاحی، همانجا؛ نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۲)، اما علیقتی منزوی (ص ۱۲۶) نصیب‌الفتیان و نصیب‌التبیین را ترجیح داده است (نیز سه حسام‌الدین خویی، همان مقدمه، ص ۲۲).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ مهدی آقاسی، تاریخ خوری، [تبریز] ۱۳۵۰ ش؛ یسرج افشار، نادره کاران؛ سوکنامه ناموران فرهنگی و ادبی، ۱۳۸۱-۱۳۸۴ ش، به کوشش محمود نیکویه، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران ۱۳۱۴ ش؛ حاجی خلیفه؛ حسن بن عبدالمؤمن حسام‌الدین خویی، مجموعه آثار حسام‌الدین خویی، چاپ صفری عباس‌زاده، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمود رامیان، محمد تمدن و علامه‌الدین نکش، بزرگان و سخن‌سرایان آذربایجان غربی، [تهران] ۱۳۴۴ ش؛ آ محسن‌امین ریاحی، تاریخ خوری، تهران ۱۳۷۲ ش؛ توفیق ه. سبحانی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه‌های ترکیه، تهران ۱۳۷۳ ش؛ محمدرضا شفیع‌کدکنی، مفلس‌کیمیافروزش؛ نقد و تحلیل شعر انوری، تهران ۱۳۷۴ ش؛ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰ ش؛ علیقتی منزوی، فرهنگنامه‌های عربی بغداد، تهران ۱۳۳۷ ش؛ بهروز نصیری و امرا عاشرزاده، فرهنگ نام‌آوران خوری؛ از سده اول تا چهارده هجری، خری ۱۳۸۲ ش.

/ بابک زشنوزاده /

حسام‌الدین سالار، شهرت علی‌بن فضل‌الله سالار،

ریاضی‌دان و منجم شامی قرن هفتم. او در شام به دنیا آمد. پیش از تسخیر آسیای میانه به دست مغولان، وی منجم و مشاور علاء‌الدین محمد خوارزمشاه* بود. چون خوارزمشاه در سال ۶۱۴ به فکر تسخیر بغداد افتاد، حسام‌الدین کوشید او را از این کار باز دارد. بعدها که چنگیزخان آسیای میانه را تصرف کرد و حکومت خوارزمشاهیان را برانداخت، حسام‌الدین این واقعه را عقوبت الهی دانست (به سبب بی‌حرمتی خوارزمشاه به ساحت خلفای اسلام) و به خدمت مغولان درآمد. بدین ترتیب او منجم خانهای مغول، از چنگیزخان تا هولاکوخان، شد. در سال ۶۵۶ هم که هولاکوخان عزم کرد بغداد را فتح کند، حسام‌الدین او را برحذر داشت و پیامدهای این اقدام را پیشگویی کرد و حتی دستنوشته نیز داد. چون خواجهمصیرالدین طوسی* در مراغه رصدخانه‌ای ساخت، حسام‌الدین سالار هم در آنجا مشغول به کار شد، اما در سال ۶۶۱ به دستور هولاکو و به استاد نادرست بودن پیشگوییهایش به پسا رسید (رشیدالدین فضل‌الله، ج ۱، ص ۴۷۰، ج ۲، ص ۱۰۰۶-۱۰۰۷، ۱۰۴۵؛ ابن‌شاکر کتبی، ج ۳، ص ۲۵۰؛ روزنفلد^۱ و احسان‌اوغلو^۲، ص ۲۰۸؛ مدرس رضوی، ص ۱۶-۱۷، ۲۵، ۳۰۰).

ص ۱۲۷). محمدعلی تربیت نامه‌ای از آن را که به فارسی سره است، در کتاب دانشمندان آذربایجان (ص ۱۱۴) گنجانده است. (۳) رسوم‌الرسائل و نجوم‌الفضائل، در فن انشا و ترسل، تألیف در ۶۹۰، در چهار بخش: در مقدمات فن مراسلات در ده اصل؛ در مکاتبات اخوان، مشتمل بر ده نامه با پاسخ آنها؛ در تقریرات دیوانی به افراد در مناصب گوناگون؛ و در تقریرات شرعی، که شامل دو محضر و یک آزادنامه و عهدنامه است (سه حسام‌الدین خویی، ص ۳۴۶-۳۴۵، نیز سه مقدمه عباس‌زاده، ص ۴۰-۳۹). در این رساله علاوه بر عنوانها، نمونه‌هایی از فرمانها هم آورده شده که برای آگاهی از وظایف صاحب‌منصبان آن روزگار دارای اهمیت است (نیز سه ریاحی، همانجا). بخشی از این اثر به کوشش عدنان صادق ارزی، محقق ترک، در ۱۳۴۲ ش / ۱۹۶۳ در آنکارا به چاپ رسیده است (ریاحی، همانجا؛ افشار، ص ۱۰۷۱).

(۴) غنیة الکاتب و منیة الطالب، در فن انشا، تألیف در ۷۰۹، در دو بخش: مقدمات کتابت و مکاتبات اخوان، که هر کدام شامل یک مقدمه و یک خاتمه است و عنوان خطابه هر کس با توجه به مقام او بیان شده است. بخشی از این اثر به کوشش عدنان صادق ارزی در ۱۳۴۲ ش / ۱۹۶۳ در آنکارا به چاپ رسیده است (سه ریاحی، همانجا؛ نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۶؛ افشار، همانجا).

(۵) تحفة حسام، واژه‌نامه منظوم ترکی به فارسی (سه حسام‌الدین خویی، مقدمه عباس‌زاده، ص ۲۷-۲۵؛ قس آقاسی، ص ۴۹۷؛ علیقتی منزوی، ص ۱۱۵).

(۶) ملتسمات، منظومه‌ای در خواش و طلب. حسام‌الدین در مقدمه آن (ص ۱۳۱) بیان کرده که این یک صد و چند قطعه و ریاضی را از دیوان خود برگزیده و در ضمن به فضل تقدم انوری ابیوردی در نظم ملتسمات اشاره کرده است. به گفته شفیع کدکنی (ص ۱۱۶)، حسام‌الدین قدیم‌ترین شاعری است که کتابی در ملتسمات نوشته است. از ملتسمات نسخه‌هایی در کتابخانه‌های معتبر، از جمله لایلا اسماعیل استانبول و کتابخانه ملی ملنک (تهران)، موجود است (نصیری و عاشرزاده، ص ۲۰۴؛ نیز سه حسام‌الدین خویی، همان مقدمه، ص ۲۸-۲۹).

(۷) نصیب‌الفتیان و نصیب‌التبیین، واژه‌نامه منظوم عربی به فارسی. این فرهنگ به پیروی از نصاب‌الصیان ابونصر قرطبی (متوفی ۶۴۰) تنظیم شده و شامل ۳۵۰ بیت است (حسام‌الدین خویی، ص ۹۷؛ نیز سه حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۹۵۷؛ سبحانی، ص ۲۰۲). حاجی خلیفه (همانجا) نام آن را نصیب‌الفتیان و نصیب‌البیان آورده و تربیت (همانجا) آن را نصیب



صفحة نخست نسخه خطی رساله فی استخراج سمت القبلة، محفوظ در کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۵۱۱۲/۵

مقاله اول و ۱۴ قضیه مقاله دوم اصول اقلیدس فهرست وار آورده شده است.

۳- جامع قوانین علم الهیة، درباره مثلثات کروی و قضایای آن، که در آن راجع به نسبت مرگب، قضیه سینوسها و قضیه منلانوس (به منلانوس اسکندرانی^۱) بحث شده است. خواجه نصیرالدین طوسی در رساله کشف القناع عن اسرار شکل القطع (ص ۲۷)، هنگام بیان قضیه منلانوس (شکل قطاع^۲)، مهارت حسام‌الدین سالار در مثلثات کروی را ستوده و کار او را از همه بهتر دانسته است. این اشاره قاعدتاً مربوط به همین رساله جامع قوانین علم الهیة است. حسام‌الدین در مقدمه این اثر از کارهای ریاضی دانان یونانی چون منلانوس و بطلمیوس^۳ و ریاضی دانان ایرانی چون ابوریحان بیرونی^۴ و کوشیار گیلانی^۵ در مثلثات کروی یاد کرده است (به قربانی، ص ۲۷۷). نسخه خطی این اثر در استانبول (کتابخانه طوقایی سرای، ش ۳۳۴۲/۱) موجود است (بروکلمان^۶، <ذیل>، ج ۱، ص ۸۷۰).

۴- رساله فی استخراج سمت القبلة. نسخه ای از این رساله کوتاه عربی در کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۵۴۱۲/۵ موجود است. در این رساله روشی برای تعیین انحراف راستای قبله از امتداد شمال - جنوب برای موضعی با مختصات

سیدجلال‌الدین طهرانی (ص ۱۶۶)، و به پیروی از او ابوالقاسم قربانی (ص ۲۲۶)، زمان زندگی او را حدود قرن ششم دانسته اند، زیرا به نوشته طهرانی (همانجا)، در زیج شاهی (تألیف مشترک حسام‌الدین سالار، عبدالرحمان خازنی^۷ و اوحدالدین انوری^۸)، اواسط کواکب برای سال ۵۱۳ آمده است. چون از این زیج نسخه ای به جا نمانده، احتمالاً منبع این اطلاع، حاشیه ای در تاریخ و صاف (ص ۵۲) است که در آن، زمان تألیف زیج ۵۲۷ ذکر شده است (نیز به همایی، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰). این سال مطابق با ۵۰۱ یزدگردی است و آوردن اواسط کواکب در این سال الزماً دلیل تألیف اثر در آن زمان نیست، چنان که در زیج جوامع کوشیار که در ۳۹۳ یزدگردی تألیف شده، مختصات سیارات برای ۳۰۱ یزدگردی داده شده است (کندی^۹، ص ۱۴۵). وجود چند زیج با عنوان «شاهی» نیز می تواند موجب خطا در تعیین زمان زندگی حسام‌الدین سالار شده باشد (به حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۹۶۹؛ کندی، ص ۲۹).

آثار: ۱- تبیین مصادرة اقلیدس فی الخطوط المتوازية (نام دیگر آن: مقدمات لتبیین المصادرة فی المقالة الاولى لاقلیدس). این رساله به عربی است، درباره اصل موضوع پنجم اصول اقلیدس که مربوط به خطوط موازی است و ریاضی دانان متعددی از دوره اسلامی، از جمله عمر خیام، به آن پرداخته اند. نسخه ای از این رساله در کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد) موجود است (گلچین معانی، ج ۸، ص ۴۲۰) که تصویر آن را همایی در خیامی نامه (ج ۱، ص ۲۸۵-۲۹۴) آورده و محتوای آن را با رساله های عمر خیام و نصیرالدین طوسی در این موضوع مقایسه کرده است (به ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۱؛ برای اطلاع از نسخه های دیگر آن به روزنفلد و احسان اوغلو، همانجا). حسام‌الدین سالار در این رساله ابتدا شش قضیه مقدماتی آورده و سپس به آنچه خود اثبات مصادرة (اصل موضوع) خطوط متوازی خوانده، پرداخته است. اما قضیه مقدماتی دوم او حاوی یک خطای منطقی است (همانجا). متن عربی و ترجمه روسی این رساله در ۱۳۵۳ ش/ ۱۹۷۴ در نشریه <پژوهشهای تاریخ ریاضیات>^{۱۰} در مسکو منتشر شده است (جاویش^{۱۱}، ص ۱۵؛ روزنفلد و احسان اوغلو، همانجا).

۲- اختصار دعاوی المقالتین الاولى والثانية من کتاب الاصول لاقلیدس (برای اطلاع از نسخه های این رساله عربی به روزنفلد و احسان اوغلو، ص ۲۰۹). نسخه ای از این رساله به شماره ۵۴۱۲/۶ در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است. در این رساله کوتاه، عناوین یا صورتهای قضایای ۴۸ گانه

1. Edward Stewart Kennedy

2. *Istoria-Matematicheskije Issledovanija (IMI)*, vol. 19, 279-293.

3. Jaouiche

4. Brockelmann

جغرافیایی معلوم و همچنین برهانی ریاضی برای درستی این روش بیان شده است. سپس روشی ریاضی برای تعیین ارتفاع خورشید وقتی که در سمت قبله ناظر قرار می‌گیرد آورده شده است.

۵) زیج شاهی. این زیج براساس تقویم یزدگردی تدوین شده بود و مقادیر اوساط و تعدیلهای خورشید و ماه و تعدیل زمان موجود در آن در زیج اشرفی (تألیف محمد بن ابی عبدالله سنجر کمالی، ملقب به سیف منجم یزدی، در حدود ۷۰۰) به کار رفته است (سنجر کمالی، گ ۴۹، ۶۱، ۶۲، ۶۷). شمس‌الدین محمد وابکنوی* در زیج المحقق السلطانی علی اصول الرصد الابلخانی (گ ۴) می‌گوید حسام‌الدین سالار در زیج شاهی مواضع ماه و خورشید را براساس رصد یتانی آورده است. چنانکه از نام این زیج برمی‌آید، حسام‌الدین سالار احتمالاً آن را به علاء‌الدین محمد خوارزمشاه تقدیم کرده است. کندی (ص ۳۴) زیج‌المخلص علی الرصد العلامی تألیف انیرالدین ابهری* را خلاصه‌ای از این زیج دانسته است. در آثار منجمان بیزانسی نام این زیج به صورت سوتاکیس ایساخه^۱ و نام مؤلف آن خوسامه سالار^۲ ذکر شده است (روزنفلد و احسان‌اوغلو، همانجا).

۶) طریقه الحکماء. وجود نسخه‌ای از این اثر در افغانستان گزارش شده است (سه دانش‌پژوه، ص ۱۵۲۷؛ بورکوی^۳، ص ۱۸). منابع: ابن‌شاکر کتب، فوات الوفیات، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۷۳. ۱۹۷۴؛ سرژ دو لوزیه دو بورکوی، المخطوطات العربية فی افغانستان، مجلة معهد المخطوطات العربية، ج ۲، ش ۱ (شوال ۱۳۷۵)، حاجی‌خلیفه، محدثی دانش‌پژوه، هجده نسخه خطی کتابخانه‌های افغانستان، راهنمای کتاب، سال ۱۰، ش ۵ (دی ۱۳۴۶)؛ رشیدالدین فضل‌الله^۱ محمد بن عبدالله سنجر کمالی، زیج اشرفی، نسخه خطی کتابخانه ملی فرانسه، ش ۱۲۸۸، میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۱۳۲۸؛ جلال‌الدین طهرانی، گامنامه ۱۳۱۲ [شمسی]، تهران ۱۳۱۱؛ ابوالقاسم قربانی، زندگینامه ریاضیدانان دوره اسلامی: از سده سوم تا سده یازدهم هجری، تهران ۱۳۶۵؛ ش ۱ ادوارد استراوت کندی، پژوهشی در زیجهای دوره اسلامی، ترجمه محمد باقری، تهران ۱۳۷۴؛ ش ۱ احمد گلچین معانی، فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۸، مشهد ۱۳۵۰؛ ش ۱ محدثی مدرس رضوی، احوال و آثار... ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، تهران ۱۳۵۴؛ ش ۱ محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، کتاب شکل القطاع، مع ترجمه فرنسیه لاکلندو پاشا کارتنودوری،

in: *Islamic mathematics and astronomy*, vol. 47, collected and reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1998;

شمس‌الدین محمد وابکنوی، زیج‌المحقق السلطانی علی اصول الرصد الابلخانی، نسخه خطی مجموعه خصوصی محدثی علمی، میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۲۹۰؛ عبدالله بن فضل‌الله و صف‌الحضره، تاریخ و صاف، چاپ سنگی بهمن ۱۲۶۹، چاپ است [تهران] ۱۳۳۸؛ ش ۱ جلال‌الدین حسامی، خیام‌نامه، ج ۱، تهران ۱۳۳۶؛ ش ۱

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943-1949, Supplementband, 1937-1942; Khalil Jaouiche, *La théorie des parallèles en pays d'Islam: contribution à la préhistoire des géométries non-euclidiennes*, Paris 1986; Boris Abramovich Rozenfeld and Ekmeleddin Ihsanoglu, *Mathematicians, astronomers, and other scholars of Islamic civilization and their works* (7th-19th c.), Istanbul 2003.

/ محمد باقری /

حسام السلطنة، جهانگیر مراد، نوازنده و از نخستین تصنیف‌سازان ایرانی در دوره جدید. وی نیبره فتحعلی‌شاه و نوه سلطان مراد میرزا حسام السلطنة^۱ بود. مادرش، ابتهاج السلطنة، نزد خواهر آقا حسینقلی، استاد عصر ناصری، تعلیم تار می‌گرفت و با نقاشی و خوشنویسی نیز آشنا بود (خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۶).

جهانگیر مراد در ۱۲۹۹/۱۲۶۰ ش در تهران زاده شد. در کودکی، نواختن تار را شروع کرد و سپس به راهنمایی داییش، مشکات‌الدوله، با پیانو آشنا شد و شوهر خواهرش، مجلل‌الدوله، او را به نواختن ویولن ترغیب کرد. وی مدتی نزد تقی دانشور (اعلم السلطان)، از نخستین نوازندگان ویولن در عصر قاجار، آموزش موسیقی دید و با ردیف و نواختن ویولن از روی کمانچه، که شیوه مرسوم آن زمان بود، آشنا شد. از آن پس، حسام السلطنة، که دوستانش او را حسام می‌خواندند، تار، سه‌تار، پیانو، عود، خرب و به‌ویژه ویولن را به خوبی می‌نواخت (همان، بخش ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ مشحون، ج ۲، ص ۵۸۲-۵۸۳). همچنین، معاشرتهای طولانی او با اصحاب موسیقی، دانشهای بسیاری به او آموخت. از جمله معاشران او سیدحسین طاهرزاده^۲، غلامحسین درویش (درویش‌خان^۳)، سیدعزیزالله ملک‌الذاکرین (سیدعزیز ملک)، عارف قزوینی^۴ و بهار^۵، سراینده تصنیفهای او، بودند (خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ ستایشگر، ذیل ماده).

حسام السلطنة که مناسبات نزدیکی با شاهان قاجار داشت، چندین سفر به اروپا کرد؛ اما برخلاف رسم آن روزگار،

حسام السلطنه، سلطان مراد میرزا، از شاهزادگان

قاجار، حاکم خراسان و فاتح هرات، او پسر عباس میرزا نایب السلطنه بود. در ۱۲۲۳ به دنیا آمد. نخستین اطلاعی که در منابع درباره او آمده، این است که در اواخر زندگی پدرش، حاکم ارسباران (قراجه داغ) بود. در ۱۲۵۳، محمدشاه هنگام لشکرکشی به هرات، وی را مأمور دفع اغتشاشات منطقه بختیاری کرد (هدایت، ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ سپهر، ج ۲، ص ۱۶۶۸؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۵). در ۱۲۶۴، در دوره ناصرالدین شاه، سلطان مراد میرزا برای دفع فتنه محمدحسن خان سالار از جانب امیرکبیر به خراسان اعزام شد. وی اردوی سالار را محاصره کرد و حسن خان و برادر و پسرش را که به صحن آستان امام رضا علیه السلام پناهنده شده بودند، دستگیر کرد و در ۱۲۶۶ به قتل رساند (سپهر، ج ۳، ص ۱۰۹۷-۱۰۹۸، ۱۰۹۸-۱۱۰۱، ۱۱۰۴؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۰۵). پس از این ماجرا، شاه وی را به حسام السلطنه ملقب کرد و به او نشان و شمشیر داد (سپهر، ج ۳، ص ۱۱۰۴؛ اعتمادالسلطنه، همانجا).

حسام السلطنه چندین بار حاکم خراسان شد. نخستین بار در ۱۲۶۷ بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۱۱). در ۱۲۶۸، ناصرالدین شاه وی را مأمور سرکوب ترکمنان سرخس کرد و پس از آن، با اعلام استقلال محمد امین خان (حاکم خوارزم)، حسام السلطنه به سوی خوارزم حرکت کرد (روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۴۰، ص ۱۲۰۲؛ سپهر، ج ۳، ص ۱۱۹۴؛ خورموجی، ص ۹۱-۹۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۲۴). او در ۱۲۷۰ از حکومت خراسان برکنار شد و برادرش، فریدون میرزافرمانفرما (فرمانفرما، خاندان)، حاکم خراسان گردید (روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۱۷۰، ص ۱۳؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۶).

پس از فوت فریدون میرزا، حسام السلطنه بار دیگر در ۱۲۷۲ حاکم خراسان شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۷۸۳). در همان سال، در پی استعفاء محمدیوسف و محمدرضا (شاهزادگان افغانی) از دولت ایران، حسام السلطنه مأمور سرکوب دوست محمدخان، امیرکابل، شد که تصمیم داشت هرات را ضمیمه حکومت خود کند. پس از فتح هرات در ۱۲۷۳، حسام السلطنه به نام شاه ایران سکه زد و در نامه‌ای از شاه اجازه خواست که با نیروهایش به هندوستان برود، زیرا پس از تصرف هرات، انگلستان به تقویت قوای نظامی خود در مرزهای هندوستان پرداخته بود، ولی صدراعظم وقت، میرزا آقاخان نوری، با این استدلال که اگر حسام السلطنه به هند حمله کند، سلطنت ایران را نیز به راحتی به دست خواهد آورد، شاه را از



جهانگیر مراد حسام السلطنه

در این سفرها اثری از خود بر صفحه‌های گرامافون ضبط نکرد و ظاهراً تنها صفحه‌ای که از او به یادگار مانده، تصنیف ابوعطا با شعر بهار است با مطلع «ای کیوتر از آشیان کناره کردی» (ع خالقی، بخش ۱، ص ۱۲۵۹؛ مشحون، ج ۲، ص ۵۸۳).

با این همه، او از محدود کسانی بود که دستگاه فنوگراف (حافظ‌الاصوات) داشت و آن را بهترین معلم عیب‌یاب خود می‌دانست. طاهرزاده نیز بسیاری از موفقیت‌های خود را مدیون تمرین با فنوگراف حسام السلطنه دانسته است (سپتا، ص ۸۶).

شهرت حسام السلطنه در موسیقی معاصر، برای نواهایی است که بیشتر آنها با کلام ملک‌الشعرا بهار همراه شده است. تصنیف مشهور مأمور، با مطلع «عشق تو آتش جاتا، زد بر دل من»، اثری است که حسام السلطنه در پانزده سالگی بر شعری از بهار ساخت (دوامی، ص ۲۶۳-۲۶۴). گرچه حسام السلطنه اهل سیاست نبود، برخی از این تصنیف‌های او سیاسی و انتقادی و برخی نیز تغزلی بود. از جمله ساخته‌های اوست: تصنیف دشتی، به مناسبت قحطی ۱۲۹۶/۱۳۳۵ (با مطلع «ای شهنشه، ای شهنشه زما باخیر باش») که اشاره دارد به متهم ساختن احمدشاه به احتکار گندم و بالا بردن قیمت نان (خالقی، بخش ۱، ص ۲۵۹-۲۶۰)؛ تصنیف ابوعطا در انتقاد از دولت وثوق‌الدوله، با مطلع «ای شکسته دل، عاشقی ز سر به در کن» (دوامی، ص ۲۳۲)؛ و تصنیف شوشتری، با مطلع «باد صبا بر گل گذر کن» (همان، ص ۲۱۵).

تبحر حسام السلطنه را در نواختن آهنگهای ضربی ستوده و او را از بهترین نوازندگان ویولن در زمان خود دانسته‌اند (ع خالقی، بخش ۱، ص ۲۶۳؛ مشحون، ج ۲، ص ۵۸۲-۵۸۳). حسام السلطنه در ۱۳۴۰ ش در تهران درگذشت (مشحون، ج ۲، ص ۵۸۳).

منابع: روح‌الله خالقی، سرگذشت موسیقی ایران، بخش ۱، تهران ۱۳۵۳ ش؛ عبدالله دوامی، ردیف آوازی و تصنیف‌های قدیمی به روایت استاد عبدالله دوامی، گردآوری فرامرز پایور، تهران ۱۳۷۵ ش؛ ساسان سپتا، تاریخ تحول خط موسیقی در ایران، اصفهان ۱۳۶۶ ش؛ مهدی ستیشکر، واژه‌نامه موسیقی ایران زمین، ج ۵، نام‌نامه موسیقی ایران زمین، تهران ۱۳۷۶ ش؛ حسن مشحون، تاریخ موسیقی ایران، تهران ۱۳۷۳ ش.

/ سیدعلیرضا میرعلی‌نقی /

این کار ساز داشت. ناصرالدین شاه نیز از حسام السلطنة خواست تا هرات را تخلیه کند و به خراسان برگردد (روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۲۹۷، ص ۲؛ سپهر، ج ۳، ص ۱۳۳۹-۱۳۳۴، اعتماد السلطنة، ۱۳۹۳-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۱۷۹۳؛ ریاضی،



سلطان مراد میر وحام السلطنة

ص ۵۹، ۶۲، ۶۴). حسام السلطنة تخلیه هرات را، به سبب متحمل شدن خسارات بسیار، به صلاح دولت ایران نمی دانست، ولی به گمان میرزا آقاخان نوری، انگیزه وی دست یافتن به تاج و تخت بود. در نتیجه، حسام السلطنة هرات را تخلیه کرد (ریاضی، ص ۶۳-۶۴؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۷). میرزا آقاخان نوری در ۱۲۷۵ حسام السلطنة را از حکومت خراسان برکنار و او را حاکم فارس کرد (خورموجی، ص ۲۴۵؛ بامداد، همانجا).

در ۱۲۷۷، حسام السلطنة برای سومین بار حاکم خراسان شد و حاکمیتش تا ۱۲۸۱ ادامه یافت. وی در این دوره به دفع حملات و پیشروی ترکمنها به نواحی خراسان پرداخت (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۱۸۳۲؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۸). وی در ۱۲۸۲ برای بار دوم حاکم فارس شد که تا پایان ۱۲۸۵ به طول انجامید (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۱۸۷۳؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۸). در ۱۲۸۷ نیز به حکومت یزد منصوب شد، ولی پسرش، ابوالفتح میرزا (مؤیدالدوله)، را به آنجا فرستاد. در همان سال حسام السلطنة به همراه ناصرالدین شاه به عتبات عالیات رفت و ریاست و حراست از لودوی شاه را بر عهده داشت (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۱۹۱۳، ۱۹۱۵).

در ۱۲۸۸، حسام السلطنة علاوه بر آنکه حاکم یزد بود، برای چهارمین بار حاکم خراسان شد و به سرکوب ترکمنها پرداخت (ایران، ش ۲۳، ص ۳). سپس در همان سال، به جای حکمرانی یزد، حکومت اصفهان را به وی سپردند (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۱۹۲۳) که این بار نیز ابوالفتح میرزا را به جای خود فرستاد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۶؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۹). حسام السلطنة این بار هم، در ۱۲۸۹، به سبب سرپیچی از دستور میرزا حسین خان مشیرالدوله، صدراعظم وقت، از حکومت خراسان عزل شد (بامداد، ج ۲، ص ۱۰۹).

حسام السلطنة در سفر اول ناصرالدین شاه به اروپا در ۱۲۹۰، همراه وی بود (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳،

ص ۱۹۴۰). در ۱۲۹۳، حاکم کردستان و کرمان شد که باز هم ابوالفتح میرزا را به جای خود فرستاد (همان، ج ۳، ص ۱۹۶۴؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۱۰). در ۱۲۹۸، وی به هنگام بازگشت از سفر حج، برای دفع فتنه شیخ عبیدالله که در آذربایجان طغیان کرده بود، به استانبول رفت تا از دولت عثمانی کمک بگیرد. به همراه او سلیمان پاشا (فرستاده مخصوص دولت عثمانی)، با نامه‌ای دوستانه برای محکم کردن مناسبات دو کشور، به ایران آمد (دیوان بیگی، ج ۳، ص ۱۸۰۰-۱۸۰۱؛ اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۲۰۲۳). حسام السلطنة پس از بازگشت از استانبول، در ۱۳۰۰ برای پنجمین بار حاکم خراسان شد، ولی در همان سال در ۶۷ سالگی درگذشت و در حرم حضرت رضا علیه السلام دفن شد (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۲-۱۳۶۷، ش ۳، ص ۲۰۴۷؛ بامداد، ج ۲، ص ۱۰۴).

حسام السلطنة در دوره حکومت خود در خراسان به آبادانی این منطقه پرداخت. بناهایی به دستور وی در آنجا ساخته شد، مانند قلعه جلال آباد، قلعه چهل سنگ، مهمانخانه، آب انبار، یخچال و چاپارخانه‌ای در جنب ریاط زعفرانی مشهد (اعتماد السلطنة، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۶۷-۱۳۶۸، ش ۴، ص ۲۲۰۶، ۲۳۱۴). شاعرانی چون مجدی سفزی و منعم شیرازی در مدح وی اشعاری سروده‌اند (دیوان بیگی، ج ۳، ص ۱۵۱۴، ۱۷۳۶-۱۷۳۷).

منابع: محمدحسین علی اعتماد السلطنة، تاریخ منتظم ناصری، چاپ محمد اسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۲، ش ۱، همو، المآثر و الآثار، در چهل سال تاریخ ایران، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳، ش ۱، همو، مرآة اللیلان، چاپ عبدالحسین نوانی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۸، ش ۱، ایران، ش ۲۳، ۱۶ ربیع الآخر ۱۲۸۸ هجری، بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷، ش ۱، محمدجعفر بن محمدعلی خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، چاپ حسین خلیل‌پور، تهران ۱۳۴۴، ش ۱، احمد دیوان بیگی، حدیقة الشعراء، چاپ عبدالحسین نوانی، تهران ۱۳۶۲-۱۳۶۶، ش ۱، روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۴۰، ۱۱ محرم ۱۲۶۸، ش ۱۷۰، ۶ شعبان ۱۲۷۰، ش ۲۹۷، ۹ صفر ۱۲۷۳، محمدیوسف ریاضی، عین الوقایع: تاریخ افغانستان در سالهای ۱۳۰۷-۱۳۲۴ ق، چاپ محمد آصف فکرت، تهران ۱۳۶۹، ش ۱، محمد تقی بن محمدعلی سپهر، ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷، ش ۱، رضوانی بن محمد مهدی، هدایت، ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری، در میرخواند، ج ۸-۱۰.

/ فریبا غفاری /

حسام السلطنة، محمد تقی میرزا، ملقب به شاهنشاه، هفتمین پسر فتحعلی شاه قاجار و حکمران بروجرد و نواحی اطراف آن، وی در ۶ صفر ۱۲۰۶ به دنیا آمد. مادرش،

نهاروند و لرستان و خوزستان، بر سر تصاحب دو ولایت احیر، محمود میرزا را به سهل انگاری در حکومت متهم کرد و با تقدیم ۱۲۰٬۰۰۰ تومان پیشکش به دربار، محمود میرزا به تهران احضار شد و محمدتقی میرزا حاکم ولایات مذکور شد (سپهر، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۱۱؛ اقتصاد السلطنة، ص ۲۰۴؛ جهانگیر میرزا، ص ۱۱۲-۱۱۳). سال بعد، محمدتقی میرزا لقب حسام السلطنة گرفت و به فرمان شاه برای مقابله با روسیه، با شش هزار سوار باجلان* و پیرانژون*، رهسپار آذربایجان شد، اما با عقد عهدنامه ترکمانچای* آنان پراکنده شدند (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۶۶۲-۶۶۵؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۲). در اواخر ۱۲۲۵، اهالی لرستان و خوزستان، که از درازدستی کارگزاران حسام السلطنة به ستوه آمده بودند، از محمدحسین میرزا حشمت الدوله، فرزند محمدعلی میرزا دولتشاه، درخواست کردند تا حکومت لرستان و خوزستان را برعهده بگیرد. حشمت الدوله، که خواهان میراث پدری بود، این امر را بهانه مناسبی یافت و ظاهراً با اهدای مبالغی به دربار تهران و جلب رضایت آنها، به تصرف آن مناطق پرداخت. پس از ورود او به قلعه خرمآباد، بیشتر ایلات پشتکوهی و پیشکوهی به اطاعت از وی گردن نهادند. حسام السلطنة از این واقعه خشمگین شد و با سپاهیان خود عازم تسخیر کرمانشاه گردید. برادر دیگر حسام السلطنة، شیخعلی میرزا (حکمران ملایر و تویسرکان)، به قصد حمایت از حشمت الدوله، با سپاهی به بروجرد حمله کرد و خانواده حسام السلطنة را محاصره کرد. حسام السلطنة با شنیدن این خبر، به بروجرد بازگشت و شیخعلی میرزا را شکست داد. وی در محرم ۱۲۴۶ به خرمآباد تاخت و با حشمت الدوله نبرد آغاز کرد، اما با کاهلی نصرالله میرزا، برادر اعیانی حشمت الدوله که داماد حسام السلطنة بود و او را همراهی می کرد، شکست خورد و ناکام به بروجرد بازگشت (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۷۶۰-۷۶۲؛ اقتصاد السلطنة، ص ۱۶۴-۱۶۵). فتحعلی شاه، حسام السلطنة و محمدحسین میرزا و شیخعلی میرزا را احضار کرد. آنان با تقدیم هدایا در جلب نظر شاه کوشیدند. شاه نیز، با حکمت در میان آنان، دستور داد تا حشمت الدوله خیارات وارد بر حسام السلطنة را جبران نماید. بدین ترتیب میان ایشان صلح برقرار شد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۷۸۲-۷۸۳، ۸۱۰؛ اقتصاد السلطنة، ص ۱۶۵). پس از گذشت قریب به یک سال، حشمت الدوله غرامت مقرر را برقرار نکرد و حسام السلطنة با گردآوری سپاه، در ذیحجه ۱۲۴۷ به خرمآباد حمله برد و قلعه شهر را محاصره کرد. نصرالله میرزا، که از سوی حشمت الدوله حاکم آنجا بود، از تسلیم قلعه خودداری کرد تا اینکه حشمت الدوله با سپاه خود از کرمانشاه به بروجرد تاخت. حسام السلطنة به ناچار در محرم ۱۲۴۸ از محاصره قلعه خرمآباد

زینب خاتم، خواهر علی خان بختیاری (از خانهای جالکی* در اطراف ایذه) بود. محمدتقی میرزا کودک بود که فتحعلی شاه او را شاهنشاه خواند. در ۱۲۱۳ شاه برادر شورش خود، حسینقلی خان قاجار*، را عفو کرد و او را به حکومت کاشان گمارد و چون حسینقلی خان فرزندی نداشت، محمدتقی میرزا را همراه او به کاشان گسیل کرد (مفتون دنبلی، ص ۲۸؛ خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۹۸۱؛ اقتصاد السلطنة، ص ۱۹۴).

حسینقلی خان در ۱۲۱۶ مجدداً در صدد شورش برآمد و از وجود محمدتقی میرزا بهره‌برداری کرد. وی در ربیع الاول همین سال محمدتقی میرزا را با خود به اصفهان برد و شایع کرد که فتحعلی شاه، محمدتقی میرزا را به حکومت اصفهان گماشته است. پس از اعزام سپاهیان دولتی برای سرکوب حسینقلی خان، وی ناچار به فرار شد و محمدتقی میرزا را نیز با خود به قم برد و در آستانه حضرت معصومه سلام الله علیها پناهنده شد. با ورود شاه به قم و نابینا ساختن حسینقلی خان، محمدتقی میرزا مجدداً به دربار پدر پیوست (مفتون دنبلی، ص ۷۷-۸۰؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ اقتصاد السلطنة، ص ۹۷-۹۸). از آن پس تا چند سال، اطلاعاتی از زندگی وی در دست نیست، جز آنکه ظاهراً در این مدت، فتحعلی شاه ماهچه‌بیگم آغا، دختر حسینقلی خان دنبلی*، را به عقد او درآورد (مفتون دنبلی، ص ۱۲۴۹؛ احمد میرزا قاجار، ص ۱۶، ۵۰-۵۱). در اوایل ۱۲۲۴ محمدتقی میرزا به حکومت بروجرد، جاپلق و سیلاخور منصوب شد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۹۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۸۳). در ۱۲۲۸ به فرمان فتحعلی شاه، محمدتقی میرزا به عنوان پیش‌قراول اردوی شاهی به سوی آذربایجان حرکت کرد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ اقتصاد السلطنة، ص ۱۲۶). ظاهراً حکومت بختیاری نیز به او واگذار شده بود (خاوری شیرازی، همانجا).

در ۱۲۳۱، اسدخان بختیاری، خان طوایف هفت‌لنگ، که از بدرفتاری محمدتقی میرزا با طوایف بختیاری رنجیده بود، شورش کرد. فتحعلی شاه پسرش، محمدعلی میرزا دولتشاه*، را به حکومت بختیاری تعیین کرد تا او و محمدتقی میرزا شورش اسدخان را سرکوب کنند. با مساعی هر دو شاهزاده، در ۱۲۳۲ اسدخان در قلعه دزمیران محاصره گردید (همان، ج ۱، ص ۴۳۳-۴۳۴). سال بعد محمدرحیم خان اورگنجی، حکمران ازبک خیوه، به خراسان تاخت و فتحعلی شاه برای مقابله با او روان شد و سپاهی را، به سرکردگی محمدتقی میرزا به عنوان پیش‌قراول، اعزام کرد. با ورود محمدتقی میرزا به خراسان، محمدرحیم خان به درگز گریخت (مفتون دنبلی، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۵). در ۱۲۴۲، محمدتقی میرزا پس از چند جدال سنگین با برادر خود، محمود میرزا، حکمران

دست برداشت و به بروجرد بازگشت. او پس از چند جدال با حشمت‌الدوله، سرانجام با پیوستن بخشی از سپاهیان به رقیب، شکست خورد و در قلعه بروجرد پناه گرفت و حشمت‌الدوله ۴۵ روز او را محاصره کرد. فتحعلی‌شاه، غلامحسین‌خان سپهدار، از رجال متنفذ را به بروجرد گسیل نمود تا ضمن منع حشمت‌الدوله از ادامه جدال، حسام‌السلطنه را به تهران بفرستد و خود در بروجرد حکومت کند.

بدین ترتیب، حسام‌السلطنه با سه فرزندش به دربار تهران اعزام شد و در ربیع‌الآخر ۱۲۴۸ به حضور شاه رسید و تا چهار ماه غلامحسین‌خان سپهدار بر بروجرد و مضافات آن حکومت کرد، اما حسام‌السلطنه پس از چهارماه توانست حکومت بروجرد را به دست آورد (به خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۸۱۰-۸۱۳؛ هدایت، ج ۱، ص ۹۷؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۶۹). مدتی بعد شیوع وبا در بروجرد و مناطق مجاور، که به مرگ فرزند حسام‌السلطنه، کامران میرزا، انجامید، او را ناچار به بازگشت به تهران کرد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۸۶۹، ۱۰۹۵). در اوایل ۱۲۵۰ فتحعلی‌شاه برای گرفتن مالیات معوقه فارس، از تهران به آن سو حرکت کرد. وی در اصفهان حسام‌السلطنه را با حسینعلی میرزا فرمانفرما، حکمران فارس، برای دریافت مالیات به فارس فرستاد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۹۱۳-۹۱۴؛ هدایت، ج ۱، ص ۹۳). آنها به قشم رسیده بودند که فتحعلی‌شاه در ۱۹ جمادی‌الآخره ۱۲۵۰ در اصفهان درگذشت. حسام‌السلطنه نیز ظاهراً به اطاعت از حسینعلی میرزا فرمانفرما، که داعیه جانشینی پدر و سلطنت ایران را داشت، گردن نهاد و با موافقت وی به بروجرد بازگشت (رضاقلی میرزا قاجار، ص ۲، ۲۴-۴۶؛ فسانی، ج ۱، ص ۷۵۹-۷۶۱). با قوام یافتن سلطنت محمدشاه در آذربایجان و حرکت او به سوی تهران، حسام‌السلطنه از حمایت و همراهی خود با حسینعلی میرزا فرمانفرما، که در فارس مدعی سلطنت شده بود، هراسان شد و فرزند ارشد خود، ابوالفتح میرزا، را به خدمت محمدشاه گسیل کرد و خود نیز از پی او روانه شد، اما پس از رسیدن به تهران، همراه دیگر برادران و برادرزادگانش تحت نظر قرار گرفت و محمدشاه بخشی از خزاین و دارایی او را تصاحب کرد (به جهانگیر میرزا، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ رضاقلی میرزا قاجار، ص ۱۸-۱۹).

در صفر ۱۲۵۱، که شیوع وبا مسبب خروج شاه از تهران شد، برای اینکه از وقوع فتنه احتمالی شاهزادگان تحت نظر پیشگیری شود، به تحریک صدراعظم حاج میرزا آقاسی، حسام‌السلطنه و هفت تن از برادران و برادرزادگان او، از جمله ظل‌السلطان و محمدحسین میرزا، را در ربیع‌الاول ۱۲۵۱ دستگیر و در قلعه اردبیل زندانی کردند. در ۱۲۵۳، سه تن از آنان

گسیختند و به روسیه پناهنده شدند؛ از این رو به دستور محمدشاه، حسام‌السلطنه و سایر شاهزادگان را به تبریز منتقل کردند (جهانگیر میرزا، ص ۲۴۲-۲۴۴، ۲۵۵-۲۶۰؛ رضاقلی میرزا قاجار، ص ۳۷). حسام‌السلطنه پس از مرگ محمدشاه در ۱۲۶۴، در مراسم تاج‌گذاری ناصرالدین‌شاه در شوال ۱۲۶۴ در تبریز حضور یافت (اعتمادالسلطنه، ۱۲۶۳-۱۳۶۷ ش، ج ۳، ص ۱۶۹). از آن پس، گویا شاه جدید او را به تهران فراخواند و به حکومت مشهد مأمور کرد، اما او پیش از حرکت درگذشت (احمد میرزا قاجار، ص ۱۸۵-۱۸۶). به گزارش احتمالاً دقیق‌تر فرصت شیرازی (ص ۵۲۹)، حسام‌السلطنه در ۱۲۷۸ و ظاهراً پس از ورود به مشهد درگذشت و او را در توحیدخانه مبارکه آستان قدس رضوی دفن کردند (بیضانی، ص ۳۳۲؛ حبیب‌آبادی، ج ۲، ص ۳۰۲).

حسام‌السلطنه فردی کاردار و دوراندیش وصف شده است و فتحعلی‌شاه او را کدخدای عراق عجم خطاب کرد (به احمد میرزا قاجار، ص ۱۸۴؛ سامناد، ج ۳، ص ۳۱۱). حسام‌السلطنه که، با تحکیم پایه‌های قدرت خود در منطقه تحت فرمان، تا ادعای پادشاهی پیش رفته و ظاهراً به نام خود سکه هم زده بود (بیضانی، همانجا)، در دهه آغازین حکومتش بناهای بسیاری در بروجرد ساخت (به ادامه مقاله) و دو نیم‌فرسنگی شهر، باغ بزرگی به طول یک فرسنگ، به نام باغشاه، احداث کرد. اگر چه این بناها، پس از خلع وی از حکومت، به سرعت از شکوه و رونق افتادند، تا بیش از نیم‌قرن بعد، از بهترین عمارات شهر محسوب می‌شدند و اقامتگاه شاهان قاجار در هنگام عبور از بروجرد بودند (رستم‌الحکما، ص ۴۲۲؛ اعتضادالسلطنه، ص ۱۹۵؛ نیز به دانش‌پژوه، ص ۴۹-۵۰؛ بیضانی، همانجا؛ فلاندن^۱، ص ۲۲۱، با این ملاحظه که آبادانی آن را به‌اشتباه به شاهان نسبت داده است؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۱۰۵۸؛ ناصرالدین قاجار، ص ۸۶). حسام‌السلطنه همچنین دور شهر حصاری مستحکم بنا نهاد که پنج دروازه و خندقی در پیرامون داشت برای مقابله با مهاجمان. راسته بازاری مسقف با دکانهای متعدد نیز احداث کرد (شیروانی، ص ۱۲۳؛ فلاندن، همانجا). قلعه‌ای دیگر نیز در اطراف شهر ساخت که آن را به نام فرزند ارشد خود (ابوالفتح میرزا)، فتح‌آباد نامید (اعتضادالسلطنه، همانجا). باتوجه به سنگ‌نوشته‌ای که از حسام‌السلطنه بر دیوار جنوبی مسجد شاه (سلطانی) بروجرد بر جای مانده و حاکی از بخشش مالیات خبازان آن شهر است، به نظر می‌رسد که با املای بروجرد خوش‌رفتاری می‌کرده و به رفاه آنان توجه داشته است (به خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۷۶۰-۷۶۱؛ ایزدپناه، ج ۳، ص ۴۹۱؛ مولانا بروجردی، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹). همچنین او،

گرمستان، تهران ۱۳۷۶ ش؛ مهدی بافداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷ ش؛ علی نقی بهروردی، «شیخ‌الرئیس قاجار و مطبوعات نو»، ارمغان، دوره ۴۰، ش ۵ (مرداد ۱۳۵۰)، پرتو بیضانی، «[دریافت] تذکرة لطائف المذلیح و طرائف المناقب»، یغما، سال ۱۲، ش ۵ (مرداد ۱۳۳۸)؛ علی جواهرکلام، «شاهزاده ابرو الحسن میرزا شیخ‌الرئیس قاجار»، ارمغان، دوره ۴۰، ش ۳ (خرداد ۱۳۵۰)؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نو: شامل حوادث دوره قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ ش؛ محمدعلی حبیب‌آبادی، مکارم‌الآثار در احوال رجال دوره قاجار، ج ۲، اسفهان ۱۳۴۲ ش؛ ضیاءالدین حدائق شیرازی، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۳، تهران ۱۳۲۱ ش؛ فضل‌اللمن عبدالحسین خلصری شیرازی، تاریخ ذوالقرنین، چاپ ناصر الشافعی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، تهران ۱۳۳۹ ش؛ احمد دیوان‌بیگی، حدیقة الشعراء، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۶-۱۳۶۶ ش؛ فخری رانستکار، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۸، تهران ۱۳۴۷ ش؛ محمد هاشم رستم‌الحکیم، رستم‌التواریخ: سلاطین سلسله‌های صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه، چاپ عزیزالله علیزاده، تهران ۱۳۸۱ ش؛ رضاقلی میرزا قاجار، سفرنامه رضاقلی میرزا نایب‌الایاله توه فتحعلی‌شاه، چاپ اصغر فرمانفرما قاجار، تهران ۱۳۶۱ ش؛ محمد تقی بن محمدعلی سپهر، تاریخ التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ابرو الفضل شکوهی، «نگاهی دیگر به فلسفه سیاسی سیدجعفر کشفی»، علوم سیاسی، سال ۲، ش ۶ (پاییز ۱۳۷۸)؛ زین‌العابدین بن اسکندر شپورانی، بستان السیاحه، چاپ سیاحت‌نامه، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ الفست [بی‌تا]؛ عبدالوهاب فرائی، «مبانی عقلانی حکومت مسجدها در عصر غیبت از دیدگاه سیدجعفر کشفی»، حکومت اسلامی، سال ۲، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۶)؛ همو، «مردی بر تحفة الملوك»، حکومت اسلامی، سال ۸، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۲)؛ محمدنصیرین جعفر فهرست‌شیرازی، آثار العجم: در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن فارس، چاپ سنگی بمبئی ۱۳۱۴، چاپ علی دهباشی، چاپ الفست تهران ۱۳۶۲ ش؛ حسن بن حسن لسانی، فارس‌نامه ناصری، چاپ منصور رنستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ اوژن ناپلئون فلاندر، سفرنامه اوژن فلاندر به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ احمد گلچین معانی، تاریخ تذکرة‌های فارسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمود میرزا قاجار، سفینه‌المحمود، چاپ عبدالرسول خیابور، تبریز ۱۳۳۶ ش؛ عبدالقزازی بن نجف‌قلی مفتون‌دنبلی، مآثر سلطانی: تاریخ جنگهای ایران و روس، تبریز ۱۲۰۶ ش، چاپ الفست تهران ۱۳۵۱ ش؛ غلامرضا مولانا بهروردی، تاریخ بهروردی، تهران: صدر، [بی‌تا]؛ ناصرالدین قاجار، شاه ایران، سفرنامه عراق عجم: بلاد مرکزی ایران، تهران ۱۳۶۲ ش؛ رضاقلی بن محمدهادی هدایت، ملحقات تاریخ روضة‌الصفای ناصری، در میرخواند، ج ۸، ۱۱۰۸ رکن‌الدین همایون‌فرخ، «تاریخچه کتاب و کتابخانه در ایران»، هنر و مردم، دوره جلیق، ش ۶۷ و ۶۸ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۴۷).

به رغم بخل و امساک، چون فردی فرهیخته و دانش‌دوست بود با علما و ادبا گشاده‌دست بود و خود نیز با تخلص «شوکت» به فارسی شعر می‌سرود (احمد میرزا قاجار، توضیحات نوایی، ص ۲۱۳؛ محمود میرزا قاجار، ج ۱، ص ۲۹-۳۰).

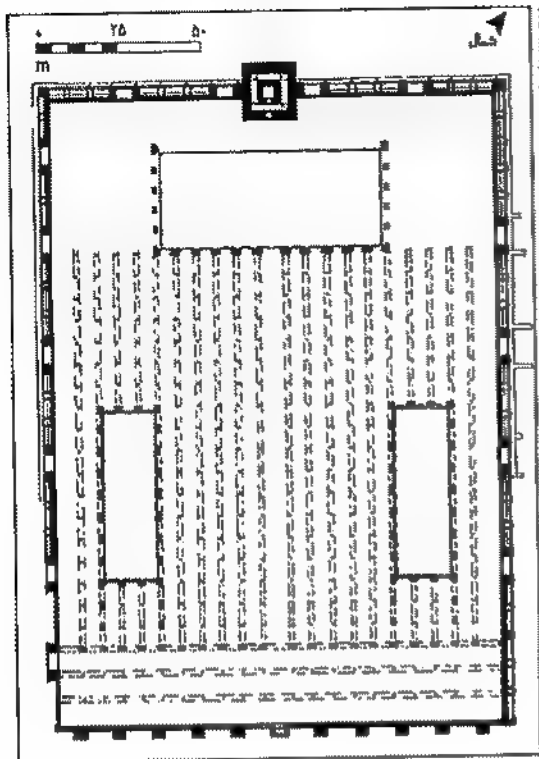
حسام السلطنة مدتی از سیدجعفر کشفی*، عالم بزرگ شیعه، در بهروردی پذیرایی کرد و سید نیز کتابهایی، از جمله دو کتاب معروف خود تحفة الملوك و میزان‌الملوك، را به خواهش حسام السلطنة تالیف و به او تقدیم کرد (شکوهی، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ فرائی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۶۰؛ همو، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۶۱). سید محمود بن عبدالله موسوی دزفولی، از دانشمندان امامی مذهب قرن سیزدهم، نیز تلخیصی از کتاب قواعد‌التجويد خود را به نام تحفة الاخلاص به حسام السلطنة اهدا کرد (حدائق شیرازی، ج ۳، ص ۸). شاعری به نام حسن‌خان سمنانی نیز در دربار حسام السلطنة به سر می‌برد (دیوان‌بیگی، ج ۱، ص ۴۴۱). احمد کرمانشاهی متخلص به الهامی و محمد تقی سپهر اشعاری در مدح و شرح اعمال و حالات حسام السلطنة سروده‌اند (ر. رانستکار، ج ۸، ص ۴۶۱؛ افشار و دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۵۹۲-۵۹۵؛ بیضانی، ص ۲۳۵-۲۳۷). میرزا محمد اشراق بهروردی نیز از شاعران دربار وی بود (گلچین معانی، ج ۲، ص ۱۱۰۵؛ بیضانی، ص ۲۳۲). مهم‌ترین اقدام فرهنگی حسام السلطنة تأسیس و توسعه کتابخانه خود در تهران بود که به مخزن‌العلوم شهرت داشت و یکی از کتابخانه‌های ممتاز ایران در عصر قاجار به‌شمار می‌رفت (همایون‌فرخ، ص ۴۹؛ افشار و دانش‌پژوه، همانجا).

از حسام السلطنة چهارده پسر و چهار دختر بر جای ماند که ارشد آنها، ابوالفتح میرزا، در زمان پدر یار و معاضد او بود (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۸۱۰-۸۱۱). یکی دیگر از فرزندان وی، اورنگ‌زیب میرزا، شاگرد سیدجعفر کشفی بود و از علمای مذهبی به‌شمار می‌رفت (مولانا بهروردی، ج ۲، ص ۳۰۵). مشهورترین فرزند حسام السلطنة، ابوالحسن میرزا ملقب به شیخ‌الرئیس قاجار* بود (جواهر کلام، ص ۱۶۶-۱۷۰؛ فرصت شیرازی، ص ۵۲۹؛ بهروردی، ص ۳۰۲-۳۰۶). برخی از فرزندان و نوادگان حسام السلطنة تا اواخر حکومت ناصرالدین‌شاه در بهروردی ساکن بودند (ناصرالدین قاجار، ص ۹۲).

منابع: احمد میرزا قاجار، تاریخ عسلی، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ علیقلی بن فتحعلی اعتماد السلطنة، اکبرالتواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ ق، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسن بن علی اعتماد السلطنة، تاریخ منتظم ناصری، چاپ محمد اسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۲-۱۳۶۷ ش؛ همو، مرآة‌البلدان، چاپ عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش؛ لبرج افشار و محمد تقی دانش‌پژوه، فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک، ج ۳، تهران ۱۳۶۱ ش؛ حمید ایزدپناه، آثار باستانی و تاریخی

حسام خویی، حسن بن عبدالمؤمن
حسام الدین خویی

حسام نسفی ← شرف نسفی



نقشه کف بنای مسجد کوفه

کم عرض و عمود بر جهت قبله، در امتداد دیوارهای جانبی اضافه شده که ظاهراً برای تأمین نور و تهویه شبستان بزرگ مسجد و احتمالاً صحن زنانه از مردانه جدا برده است. از طرف دیگر، این صحنها از منظره خسته کننده ردیفهای ستونهای شبستان می‌کاسته است (هیلن برند^{۱۰}، ص ۸۹؛ بهنسی، همانجا). شبستان این مسجد از دو قسمت اصلی تشکیل شده است: قسمت جلوی مسجد مشتمل بر ۲۱ فرش انداز عمود بر دیوار قبله و قسمت عقب مسجد که از سه فرش انداز موازی با دیوار قبله تشکیل شده است (بهنسی، همانجا؛ اتینگهاوزن^{۱۱} و گرابار^{۱۲}، ص ۱۴۳). علاوه بر یازده فرش انداز محصور بین دو صحن کوچک، به موازات هریک از دیوارهای جانبی نیز دو فرش انداز به اندازه فرش اندازهای عمودی وجود دارد. به جز فرش انداز مرکزی و فرش اندازهای جانبی شبستان، که عرضی تر از بقیه‌اند، متوسط پهنای فرش اندازهای این مسجد پنج متر است (سیدعبدالمزیز سالم، ۱۹۶۶، ج ۲، ص ۸۴۹؛ حسین مؤنس، ص ۲۲۴).

حسان، مسجد، مسجدی ناتمام و عظیم متعلق به اوایل دوره موحدون* در شمال شرقی شهر ریاض* مراکش. در باب وجه تسمیه آن اقوال گوناگونی در دست است. از جمله معمار آن را حسان نامی از اهالی اندلس گفته‌اند و یا آن را به قبیله حسان متسبب کرده‌اند که گروهی از ایشان در این ناحیه سکونت داشته‌اند (معلمة المغرب، ذیل «حسان (جامع)»). این مسجد را ابویوسف یعقوب بن یوسف بن عبدالمؤمن، ملقب به المنصور، پس از پیروزی بر آلفونس هشتم (پادشاه قشتاله) در نبرد آلازک در ۵۹۱، بنا نهاد (ابن عذاری، ص ۲۱۸-۲۲۰؛ حسین مؤنس، ص ۲۲۳-۲۲۴). دربارهٔ مناسبت بنای آن دلایل گوناگونی ذکر کرده‌اند، از جمله برپایی یادبود پیروزی در نبرد الارک، ساخت مسجدی باشکوه‌تر از جامع قرطبه* یا ایجاد پایگاهی برای تجمع سپاهیان مسلمان (ابن حسین مؤنس، همانجا؛ فرنلاندت - پوئر تاس^۱، ص ۱۱۵؛ لامیر^۲، ص ۲۱۳). بنای مسجد در زمان حکومت فرزند منصور، محمد بن ابی‌یوسف، و نواده منصور یوسف بن محمد نیز تکمیل نشد (مراکشی، ص ۲۶۶) و تاکنون نیز به همان وضع باقی است.

نخستین باستان‌شناسان که به حفاری و پژوهش در این بنا پرداختند، فرانسویان از جمله کای^۳ در نیمه نخست سده چهاردهم / بیستم بودند. سپس کسانی چون دیولافوا* و همسرش، بوری^۴، تراس^۵ و یقو^۶ با انتشار مقالاتی این بنا را بیشتر معرفی کردند (معلمة المغرب، همانجا).

این مسجد به شکل مستطیلی با ابعاد حدود ۱۴۰×۱۸۰ متر است که در صورت اتمام، پس از جامع کبیر* سامرا، بزرگ‌ترین مسجد جهان اسلام محسوب می‌گردید (پاپادوپولو^۷، ص ۵۱۳-۵۱۴؛ پترسن^۸، ذیل «Rabat»؛ معلمة المغرب، همانجا). مسجد حسان بدون سقف است یا ستونها، دیوارها، محراب و مناری نیمه کاره. نقشه مسجد شامل سه صحن، یکی در جلوی منار و دو صحن دیگر محصور بین شبستانها، با شانزده ورودی بوده است (بهنسی، ص ۲۰۰؛ میچل^۹، ص ۲۱۸؛ پترسن، همانجا). صحنهای سه گانه وجه تمایز این مسجد از سایر بناهای این دوره است. در اینجا به صحن مستطیل شکل متداول، دو صحن کوچک،

1. Fernandez - Puertas

2. Hic Lambert

3. Caille

4. Borely

5. Terrasse

6. Hainaut

7. Papadopoulos

8. Petersen

9. Michell

10. Hillenbrand

11. Ettinghausen

12. Grabar

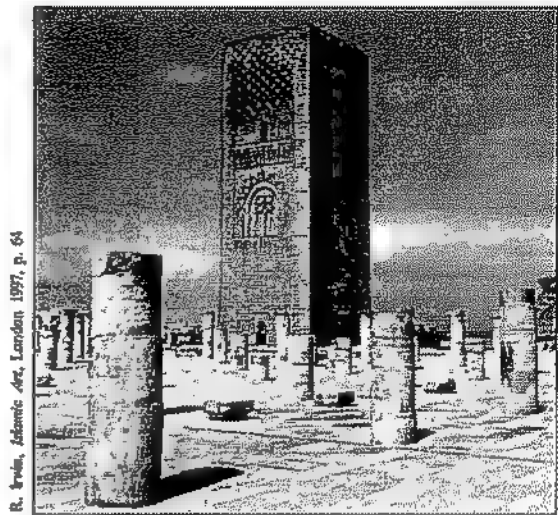
طاق‌نماها نیز پنجره‌های کوچکی تعبیه شده است (فرناندث - پوئرتاس؛ میچل؛ پترسن، همانجاها).

سیدعبدالعزیز سالم (۱۹۹۲-۱۹۹۱، قسم ۲، ص ۴۲۷)، همانند عبدالواحدبن علی مراکشی (ص ۲۶۶)، طرح این منار را برگرفته از منار اسکندریه دانسته که از نظر منصور شکنی مطلوب داشته است، اما به نظر فرناندث - پوئرتاس (همانجا) این منار، مانند منار مسجد کتیه و خیرالدا، به تقلید از منار مسجد قرطبه ساخته شده است.

منابع: ابن عثاری، *البيان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، لمس الموحلین، چاپ محمد البراهیم کتانی و دیگران، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۶؛ عقیق بهنسی، *الفن الاسلامی*، دمشق ۱۹۸۶؛ حسین مؤنس، *المساجد، کروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱* سیدعبدالعزیز سالم، *بحرث الاسلامیة فی التاریخ و الحضارة و الآثار*، بیروت ۱۹۹۲-۱۹۹۱، مصر، [المغرب فی] *العصر الاسلامی*، در *المغرب الکبیر*، ج ۲، [قاهره] ۱۹۶۶؛ فاطمه محمد مسحوب، *الموسوعة الذهبیة للعلوم الاسلامیة*، ج ۱۹، قاهره؛ فاروقالمیری، [بنتا]، *الی لایبر*، *تطور العمارة الاسلامیة فی اسبانیة و البرتغال و شمال افریقیا*، عزبه عطالله جلیان، بیروت ۱۹۸۵؛ عبدالواحدبن علی مراکشی، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، چاپ محمد سعید عربان، قاهره ۱۹۶۹/۱۳۶۸؛ معلمة المغرب، *سلا*، مطبع سلا، ۱۹۸۹/۱۴۱۰، ذیل حسان (جامع)؛ (از عبدالعزیز توری) Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, *The art and architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, Engl. 1987; Antonio Fernandez-Puertas, "Spain and North Africa", in *The Mosque: history, architectural development & regional diversity*, ed. Martin Frishman and Hasan Uddin Khan, London: Thames and Hudson, 1997; Robert Hillenbrand, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Edinburgh 1994; George Michell, "North Africa and Sicily", in *Architecture of the Islamic world*, ed. George Michell, London: Thames and Hudson, 1984; Alexandre Papsdopoulo, *Islam and Muslim art*, translated from the French by Robert Erich Wolf, London 1980; Andrew Petersen, *Dictionary of Islamic architecture*, London 1996.

/ هیاس بحرئ مقدم /

حسان بن ثابت، از بزرگ‌ترین شاعران عرب قبل از ظهور اسلام و در آغاز عهد اسلامی. کنیه‌هایش ابوالولید، ابوالخسام، ابو عبدالرحمان و ابوالمضرب بود (ابن سلام جمحی، ۲۰۳؛ ابن قتیبه، ج ۱، ص ۳۰۵؛ ابن عاکر، ج ۱۲، ص ۳۷۸؛



مسجد حسان

ستونهای ناتمام مسجد از چند قطعه سنگ استوانه‌ای سوار بر هم تشکیل شده است (پاپادوپولو؛ میچل، همانجاها). بلندی ستونها دو سه فرش‌انداز عرضی و دو فرش‌انداز طولی در دو طرف مسجد از دیگر ستونها بیشتر است (فرناندث - پوئرتاس، همانجا؛ فاطمه محمد مسحوب، ج ۱۹، ص ۲۸۷). دیوار جنوبی یا دیوار قبله پشت‌بندهایی مستطیل شکل داشته و در مرکز آن محرابی به شیوه محراب مسجد قرطبه ساخته شده است (پاپادوپولو، همانجا).

در میان ضلع شمالی، مناری سنگی با قاعده مربع‌شکل، که هر ضلع آن شانزده متر است، دیده می‌شود. ارتفاع فعلی این منار در حدود چهل متر است که در صورت اتمام، بلندی آن به بیش از هفتاد متر می‌رسید. این منار مانند دیگر منارهایی که در این دوره ساخته شده، از جمله منار خیرالدا^۱ در اشیلیه (سویل)^۲ و منار جامع کُتیبه^۳ در شهر مراکش، دارای فضایی با قاعده مربع‌شکل در مرکز منار است که از بالا تا پایین شامل شش اتاق با طاقهای متفاوت است و از طریق مسیری سراسیمی و بدون پله با پهنای دو متر، که این مرکز را دور می‌زند، می‌توان به بالای آن رسید (پترسن؛ بهنسی؛ فرناندث - پوئرتاس، همانجاها). ورودی منار با طاق نعل اسبی در پایین ضلع جنوبی آن قرار دارد. نمای بیرونی منار همانند منارهای دوره موحدون تزیین شده است. تزیینات سطوح خارجی منار در هیچ‌یک از اضلاع یکسان نیست، ولی تزییناتی شبه‌لوزی در سطوح بالای دیوارهای منار به چشم می‌خورد. همچنین نقوشی مانند ریشه‌های گل در بالای قوسهای تیزه‌دار در سطوح پایین‌تر منار دیده می‌شود. در بین

ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۶۲). او را حُسام نیز نامیده‌اند (ابن سلام جمعی، ص ۸۹؛ آمدی، ص ۸۹). حسان یعنی الاصل بود. در یثرب به دنیا آمد و در همانجا رشد یافت (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ بروکلمان، ج ۱، ص ۱۵۲). او از قبیله خزرج* و از طایفه بنی‌نجار، و از خویشاوندان پیامبر اکرم بود (ابن سلام جمعی، ص ۱۷۹؛ شوقی‌ضیف، ج ۲، ص ۷۷). پدرش ثابت و جدش مُنذِر بن حَرام، از اشراف و بزرگان قوم خزرج بودند (ابن سلام جمعی، ص ۱۸۰). مادرش، فُرَیعة، نیز از همان قبیله بود که پس از هجرت پیامبر اکرم به مدینه، اسلام آورد (ابن‌قتیبه؛ ابن‌حجر عسقلانی، همانجاها). حسان را ابن‌فُرَیعه نیز خطاب می‌کردند (ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۲؛ آمدی، ص ۱۶۵).

حسان یهودی بود، اما در شصت سالگی، با ورود پیامبر به مدینه، اسلام آورد. بنابراین، او هفت یا هشت ساله بوده است که پیامبر به دنیا آمدند (ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۵-۱۳۶). قس بروکلمان، همانجا، که نوشته حسان در زمان هجرت پیامبر کمتر از شصت سال داشته است).

حسان اهل نبرد نبود و، به‌سبب ترسی که بر وی عارض شد، در هیچ‌یک از غزوات شرکت نکرد (ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۴۳۳؛ نیز ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۶۵-۱۶۶). با وجود این، ظاهر خود را چون شیر می‌آراست و در اشعارش به وصف شجاعت خویش می‌پرداخت، چنان‌که باعث تبسم پیامبر می‌شد (ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۶-۱۶۶).

حسان زبان‌گزنده‌ای داشت و با هجو مشرکان و دغلاخ از پیامبر، مورد احترام و مایه آرامش آن حضرت بود (ابن‌سلام جمعی، ص ۱۸۱؛ ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۳، ۱۶۰-۱۶۱). نوشته‌اند که پیامبر اکرم او را تأیید می‌کرد و می‌فرمود حسان از عنایت فرشته وحی برخوردار است (ابن‌سلام جمعی، همانجا؛ ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۲۸، ۱۴۲؛ مفید، الارشاد، ص ۹۵). وی در هجو مشرکان قریش، به دستور پیامبر انساب و اخبار آنان را نزد ابوبکر آموخت و بی‌آنکه به پیامبر و اعیان ایشان خدشه‌ای وارد شود چنان اشعاری سرود که تحسین رسول خدا و همگان را برانگیخت و قریش را مهوت ساخت (ابن‌سلام جمعی، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۲۷-۱۴۰؛ نیز ابن‌حسان بن ثابت، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱). هنگامی که بنی‌نمیم* در برابر پیامبر اسلام موضع گرفتند و بر خود فخر و مباحات کردند، دفاع حسان از رسول خدا چنان بود که همه آنان به اسلام گرویدند

(ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۶-۱۵۱). در ماجرای اُفک*، حسان نیز مؤاخذه شد، اما او با سرودن مدحیه‌ای درباره عایشه* و یادآوری سابقه خود در اسلام نزد پیامبر، از پیامبر و عایشه عذرخواهی نمود (ابن‌حسان، ج ۴، ص ۱۵۶، ۱۶۱-۱۶۲؛ مفید، الجمل والنصرة، ص ۲۱۷-۲۱۹؛ قس ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۵۷-۱۶۰). به نقل از دیگران، که نوشته است این مؤاخذه به‌سبب اعتراض حسان به عده‌ای از تازه‌مسلمانان مهاجر بود).

خلیفه دوم نمی‌پسندید که حسان در مسجد پیامبر شعر بخواند اما دیگر اصحاب پیامبر، از جمله زبیر بن عوام* و عبدالله بن عباس*، و همچنین عایشه، مردم را به تکریم وی و شنیدن اشعارش ترغیب می‌کردند (ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۴۳-۱۴۶، ۱۶۳-۱۶۴).

در جریان خون‌خواهی عثمان بن عفان*، حسان به عثمانیان پیوست (طبری، سلسله، ص ۳۲۴۵)؛ هر چند قصایدی که در حمایت از عثمان و هجو قاتلانش به حسان نسبت داده‌اند چندان معتبر نیست (بروکلمان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ نیز ابن‌الفرج اصفهانی، همانجا). شوقی‌ضیف (ج ۲، ص ۸۱) این اشعار را برساخته امویان دانسته است تا ننگ هجو قریش را پاک کنند.

پیش از اسلام، حسان به دربار غسانیان* و پادشاهان حیره* رفت و آمد می‌کرد و با مدح آنان از ایشان صلح می‌گرفت و این رویه تا پایان عمرش ادامه داشت (ابن‌سلام جمعی، ص ۱۸۱؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۱۵۹، ۱۶۴-۱۶۵، ۳۰۵-۳۰۶). وی در اواخر عمر نابینا شد (ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۳۰۵).

حسان، با پیش از صد سال زندگی، از معترین مخضرم* به شمار می‌رود که تقریباً نیمی از عمر خود را پس از ورود پیامبر اسلام به مدینه گذراند (همانجا؛ ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۵). تاریخ وفات وی بین سالهای ۴۰ تا ۵۴ نقل شده است (ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌عساکر، ج ۱۲، ص ۳۸۰، ۴۳۴).

حسان را برترین شاعر در میان شهرنشینان عرب دانسته‌اند (اصمعی، ص ۱۱، ۱۹؛ ابن‌سلام جمعی، ص ۱۷۹؛ ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۶-۱۳۷) که شعرش موجب نشاط و طراوت می‌شد (ابن‌قتیبه، همانجا). وی در تمامی دوران زندگی خود -چه قبل از اسلام و چه بعد از آن- این برتری را حفظ کرد (ابن‌الفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۳۶)، اما به‌نظر اصمعی* (به نقلی ابن‌قتیبه، همانجا)، شعر حسان در دوره اسلامی رو به لغو نهاد.

حسان اشعار پرجسته بسیاری دارد (ابن‌سلام جمعی،

۱۴۱۲/۱۹۹۲: ابن سلام جمعی، *طبقات فحول الشعراء*، چاپ محمود محمد شاکر، [قاهره ۱۹۵۲]؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ عی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن قتیبه، *الشعر والشعراء*، چاپ احمد محمد شاکر، [قاهره] ۱۳۸۶-۱۳۸۷/۱۹۶۶-۱۹۶۷؛ ابوالفرج اصفهانی؛ عبدالملکین قریب اصمعی، *کتاب فحول الشعراء*، چاپ چارلز تونزی، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ عبدالحسین امینی، *القدیر فی الکتاب والسنة والادب*، قم ۱۳۱۶-۱۳۲۲/۱۹۹۵-۲۰۰۲؛ کارل بروکلمان، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، نقله الی العربیة عبدالحمید نجار، قاهره ۱۹۷۴؛ بطرس بستانی، *ادباء العربیة*، بیروت ۱۹۸۸-۱۹۹۰؛ حسان بن ثابت، *دیران*، چاپ ولید عرفات، لندن ۱۹۷۱؛ *فؤاد سرگین*، *تاریخ التراث العربی*، ج ۲، جزء ۲، نقله الی العربیة محمود فهمی حجازی، [ریاض] ۱۹۸۳/۱۴۰۳، چاپ لغت قم ۱۴۱۲؛ سلیم بن قیس هلالی، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، چاپ محمدباقر انصاری زنجان، قم ۱۳۸۴؛ شوقی ضیف، *تاریخ الادب العربی*، ج ۲، قاهره ۱۹۷۲؛ طبری، *تاریخ (لیدن)*؛ عمر فروغ، *تاریخ الادب العربی*، ج ۱، بیروت ۱۹۸۲؛ محمد بن محمد مبدی، *الارشاد*، قم: مکتبه بصیرتی، [بی تا]؛ همو، *الجمال والنصرة*؛ *لسان العرب* فی حرب البصرة، چاپ علی میرشرفی، قم ۱۳۷۴؛ رضا ناطقمان /

حسان در ادبیات فارسی. حسان در ادبیات فارسی، یکی از نمادهای تبحر در شاعری، فصاحت و بلاغت است. بیشتر شاعران فارسی زبان، از رودکی (س) نفیسی، (ص ۴۳۹) تا ایرج میرزا (س) (ص ۴۰) و بهار (ج ۱، ص ۳۱)، به نوعی خود را در شعرگویی با حسان مقایسه کرده و خود را از او نیز برتر شمرده اند.

بسیاری از ابیاتی که در آن از حسان نامی آمده است به این اشاره دارد که احسان پیامبر صلی الله علیه و آله باعث شهرت حسان شده است (برای نمونه س) ناصر خسرو، (ص ۱۲۹۲) انوری، ج ۱، ص ۳۹۱؛ نیز س) حسینی، (ص ۴۵۱-۴۵۲). بعضی از اشعاری که در آن شاعران خود را به حسان تشبیه می کنند، قصایدی اند در مدح رسولی خدا و امامان شیعه علیهم السلام (برای نمونه س) خاقانی، ۱۳۶۸ ش، ص ۳۶۳؛ حزین لاهیجی، (ص ۵۸۸) محتشم کاشانی، ج ۱، ص ۲۹۳؛ حبیب خراسانی، (ص ۳۰۱) و برخی دیگر قصایدی مدحی اند که در آنها شاعر گفته که احسان مدوح از وی حسان دیگری ساخته است (برای نمونه س) عنصری، (ص ۲۷۰، ۲۸۷)؛ ناصر خسرو، (ص ۱۰۹، ۱۹۸)؛ جبلی، (ص ۲۵۳) حسن غزنوی، (ص ۲۴۷)؛ خواجوی کرمانی، (ص ۱۵۹).

در بسیاری از ابیات نام حسان را با سبحان وائل * که در نثر ممتاز و برجسته است، همراه کرده اند (برای نمونه س) مسعود

همانجا) و از بهترین اشعارش در دوره جاهلی، مدح ملوک غسان است (همان، ص ۱۸۱؛ ابن قتیبه، همانجا). وی از اصحاب مذهبات (شاعرانی که اشعارشان با آب طلا نوشته می شد) به شمار می رود (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۵). با وجود این، به ابیاتی که در بازار عکاظ در مقابل اعشی * و خنساء * به نایفه ذبیاتی * عرضه نمود اعتنایی نشد و از نظر خطیئه * نیز اشعارش استحکام لازم را نداشت (س) ابوالفرج اصفهانی، ج ۴، ص ۱۶۷، ج ۹، ص ۳۴۰.

اشعار حسان، به سبب اشاره به حوادث تاریخی و سیره پیامبر و غزوه های ایشان، اهمیت فراوانی دارد و از مآخذ موثق تاریخ صدر اسلام است (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۸) برای نمونه س) حسان بن ثابت، ج ۱، ص ۳۰-۲۹، ۶۷-۶۸، ۸۵-۸۶). سروده او در غدیر خم اولین غدیریة تاریخ اسلام است (امینی، ج ۲، ص ۱۶۵) نیز س) سلیم بن قیس هلالی، ج ۲، ص ۸۲۸-۸۲۹؛ مفید، *الجمال والنصرة*، (ص ۲۲۰-۲۲۲). او همچنین، با دفاع از پیامبر، طلایه دار شعر سیاسی است و در مدح ایشان از روشی نو در الفاظ و تعبیرات استفاده کرده که پیش از او در شعر جاهلی سابقه نداشته است. به همین دلیل وی در مدح، شاعری صاحب سبک شناخته می شود (بستانی، ج ۱، ص ۲۷۸، ۲۸۱). در اشعار او، علاوه بر مدح و فخر و هجاء، رثا نیز وجود دارد (سرگین، ج ۲، جزء ۴، ص ۳۱۲). به نظر فروغ (ج ۱، ص ۳۲۶)، حسان به سبب استفاده از صنایع بدیعی در مدحیات پیامبر، می تواند نخستین بدیعه * سرا به شمار آید.

حجم اشعاری که به وی نسبت داده شده برای هیچ شاعری روایت نشده است و احتمالاً بسیاری از این اشعار را قریشیان به او نسبت داده اند (ابن سلام جمعی، (ص ۱۷۹، ۱۸۳). همچنین به نظر می رسد که شعر او با اشعار فرزندش عبدالرحمان و برخی شاعران، به ویژه کسب بن مالک انصاری * و عبدالله بن رواحه *، درآمیخته است (شوقی ضیف، (ص ۸۰) نیز س) ابن قتیبه، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ حسان بن ثابت، ج ۱، ص ۱۶۶، ۲۵۰، ۴۸۲، توضیح ولید عرفات).

راویان بسیاری از جمله ابن حبیب (متوفی ۲۲۸) اشعار حسان را روایت کرده و به جمع آوری دیوان وی و شرح آن پرداخته اند (س) بروکلمان، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۵؛ سرگین، ج ۲، جزء ۲، ص ۳۱۴-۳۱۶).

منابع: حسن بن بشر آمدی، *المؤتلف والمختلف فی اسماء الشعراء و کلام و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم*، در محمد بن عمران مرزبانی، *معجم الشعراء*، چاپ فد کرنگو، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة فی تميز الصحابة*، چاپ علی محمد بجاری، بیروت

سعد سلمان، ص ۳۸۲؛ جبلی، همانجا؛ خاقانی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۷، ۵۶؛ حزین لاهیجی، ص ۶۴۰؛ نفیسی، همانجا. در «خواصیات» و «ملایحی» که مملوح، اهل شعر و فضل است، وی را در شاعری به حسان تشبیه نموده‌اند (به انوری، ج ۱، ص ۱۷۵؛ مختاری غزنوی، ص ۲۲۵).

در شعر فارسی، خاقانی شروانی * مُلقب به حسان‌المعجم است و خود (۱۳۶۸ ش، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۳۳۳، ص ۲۲۱) بر آن است که سبب اعطای این لقب به او، کمال شاعری اوست (نیز به عوفی، ج ۲، ص ۲۲۱). محتشم کاشانی * نیز، در زمان خود، به حسان‌المعجم معروف بود (به محتشم کاشانی، ج ۱، ص ۲۵۶، مقدمه تقی‌الدین کاشی، ص ۲۴۶؛ تقی‌الدین کاشی، ص ۲۹۶). به نظر می‌رسد که انتخاب این لقب برای محتشم بیشتر به سبب مدح پیامبر اکرم و امامان شیعه علیهم‌السلام، خصوصاً دوازده بند مشهور او درباره واقعه کربلا و شهادت امام حسین علیه‌السلام، بوده است تا قدرت شاعری او. حاذق هندی و بیدل مازندرانی، از شاعران قرن سیزدهم، نیز چون بیشتر اشعارشان در مدح پیامبر اکرم و امامان شیعه علیهم‌السلام بوده است، به ترتیب، به حسان‌الهند (به دیوان‌بینگی، ج ۱، ص ۳۰۷) و حسان‌الانتمه (همان، ج ۱، ص ۲۹۵) معروف بوده‌اند. بعضی از تذکره‌نویسان در توصیف قدرت شعرگویی شاعران، یا آنها را تالی حسان یا برتر از وی ذکر کرده‌اند (به امین احمد رازی، ج ۱، ص ۳۶۷، ج ۲، ص ۵۸۶؛ محمود میرزا قاجار، ج ۲، ص ۵۴۸؛ دیوان‌بینگی، ج ۱، ص ۷۸۶). عده‌ای هم برای اینکه اثبات کنند شعر ملاموم و ناپسند نیست، استناد می‌کنند به اینکه پیامبر اکرم شعر حسان را می‌شنید و او را به شعرگویی تشویق می‌کرد (به منوچهری، ص ۱۴۱؛ ظهیرفاریابی، ص ۲۵).

منابع: امین احمد رازی، تذکره هفت اقلیم، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمد بن محمد (علی) انوری، دیوان، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ میرج میرزا، تحقیقی در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و نیاکان او، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران ۱۳۴۲ ش؛ محمدتقی بهار، دیوان، چاپ مهرده بهار، تهران ۱۳۶۸ ش؛ محمد بن علی تقی‌الدین کاشی، خلاصه الاشعار و زیاده‌افکار: بخش اصفهان، چاپ عبدالمعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری‌کنمنی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ عبدالواسع بن عبدالحجاسم جبلی، دیوان، چاپ ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۶۱ ش؛ حبیب‌الله بن محمدحاشم حبیب خراسانی، دیوان، چاپ علی حبیب، تهران [۱۳۵۳ ش]؛ محمدعلی بن ابی‌طالب حزین‌لاهیجی، دیوان، چاپ ذبیح‌الله صاحبکار، تهران ۱۳۷۴ ش؛ حسن بن محمد حسن غزنوی، دیوان، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدباقر حسینی، «حسان بن ثابت در شعر فارسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۸، ش ۴۳، (پاییز - زمستان ۱۳۷۴)؛ بدیل بن علی خاقانی، دیوان، چاپ ضیاءالدین سجادی،

تهران ۱۳۶۸ ش؛ همو، مشنوی تحفة العرائق، چاپ یحیی قریب، تهران ۱۳۳۳ ش؛ محمد بن علی خواجری کرمانی، دیوان، چاپ احمد سبیلی عونتاری، تهران ۱۳۶۹ ش؛ احمد دیوان‌بینگی، «حدیقه الشعراء»، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴-۱۳۶۶ ش؛ طاهر بن محمد ظهیرفاریابی، دیوان، تصحیح و تحقیق و توضیح امیرحسن یزدگردی، به اهتمام اصغر دادبه، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسین احمد عصری، دیوان، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عوفی، علی بن احمد محتشم کاشانی، هفت دیوان محتشم کاشانی، چاپ عبدالحسین نوائی و مهدی صدیقی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمود میرزا قاجار، سغیة المصمود، چاپ عبدالرسول خیابوری، تبریز ۱۳۴۶ ش؛ عثمان بن عمر مختاری غزنوی، دیوان، چاپ جلال‌الدین همانی، تهران ۱۳۴۱ ش؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، چاپ غلامرضا رشیداسمی، تهران ۱۳۳۹ ش؛ احمد بن قورس منوچهری، دیوان، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۷ ش؛ ناصر خسرو، دیوان، چاپ مجتبی منوی و مهدی مصطفی، تهران ۱۳۵۳ ش؛ سعید نفیسی، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران ۱۳۸۲ ش.

/ بهرام پروین گنجیادی /

حَسَّان بن مالک، از سرداران امویان در دوران معاویه،

یزید، مروان و عبدالملک و وی نواده بختل بن اُتَیْب بن وُلَیْجَه * و دایی یزید و کنیه‌اش ابوسلیمان بود. نامش به صورت حسان بن بختل نیز ضبط شده است (نصر بن مزاحم، ص ۲۰۷). حسان رئیس قبیله کلبن زَیْرَه * (ابن عساکر، ج ۱۲، ص ۴۴۸) و در جنگ صفین (سال ۳۷)، سردار قبیله قضاعة (از قبایل قحطانی) دمشق بود (نصر بن مزاحم، همانجا؛ دینوری، ص ۱۷۲) و نزد بنی‌امیه منزلت بسیاری داشت. سرای او در دمشق قصر البَحادِلَة نام داشت و معاویه آن را به او اعطا کرده بود. این کاخ بعدها به قصر ابن ابی‌الحدید معروف شد (ابن عساکر، ج ۱۲، ص ۴۴۸-۴۴۹؛ ذهبی، ۱۴۱۸، حوادث و وفیات ۸۰-۸۱، ص ۹۲-۹۳؛ همو، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۵۳۷). وی در دوران حکومت معاویه و یزید کارگزار آنان در فلسطین (طبری، ج ۵، ص ۱۵۳) ابن‌اشیر، ج ۴، ص ۱۴۵) و از کسانی بود که نظرشان بر رأی یزید غلبه داشت (یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۳).

پس از مرگ یزید و حکومت کوتاه فرزندان، معاویه، که چهل روز و به قولی چهارماه به درازا کشید، اختلاف مردم درباره خلافت بالاگرفت. مردم بیشتر نواحی به ابن‌زبیر، که از آغاز خلافت یزید بنای ناسازگاری گذاشته بود، تمایل پیدا کردند و در مناطق گوناگون، همچون حجاز، مصر، شام، جزیره، عراق و خراسان، نامش را بر منبرها می‌خواندند. فقط مردم اردن - که حسان بر آنان ریاست داشت - به بنی‌امیه وفادار ماندند و از پذیرش بیعت با ابن‌زبیر سر باز زدند. حسان می‌خواست خلافت را به نام خالد بن یزید * کند (ابن سعد، ج ۵، ص ۴۱؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۵؛

و یزید و معاویة بن یزید را داشته باشند، از جمله آنکه به دو هزار تن از آنان، به هر یک دو هزار [درهم ۹] مستعری دهد؛ هر که بمیرد، پسر و پسرعمویش جایش را بگیرد؛ امر و نهی و صدر مجلس خلص قحطانیان باشد و حل و عقد همه امور به رأی و مشورت آنان انجام شود. مروان نیز با همه این خواستها موافقت کرد (مسعودی، مروج، همانجا). حسان همچنین از مروان خواست تا خالد بن یزید را ولیعهد خود کند و امارت جِص را به او دهد (ابن سعد، همانجا).

پس از بیعت، مروان برای جنگ با ضحاک راهی مَرَجِ راهط شد. ظاهراً، حسان در این جنگ شرکت نکرد و به اردن رفت (طبری، ج ۵، ص ۵۳۷). مروان به قول خود مبنی بر ولایتمندی خالد بن یزید وفا نکرد و چندی بعد به حسان گفت که می‌خواهد پسرانش، عبدالملک و عبدالعزیز، را به عنوان ولیعهد، یکی پس از دیگری، معرفی کند، اما حسان با او مخالفت نکرد و ضمن ایراد خطبه‌ای، تصمیم خلیفه را به اطلاع مردم رساند و از آنان خواست که بیعت کنند (یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۷؛ طبری، ج ۵، ص ۶۱۰؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۸). عمرو بن سعید نیز، که در جابیه به عنوان ولیعهد و جانشین خالد بن یزید در نظر گرفته شده بود، بعدها در سال ۶۹ (در دوره خلافت عبدالملک بن مروان) با کمک حسان بن مالک کشته شد (طبری، ج ۶، ص ۱۴۵-۱۴۰). به این ترتیب، حسان بن مالک نقش بسیار مهمی در انتقال خلافت امویان از شاخه سفیانی به شاخه مروانی ایفا کرد. درباره ادامه زندگی او اطلاعی در دست نیست؛ روایتی حکایت از آن دارد که حسان دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱) را درک کرده و در دمشق به سر می‌برده است. حسان شعر نیز می‌سرود (ابن عساکر، ج ۱۲، ص ۴۴۸-۴۵۰).

منابع: ابن اثیر؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵/۱۴۲۱-۱۹۹۵/۲۰۰۱؛ احمد بن داوود دیلمی، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ الاست کم ۱۳۶۸؛ محمد بن احمد ذمیر، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام ندمری، حوادث و وفیات ۸۰-۶۱ هـ، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ همو، سیر اعلام النبلاء، ج ۳، چاپ شعیب ارنؤوط، محمد نعیم عرقسوسی، و مأمون صاغرچی، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ مسعودی، تنبیه؛ همو، مروج (بیروت)؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ یعقوبی، تاریخ / زیبا معتر /

حسان بن مفرج بن هاشم بن جراح طایی، از خاندان

جراحیان (آل جراح*) و از امرای قبیله طئی* در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم.

مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۲؛ همو، تنبیه، ص ۳۰۷-۳۰۸. پس از تسلط ابن زبیر بر حجاز، بنی‌امیه همراه مروان بن حکم از مدینه اخراج شدند و به شام رفتند و مردم شام دو دسته شدند. در اردن، حسان هواخواه بنی‌امیه بود و مردم را به سوی آنان دعوت می‌کرد، اما مردم اردن، عبدالله و خالد (پسران یزید) را، به سبب خردسالی، شایسته خلافت نمی‌دانستند. در دمشق نیز ضحاک بن قیس قهری* هواخواه و عامل عبدالله بن زبیر بود و به نام وی دعوت می‌کرد (طبری، همانجا)، اما وی به سبب حضور بنی‌امیه در دمشق، هنوز دعوت خود را علنی نکرده بود؛ از این رو، حسان نامه‌ای در طرفداری از بنی‌امیه برای ضحاک فرستاد تا برای مردم بخواند و آنان را به بنی‌امیه متمایل کند. به رغم مخالفت ضحاک، فرستاده پنهانی حسان نامه را برای مردم خواند و اختلاف بین طرفداران دو گروه شدت گرفت (همان، ج ۵، ص ۵۳۲-۵۳۳؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۴۶). سرانجام، ضحاک تسلیم شد و طرفداران هر دو گروه، از جمله حسان و بنی‌امیه، در جابیه* گرد آمدند تا با فردی از بنی‌امیه بیعت کنند، اما بار دیگر ضحاک، به تحریک فردی به نام تَؤَرِین مَغْنِ سَلَمی، مسیر خود را تغییر داد و راهی مَرَجِ راهط* شد (طبری، ج ۵، ص ۵۳۳-۵۳۴؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۴۷). مردم چهل روز در جابیه بودند و درباره خلافت مشورت می‌کردند و حسان امامت نماز آنان را برعهده داشت (طبری، ج ۵، ص ۵۳۵؛ ابن اثیر، همانجا).

بنا به روایت هشام بن محمد کلیبی از پدرش، حسان در این مدت در جابیه خلیفه مسلمانان بود و پس از آن خود را از خلافت خلع کرد و آن را به مروان بن حکم* سپرد. کلیبی، ضمن نقل شعری از کلیبان، به نقش مهم آنان در تقویت خلافت اشاره کرده است (ابن عساکر؛ ذهبی، ۱۴۰۲؛ همو، ۱۴۱۸؛ همانجاها). حسان در آغاز با خلافت مروان صریحاً مخالف و به انتخاب خالد بن یزید متمایل بود. بیشتر طرفداران بنی‌امیه، به سبب سَنَ کم خالد و بی‌تجربگی‌اش در برابر ابن زبیر و مروان، تمایلی به خلافت او نداشتند (ابن سعد، ج ۵، ص ۴۱؛ طبری، ج ۵، ص ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۳۶-۵۳۷؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۴۸)؛ از این رو، حسان بن مالک و مردم اردن نیز به خلافت مروان تن دادند (ابن سعد، همانجا). عمرو بن سعید بن عاصی برای متمایل ساختن حسان بن مالک به پذیرش خلافت مروان کوشید، بدین امید که خودش دومین ولیعهد خلیفه، پس از خالد بن یزید، باشد (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۵).

حسان ضمن اشاره به این مطلب که همه مردم به خلافت مروان راضی نیستند (طبری، ج ۵، ص ۵۳۷)، برای پذیرش خلافت او شروطی معین کرد. حسان، دو مقام رئیس قحطانیان شام، از مروان خواست که قومش همان امتیازات روزگار معاویه

فعالیت‌های سیاسی و نظامی حسان از دوران المعزالدین الله تا دوران مستنصر بالله، چهارمین تا هشتمین خلیفه فاطمی، ادامه داشت. وی در ۲۶۳ همراه بسیاری از افراد قبیله طغی* به قرمطیان* که به رهبری حسن اعصم* در صدد تصرف مصر بودند - پیوست، اما المعزالدین الله با صد هزار دینار رشوه، او را به جدایی از قرمطیان برانگیخت، که این امر به پیروزی سپاه فاطمی انجامید (ثابت بن سنان، ص ۶۰-۶۱؛ ابن قلاتسی، ص ۷-۵). مقریزی در چندین گزارش، از همکاری نزدیک حسان با دولت فاطمی، در سالهای ۳۶۶ تا ۳۶۸ در روزگار خلافت المعز یاد کرده است (ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲، ۲۴۶). به گفته ابن اثیر (ص ۱۷۰)، حسان در ۳۸۱ به دستور المعز با مشجوتکین، از سرداران نظامی، همراه شد. مناسبات دوستانه وی با فاطمیان در دوران الحاکم بامرالله* نیز چندی تداوم یافت (برای نمونه - انتطاکی، ص ۲۶۵، ۲۸۸)، اما با پناهنده شدن ابوالقاسم مغربی، وزیر مغضوب و قراری الحاکم - بنوالمغربی*)، به آل جراح و تحریکات وی بر ضد الحاکم، این مناسبات خصمانه شد (ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۷۲). چنانکه حسان و پدرش در حلب به آشوب و تاراج پرداختند و خلیفه فاطمی سپاهی به جنگ آنان فرستاد، اما شکست خورد و حسان و پدرش شهر رمله* را تصرف کردند (ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۲۲؛ ابن عدیم، ج ۵، ص ۲۲۴۰؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۷۲-۱۷۳؛ قس ابوشجاع رودزوری، ص ۲۷۶-۲۷۹).

الحاکم سپاه دیگری به مقابله حسان فرستاد و او نیز، به توصیه ابوالقاسم مغربی، در ۴۰۱ یا ۴۰۲ الحاکم را خلع کرد و ابوالفتح حسن بن جعفر علوی، امیر مکه، را به رمله برد، به او لقب الراشد لدین الله داد و با او بیعت کرد (انتطاکی، ص ۲۹۲؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۲۳؛ مقریزی، ج ۲، ص ۸۷). الحاکم که موقعیت خود را متزلزل می‌دید، از یک سو با ارسال نامه و هدایای فراوان، از حسان و خاندانش دلجویی کرد و از سوی دیگر، با واگذاری حکومت حرمین به یکی از اقوام ابوالفتح، سبب شد تا نه تنها ابوالفتح به مکه بازگردد، بلکه حسان نیز بار دیگر اطاعت از الحاکم را بپذیرد (انتطاکی، همانجا؛ ابوشجاع رودزوری، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ ابن اثیر، همانجا). به رغم اطاعت‌پذیری حسان، فراین حاکمی از آن است که الحاکم سیاست خود را نسبت به آل جراح تغییر داد و در صدد مهار قدرت آنان برآمد، زیرا گفته‌اند که پدر حسان با نیرنگ الحاکم مسموم شد و درگذشت و از آن پس، به رغم الطایف ظاهری الحاکم به حسان، قدرت حسان رو به ضعف نهاد (ابوشجاع رودزوری، ص ۲۸۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ قس ابن خلدون، ج ۴، ص ۷۳). با این همه، وی همچنان صاحب‌نفوذ بود و فاطمیان به یاری او و نیروهای نظامی‌اش نیاز داشتند.

(برای نمونه - انتطاکی، ص ۳۲۵، ۳۵۰).

در دوران الظاهر، استیلای فاطمیان بر شام ضعیف شد، که علت آن اتحاد حسان و صالح بن مرداس* کلایی و سنان بن علیان (علیان / علوان) کلایی در ۴۱۵ (قس ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۳۰؛ سال ۴۱۴) بود. بنا بر این اتحاد، دمشق به سنان، حلب به صالح و فلسطین به حسان رسید (مقریزی، ج ۲، ص ۱۲۷، ۱۵۵؛ قس انتطاکی، ص ۳۹۰). سبب طغیان دوباره حسان را رد درخواست او، مبنی بر انضمام وادی القری به اقطاع وی، از سوی دربار فاطمی و دسیسه الظاهر برای قتل حسان و خصومت میان حسان و آنوشکین دژبری (از فرماندهان نظامی فاطمی) ذکر کرده‌اند (به شیبی، ص ۳۴-۳۵، ۴۸؛ انتطاکی، ص ۳۹۱؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۴۳، ۱۵۰). این دوران پر تنش، که تا ۴۲۰ (قس انتطاکی، ص ۴۲۳-۴۲۵؛ سال ۴۲۲؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۸۰؛ سال ۴۲۱) طول کشید، با قتل و غارت فراوان نیروهای حسان در منطقه شام و نبردهای مکرر وی و متحدانش با سپاهیان فاطمی، به فرماندهی اتوشکین، همراه بود که به شکست نیروهای متحد و پناهنده شدن حسان به امپراتور روم انجامید (برای تفصیل وقایع - شیبی، ص ۴۷-۵۲، ۵۵-۵۷، ۶۸، ۷۶، ۸۳-۸۴، ۸۹؛ انتطاکی، همانجا).

در ۴۲۳ (قس ابن ابی الهیجاء، ص ۹۸؛ سال ۴۳۴)، در دوره خلافت المستنصر، حسان و معزالدوله پسر صالح بن مرداس متحد شدند و به دمشق حمله کردند. سپاهیان دمشق ابتدا تسلیم نشدند و از دربار فاطمی یاری خواستند، اما کسی به آنان کمک نکرد. با شیوع مرگ و میر میان ساکنان قلعه شهر، آنان به ناچار امان خواستند و تسلیم شدند (ابن اثیر، ج ۹، ص ۵۰۱-۵۰۲). از این پس، دیگر نامی از حسان در منابع نیامده است و از سرنوشت او اطلاعی در دست نیست.

شاخص‌ترین ویژگی حسان، بی‌ثباتی در جهت‌گیری‌های سیاسی و حکومتی بود که وی را فردی غیر قابل اعتماد کرده بود و گاه متحدانش نیز از نیرنگ وی در امان نمی‌ماندند (ابوشجاع رودزوری، ص ۲۸۲؛ ابن قلاتسی، ص ۷-۵). مناسبات او با فاطمیان بسیار پرفراز و نشیب بود و به رغم اظهار اطاعت ظاهری از خلفای فاطمی، بارها با آنان جنگید و از هر فرصتی برای باج‌خواهی و ضربه‌زدن به آنان بهره برد (برای نمونه - شیبی، ص ۴۹-۵۲، ۵۸-۵۹، ۶۴، ۶۸). این موضوع، برای خلافت فاطمی چنان معضلی شده بود که پناهه نقلی، کتامیه (از خاندانهای مهم بربر) برای جلب اعتماد خلیفه و تأمین خواسته‌های فاطمیان، متعهد شدند حسان را به شدت سرکوب کنند (به همان، ص ۵۴-۵۵؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۵۵). گفته شده است که حسان معذوح یتیمی* شاعر بود و این شاعر جان خود را بر سر ماجراجویی‌های حسان از دست داد (ابن خلکان، ج ۳، ص ۳۸۱).

غارت پرداخت و قرطاجنه را فتح کرد و دستور تخریب آن را داد. در این هنگام، به او خبر رسید که رومیان و بربرها در بَنَزرت* و صطفوره گرد هم آمده‌اند. وی به سرعت خود را به آنان رساند و آنان را شکست داد و بر آن شهرها چیره شد. مردم افریقیه به شهرهای باجه* و بونه* پناه بردند. حسان، پس از این پیروزی، به قیروان بازگشت تا مجروحان سپاهش، که عدهٔ آنان بسیار بود، بهبود پیدا کنند (ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ ابن عذاری، ج ۱، ص ۳۳-۳۵). پس از آن، متوجه بربرهای پُتر* در مناطق مرکزی شد که به رهبری زنی قدرتمند، به نام کاهنه* گرد هم آمده بودند. کاهنه در کوه‌های اوراس موضع گرفته بود. رومیان افریقیه او را بزرگ می‌داشتند و همهٔ بربرها فرمان‌بردار او بودند (ابن عذاری، ج ۱، ص ۳۵؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۱۴۳). حسان در نواحی کوه اوراس، کنار وادی مسکیانه، از نیروهای کاهنه به سختی شکست خورد. بسیاری از لشکر عرب کشته و هشتاد تن اسیر شدند. حسان به طرابلس غرب رفت. سپس در نامه‌ای به عبدالملک بن مروان، او را از شکست خود آگاه کرد و قرار شد تا رسیدن دستور خلیفه در همان محل بماند. گفته شده است که حسان پنج سال در برقه* ماند و در آنجا قصرهایی بنا کرد که به نام او معروف شدند (ابن عبدالحکم، همانجا؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۷۰؛ ابن عذاری، ج ۱، ص ۳۵-۳۶). در این مدت، کاهنه بر افریقیه فرمانروایی می‌کرد و با خشونت با مردم رفتار می‌نمود. وی شهرها و روستاهای افریقیه را ویران کرد تا عرب‌ها را از تصرف آنها منصرف سازد (ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۷۰-۳۷۱؛ ابن عذاری، ج ۱، ص ۳۶) و همین موجب دشمنی بربرها و همچنین رومیان مسیحی منطقه با او گردید، چنان‌که نزد حسان رفتند و از کاهنه شکایت کردند. حسان نیز، پس از آنکه از شام نیروی کمکی رسید، به جنگ کاهنه رفت. در این نبرد، کاهنه شکست خورد و کشته شد. پس از آن، بربرها راهی جز تسلیم در برابر مسلمانان نداشتند. حسان بدین شرط به آنان امان داد که همواره لشکری دوازده هزار نفری از آنان در جهادهای مسلمانان شرکت کنند. وی فرمانروایی بربرها را به پسران کاهنه داد. پس از آن، اسلام در میان بربرها منتشر شد و حسان به مقر خود در قیروان بازگشت (ابن اثیر، ج ۴، ص ۳۷۱-۳۷۲؛ ابن عذاری، ج ۱، ص ۳۶-۳۸؛ ابن خلدون، همانجا).

دربارۀ تاریخ فتوحات حسان بن نعمان اختلاف نظر وجود دارد؛ ابن عبدالحکم (ص ۳۴۰) جمادی‌الآخره ۷۶، ابن اثیر (ج ۴، ص ۳۷۲) رمضان ۷۴ و ابن عذاری (ج ۱، ص ۳۸) رمضان ۸۲ را ذکر کرده‌اند. حسان بن نعمان به چنان قدرتی دست یافت که کسی یارای جنگیدن با او نداشت. پس از آن وی به انتظام امور پرداخت، مسجد جامع قیروان را ساخت، دیوانهائی تشکیل داد و برای رومیان و بربرهایی که بر آیین مسیحی ماندند، خراج

منابع: ابن ابی‌الهیجه، تاریخ ابن ابی‌الهیجه، چاپ صبحی عبدالمستعم محمد، نیوم، مصر ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ ابن اثیر، ابن خلدون، ابن خنکاه؛ ابن عذیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، چاپ سهیل زکار، بیروت [۱۹۸۸/۱۴۰۸]؛ ابن قلاسی، تاریخ دمشق، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن قیس، المنتقى من اخبار مصر، انتقاء نقی‌الدین احمد بن طبر، قیزی، چاپ لیم فؤاد سید، قاهره [۱۹۸۱]؛ ابوشجاع رودرآوری، ذیل کتاب تجارب‌الاسم، در مکه، ج ۷؛ یحیی بن سعید انطاکی، تاریخ الانطاکی، المعروف بصله تاریخ اوتیخا، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۰؛ ثابت بن سنان، تاریخ اخبار القرامطه، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۱؛ محمد بن عبیدالله شُبَیْ، الجزء الاربعون من اخبار مصر، چاپ لیم فؤاد سید و تیماری بیانکی، قاهره ۱۹۷۸؛ احمد بن علی قیزی، أتماظ الحنفی باخبار الانمة الفاطمیین للخلفاء، ج ۱، چاپ جمال‌الدین شیل، ج ۲، چاپ محمد حلیم محمد احمد، قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶.

/ فریده حشمتی /

حَسَّانُ بنِ نَعْمَانِ بنِ عَدِیَّ آزَدِی حَسَّانِی، امیر و فاتح
عرب در سدهٔ اول هجری. وی از امرای شام بود (ذهبی، ۱۴۱۰، حوادث و وفیات ۸۰۶، ص ۳۹۲). برخی منابع او را پسر نعمان بن منذر و از دودمان پادشاهان حَسَّانِی دانسته‌اند (ابن عساکر، ج ۱۲، ص ۴۵۰؛ ذهبی، همانجا).

حسان در سال ۵۷، در دوران خلافت معاویه بن ابی‌سفیان، والی افریقیه شد و با بربرهای ساکن در آنجا مصالحه و برای آنان خراج وضع کرد. وی تا زمان مرگ معاویه و خلافت یزید (حک: ۶۴۰-۶۶۰) در این مقام باقی ماند (خلیفه بن خیاط، ص ۱۳۸؛ ذهبی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۴۱۰، حوادث و وفیات ۸۰۶، ص ۳۹۲؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۱۲۹). حسان در زمان عبدالملک بن مروان (حک: ۸۶-۸۶)، والی مصر شد. پس از کشته شدن زهرین قیس بَلَوِی (والی افریقیه؛ بَلَوِی*، خاندان)، عبدالملک در سال ۷۳ سپاه عظیم و مجهزی به فرماندهی حسان بن نعمان تشکیل داد و او را به ولایت افریقیه برگزید. حسان با منشور حکومت افریقیه و مغرب، از شام روانهٔ مصر شد و پس از چندی اقامت در آنجا به افریقیه رفت. ثا آن تاریخ سپاهی به آن عظمت وارد افریقیه نشسته بود (ابن عبدالحکم، ص ۳۳۸؛ قس کندی، ص ۷۴؛ سال ۷۸؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۱۱۰، ۳۶۹؛ سال ۷۴).

حسان بن نعمان شهر قیروان را پایگاه سپاه و نقطهٔ آغاز جنگهای خود قرار داد. وی ابتدا به قرطاجنه (کارتاژ)، پایتخت افریقیه، که تا این زمان مسلمانان بدانجا حمله نکرده بودند، لشکر کشید و شهر را محاصره کرد و بسیاری از نیروهای دشمن را، که از رومیان و بربرها بودند، کشت. سرانجام مدافعان شهر به جزیرهٔ صقلیه (سیسیل) و آندلس گریختند. حسان به قتل و

مقرر کرد (ابن عبدالحکم؛ ابن عذاری، همانجا؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۱۴۳-۱۴۴). وی به فرمان خلیفه عبدالملک بن مروان، برای ساختن ابزار و آلات دربانوردی، در تونس دارالصناعة تأسیس کرد (ابن خلدون، ج ۱: مقدمه، ص ۳۱۴).

روزهای پایانی حکومت حسان بن نعمان در افریقا نیز بهروشنی معلوم نیست. به روایت ابن اثیر (ج ۴، ص ۳۷۲)، حسان تا زمان مرگ عبدالملک بن مروان (سال ۸۶) به ولایت خود در افریقه ادامه داد. در سال ۸۹، خلیفه ولید بن عبدالملک حکومت افریقه را به عموی خود، عبدالله بن مروان، واگذار کرد. عبدالله بن مروان نیز حسان را عزل و موسی بن نصیر* را به جای او منصوب کرد. به روایت دیگر، حسان بن نعمان در جمادی الآخره ۷۶ با غنایم فتوح خویش نزد عبدالملک بن مروان بازگشت (ابن عبدالحکم، همانجا). به نوشته خلیفه بن خیاط (ص ۱۷۴)، حسان بن نعمان در سال ۷۸ از قیروان نزد خلیفه رفت و عبدالملک او را به حکومت افریقه بازگرداند و طرابلس غرب را نیز به قلمرو او افزود، اما عبدالعزیز بن مروان، والی مصر، ولایت افریقه را به موسی بن نصیر داد (قس ابن قتیبه، ج ۲، ص ۱۶۰؛ کندی، ص ۷۴؛ ابن عذاری، ج ۱، ص ۳۹). به گفته یعقوبی (ج ۲، ص ۲۷۷) پس از مرگ حسان بن نعمان، در سال ۷۷ عبدالملک، موسی بن نصیر را به جای او منصوب کرد. تاریخ مرگ حسان بن نعمان را در سال ۸۰ در سرزمین روم (ابن عساکر، ج ۱۲، ص ۴۵۳) یا در حدود ۹۰ (صفلی، ج ۱۱، ص ۳۶۰) نیز نوشته اند.

منابع: ابن اثیر؛ ابن تفری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القسامة*، قاهره [۱۳۸۳/۱۳۹۲]، ص ۱۹۶۳ [۱۹۷۲]؛ ابن خلدون؛ ابن عبدالحکم، کتاب فتوح مصر و اخبارها، چاپ محمد حجیری، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ ابن عذاری، *البيان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، ج ۱، چاپ ژس. کولون و لوی - پرووینس، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ ابن عساکر، *تاریخ مدینة دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن قتیبه، *تاریخ الخلفاء*، او، الامامة و السياسة، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ خلیفه بن خیاط، *تاریخ خلیفه بن خیاط*، چاپ مصطفی نجیب فواز و حکمت کشی فواز، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ محمد بن احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۸۰۶-۸۰۹، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۴، چاپ شعیب ارنؤوط و مامون صاغرچی، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ صفلی، *محدثین یوسف کندی، ولاد مصر*، چاپ حسین نصار، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹؛ یعقوبی، *تاریخ*.

/ فریده حشمتی /

میان پدران و نیاکان و آنچه انسان از مفاخر آنان می شمارد، دانسته اند (به خلیل بن احمد؛ ابن اثیر؛ ابن منظور، ذیل «حسب»). برخی با استناد به سروده‌ای (به ازهری، ج ۴، ص ۳۲۹؛ ابن منظور، همانجا)، میان حسب و نسب فرق نهاده، نسب را شمار نیاکان (شجره نامه) و حسب را هرگونه کار نیک، چه از سوی خود شخص و چه از سوی نیاکان او، معنا کرده اند. براساس قولی دیگر، حسب و کرم، متعلق به خود شخص است، هر چند او پدرانی واجد بزرگی نداشته باشد؛ یعنی به اخلاق شخص بستگی دارد (به ازهری، همانجا). براساس حدیثی (به صنعانی، ج ۵، ص ۳۸۱-۳۸۲)، حسب همان شمار خانواده است (به ازهری، ج ۴، ص ۴۳۰). بنابراین، حسب بر سه وجه استعمال شده است: مفاخر آبا و اجدادی، که رأی اکثریت است؛ مفاخر خود شخص، که عقیده ابن سکیت و موافقان اوست؛ و وجه سوم که اعم از دو وجه قبلی است (به زبیدی، ذیل «حسب»).

به نظر می رسد اینکه در برخی گزارشها حسب مترادف با دین و آیین انسان (به ابن درید، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن عساکر، ج ۴، ص ۳۵۸؛ ابن منظور، همانجا)، آراستگی و پاکیزگی جامه (ابن منظور، همانجا)، مکارم اخلاق (همانجا) و فروتنی (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳) ذکر شده، از باب تعیین مصداق آن است.

حسب هم در زمان جاهلیت و هم در دوره اسلامی در میان مردم عرب اهمیت داشته، چنانکه پیش از اسلام مسئله حسب در ازدواج نقش داشته است (به ابن حبیب، ۱۳۶۱، ص ۳۱۰)؛ از این رو در اشعار عرب بارها به آن اشاره شده است (برای نمونه به همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳، ۳۸۶). پس از اسلام، در جنگ احد نیز شخصی در سپاه پیامبر اکرم می جنگید که تنها پروای حسب و نسب قومی خود را داشت (به ابن هشام، ج ۳، ص ۶۰۴؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳). ابوبکر نیز در خطبه خلافتش، بر کرامت حسبی خود تأکید کرد (به جاحظ، ص ۲۶۹). عمر بن خطاب در نامه ای به ابوموسی اشعری توصیه کرد که از اشخاص با حسب و نسب در امور قضایی استفاده کند (به وکیع، ج ۱، ص ۷۶-۷۷). در نامه حضرت علی علیه السلام هم به مالک اشتر توصیه شده است که با اشخاص دارای حسب و نسب و خاندانهای صالح و خوش سابقه پیوند برقرار سازد (به نهج البلاغه، نامه ۵۳).

تعلیمات اسلام، که در قرآن و حدیث متجلی است، در پی اصلاح ذهنیت مردم عرب نسبت به مسئله حسب و نسب برآمد؛ از این رو ملاحظه می شود که پیامبر اکرم و ائمه، هم از تفاخر به حسب و نسب به معنای جاهلی آن نهی کردند و هم در معنای آن تصرف کردند و مفهومی جدید به آن بخشیدند. مثلاً

حَسَبٌ وَ نَسَبٌ، دو واژه ناظر به شرافت اخلاقی و تبار انسان. واژه حسب را در اصل به معنای کرامت و شرف پایدار در

نام برخی از آنان به ابن ابی‌الحدید، ج ۱۱، ص ۲۵۱، وجود دانشی را به نام علم‌الانساب در این دوره‌ها تأیید می‌کند (برای اطلاع تفصیلی از این دانش، زمینه‌ها و اسباب رواج آن در عالم اسلام و تأثیر آن در برخی احکام اسلامی و نیز آگاهی از کتابهایی که در این‌باره فراهم آمده است و همچنین اهمیت حفظ نسب سادات به‌ویژه از نسل پیامبر اکرم به انساب*، علم).

دور فرهنگ دوره جاهلی، واژه کریم به کسی اطلاق می‌شد که حسب و نسب و تبار والایی داشت و به آن تفاخر می‌کرد (به ایزوتسو، ص ۴۸-۴۹)؛ از همین رو آیه «... إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقٰكُمْ...» (حجرات: ۱۳)، کرامت به استناد حسب و نسب را ناموجه خوانده و فقط فضیلت تقوا را مبنای کرامت دانسته است. مفسران ذیل آیه «فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (مؤمنون: ۱۰۱) آورده‌اند که در روز رستاخیز نسب مایه برتری میان مردم نیست، بلکه کردارهای پسندیده مایه برتری خواهد بود (طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل آیه) و احکام مترتب بر نسب و تفاخر و توجه به آن به محض دمیده شدن صور اسرافیل لغو می‌شود (به فخررازی، ذیل آیه). همچنین علین ابراهیم قمی (ج ۲، ص ۷۰) این آیه را در رد کسانی دانسته است که به حسب و نسب خود افتخار می‌کنند و بنا بر حدیث نبوی، برده‌ای حبشی که فرمان‌بردار خدا باشد، در پیشگاه خدا برتر از سیدی قریشی است که از فرمان خدا سرپیچی کند.

در سرودهای منسوب به علی علیه‌السلام نیز حسب و نسب و تبار والا در برابر ادب پسندیده آدمی بی‌اهمیت و ناچیز شمرده شده است (به دیوان امام علی علیه‌السلام، ص ۷۸).

ابن‌خلدون از منظری سیاسی و اجتماعی، حسب و نسب را تفسیر کرده است. براساس نوشته وی (ج ۱: مقدمه، ص ۱۶۷)، شرف و حسب آدمی از راه خصال و ملکات نیکو پدید می‌آید و معنای بیت (خاندان) نیز این است که شخصی از میان نیاکان خود گروهی مردمان بلندپایه و بزرگوار و نامور را برشمرد. در این صورت است که چون در این خاندان زاده شده و بدان منسوب است، در قبیله خودش او را بزرگ و محترم می‌دارند. بنابراین، از نظر ابن‌خلدون حسب درواقع به نسب برمی‌گردد و ثمره و فایده نسب هم همان عصیت* است. ابن‌خلدون (ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸) مفهوم حسب و نسب را در میان قبایل پایبند به عصیت، حقیقی می‌داند و در مقابل، آن را در میان ساکنان شهرهای بزرگ مجازی می‌شمرد، چون فاقد خواص عصیت است. وی (ج ۱، ص ۱۶۸) بنی‌اسرائیل را از جمله خاندانهایی می‌شمرد که مجازاً برای خود حسب و نسبی قائل شده‌اند. به‌منظر وی (ج ۱،

حضرت رسول آفت حسب را بفروشی و عجب دانسته است (به کلیبی، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۹) و حضرت علی حسن خلق را برترین حسب (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۸). همچنین حسب به انجام دادن کارهای نیک و به مال و غیر آن تعبیر شده (به حرعاملی، ج ۱۲، ص ۱۰۰) و حسن ادب جانشین حسب خوانده شده است (مفید، ج ۱، ص ۲۹۸). هرچند بنا بر حدیث از پیامبر اکرم بفروشی به حسب و نسب از ویژگیهایی است که تا روز قیامت از میان امت اسلامی زایل نخواهد شد (به ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۵۳۱؛ ابن‌بابویه، ج ۱، ص ۲۲۶). در فقه شافعی و حنبلی حسب جزئی از کفو بودن مرد و زن در ازدواج است (برای نمونه به بیهقی، ج ۷، ص ۱۳۲؛ ابن‌قدامه، ج ۷، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ مطیعی، ج ۱۶، ص ۱۳۵).

نسب (جمع آن: انساب) به معنای پیوند خویشاوندی، به‌ویژه پیوند پدری و نیاکان پدری است (فیروزآبادی؛ ابن‌منظور، ذیل «نسب»)، در قرآن یک بار نسب (به فرقان: ۵۴) و یکبار انساب (مؤمنون: ۱۰۱) به کار رفته است.

ارزش و اهمیت نسب از دو بُعد دنیوی و اخروی درخور بررسی است. توجه به نسب در زندگی دنیوی در همه ملل جهان از دیرباز مطرح بوده است. سنگ‌نوشته‌ها، الواح و طومارهای به‌جا مانده از دوره باستان، گواه آن است که آدمی از روزگاران کهن به این موضوع توجه داشته است. شواهدی که از کتیبه بیستون، نقوش آرامگاه کروروش و نقش رستم به دست آمده، حاکی از این است که این موضوع در ایران باستان اهمیت بسیار داشته است (عمری، مقدمه احمد مهدوی‌دامغانی، ص ۵۲-۵۳).

گفتگوی سران و بزرگان عرب در حضور خسروپرویز و اشعار فراوانی که به منظور تفاخر و مباهات، برای پادشاه ایران می‌خواندند (به قلفشندی، ص ۴۰۱-۴۰۴)، شاهدی است بر اینکه توجه به انساب در میان عرب پیشینه‌ای کهن داشته است. ظاهراً در همین مجلس، نعمان‌بن منذر در مکالمه با خسروپرویز، حسب و نسب امت عرب را از موارد تفاخر و مباهات آنان بر دیگر امتهای پشمرده است (به ابن‌نباته، ص ۳۶۸-۳۷۰).

داستان گفتگوی ابوبکر با دغفل‌بن حنظله* در حضور پیامبر اکرم و علی علیه‌السلام که مشتمل بر نوعی مباحثه و سابقه مسرعت نسب در میان آن‌دو است و در پایان دغفل پیروز می‌شود - در بسیاری از منابع تاریخی و ادبی آمده است (برای نمونه به ابن‌عبدربه، ج ۳، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ زمخشری، ج ۳، ص ۴۲۳؛ قلفشندی، ص ۱۵-۱۶).

اشتهار کسانی از صحابه و تابعین به «نسب» (برای اطلاع از

ص ۱۷۰-۱۷۱) اساساً حسب و نسب تا نسل چهارم یک سلسله یا خاندان پایدار می‌ماند و از آن پس دچار درهم‌ریختگی و اضمحلال می‌شود. ابن خلدون (ج ۱، ص ۱۶۱) براساس حدیثی از پیامبر (ص) ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۷۴) - که انساب را به اندازه‌ای لازم است بدانیم که به کار حله رحم بیاید - یادآور می‌شود که سود خویشاوندی فقط همین پیوندی است که حله رحم را ایجاد می‌کند و سرانجام، منشأ یاری به یکدیگر و احساس غرور قومی می‌شود و نباید بیش از این از نسب انتظار فواید داشت، زیرا امر خویشاوندی و نسب حقیقی ندارد و متکی به وهم و خیال است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ الفی بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌الثیر، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ طاهر احمدزای و محمود محمد طحاحی، قاهره ۱۳۸۳-۱۳۸۵/۱۹۶۳-۱۹۶۵، چاپ الفی بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌بابویه، کتاب‌الخصال، چاپ علی‌اکبر خفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌حبیب، کتاب‌المختار، چاپ ایازه لیثن اشتر، حیدرآباد، دکن، ۱۳۶۱/۱۹۴۲، چاپ الفی بیروت [بی‌تا]؛ همو، کتاب المَشَقِّ فی اخبار قریش، چاپ خورشید احمد فاروق، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۲/۱۹۶۲؛ ابن‌حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌درید، کتاب‌الجمهره للغة، حیدرآباد، دکن، ۱۳۴۴-۱۳۵۱، چاپ الفی بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ج ۳، چاپ عبدالمجید فرحی، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن‌فکامه، المسخنی، بیروت دارالکتب العربی، [بی‌تا]؛ ابن‌منظور؛ ابن‌نات، شرح‌المیون فی شرح رسالة ابن‌زیدون، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۳/۱۹۶۴؛ ابن‌هشام، سیرة النبی، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، [قاهره] ۱۳۸۳/۱۹۶۳؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب‌اللغة، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزیزی، قاهره [بی‌تا]؛ توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۱ ش؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت دارالفکر، [بی‌تا]؛ عمرو بن بحر جاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السیاسیة، چاپ علی ابوملحم، بیروت ۱۹۸۷؛ حرزعالی؛ خلیل بن احمد، کتاب‌العین، چاپ مهدی مغزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ دیوان امام علی علیه‌السلام: سروده‌های منسوب به آن حضرت، تألیف محمد بن حسین بیهقی نیشابوری کیدری، چاپ و ترجمه ابوالقاسم امامی، [تهران]؛ اسود، ۱۳۷۳ ش؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج‌المروس من جواهر القاموس، چاپ علی‌شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمود بن عمر زمشیری، التلخیص فی غریب الحدیث، چاپ علی محمد بجاری و محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۷۱]؛ عبدالرزاق بن همام صنعانی، المصنّف، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام‌النبوری باعلام‌الهدی، قم ۱۴۱۷؛ همو، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبائی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج‌البلاغه، چاپ

صبیح صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفی قم [بی‌تا]؛ علی بن محمد عمری، المجدی فی انساب الطالبین، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمد بن عمر فخرزازی، التفسیر الکبیر، او، مفاتیح‌الغیب، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱؛ احمد بن علی فلفسذی، نهاية الارب فی معرفة انساب العرب، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۴؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیرالقمی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱؛ کلینی؛ محمد نجیب مطهری، التکملة الثانية، المجموع: شرح‌المُتَوَلِّد، در یحیی بن شرف نووی، المجموع: شرح‌المُتَوَلِّد، ج ۱۳-۲۰، بیروت دارالفکر، [بی‌تا]؛ محمد بن محمد ملید، الارشاد فی معرفة حسیج‌الله علی‌المعاد، قم ۱۴۱۳؛ محمد بن خلف وکیع، اخبار القضاة، بیروت عالم الکتب، [بی‌تا].

/ محمود مهدوی دامغانی /

حسبه، از تشکیلات اداری و دینی در حکومت‌های اسلامی که بر امور اقتصادی، اجتماعی، مذهبی و بهداشتی نظارت می‌کرده است. این مقاله شامل این بخش‌هاست:

۱) مباحث کلی

الف) تعریف

ب) حسبه‌نگاری

ج) مبانی نظری حسبه و جایگاه آن در اندیشه اسلامی

د) شروط متولی حسبه با محتسب

ه) نصب و عزل محتسب

و) وظایف محتسب

ز) اختیارات اجرایی محتسب

ح) پیوند و مرزبندی حسبه با دیگر سازمانها و نظام

دیوان‌سالاری اسلامی

۲) حسبه در سیر تاریخی (عصر خلافت)

۳) حسبه در عثمانی

۴) حسبه در شبه‌قاره

۱) مباحث کلی

الف) تعریف، واژه‌چسبه یکی از مصدرهای فعل حَسَبَ و

نیز اسم مصدر از احتساب است. حسبه و احتساب، که معمولاً به جای یکدیگر به کار می‌روند، معانی لغوی گوناگونی دارند که از میان آنها دو معنی با اصطلاح حسبه پیوند دارد: یکی احتساب به معنای شمردن و حساب کردن. این مفهوم در اصل مادی و محسوس، در متون دینی و روایی بار معنوی یافته و به معنای چیزی را به حساب خدا گذاشتن، کاری را به نیت الهی انجام دادن و اجر و پاداش آن را از خدا خواستن به کار رفته است. معنای دوم احتساب، زشت شمردن است. حسبه نیز علاوه بر شمردن و حساب کردن، به معنای تدبیر به کار رفته

حاجی خلیفه برای حسبه اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است. به نوشته او (همانجا)، این علم از دقیق‌ترین علوم است و فقط فرد زیرک و باهوش می‌تواند ظرافتهای آن را درک کند، زیرا حالات، زمانها و اشخاص، پیوسته در حال دگرگونی‌اند و باید به مقتضای زمان و احوال، جامعه را اداره کرد. شناخت این تحولات اجتماعی از دشوارترین کارهاست و مجری این منصب، یعنی محتسب، باید علاوه بر شایستگیهای ظاهری، از پشتوانه قوه‌ای قدسی نیز برخوردار باشد و خود را از هراهای نفسانی دور کند. ب) حسبه‌نگاری، در میان مناصبی که از دیدگاه فقهی و حقوقی به تبیین جایگاه حسبه پرداخته‌اند، کهن‌ترین و مهم‌ترین آنها الاحکام السلطانیة ماوردی است که پس از حدود دو سده از شکل‌گیری نهاد حسبه، تدوین شده است. ماوردی هویت دینی حسبه را بر پایه قریضه امر به معروف و نهی از منکر مرجع ساخت و آن را وظیفه‌ای حکومتی شناساند. وی در طرحی نظری به توسعه حدود وظایف شرعی و عرفی محتسب پرداخت که مورد توجه نویسندگان بعدی (مانند ابن‌ابی‌یغلی در الاحکام السلطانیة، و ابن‌اخوه در مقدمه کتاب معالم‌التقریة و تئوری در نهایة‌الارب) قرار گرفت. پس از ماوردی، غزالی در احیاء علوم‌الدین به تفصیل درباره حسبه و محتسب، ذیل عنوان امر به معروف و نهی از منکر، بحث کرده است. ابن‌منصف آزادی قرطبی (متوفی ۶۲۰) در تنبیه‌الحکام، ابن‌الحاج (متوفی ۷۳۷) در الملخل، ابن‌جماعه (متوفی ۷۳۳) در تحریر الاحکام، ابن‌تیمیه در الحسبة و دیگر رسائلش، ابن‌قیم جوزیه (متوفی ۷۵۱) در الطرق الحکمیة، و عمر بن محمد شامی (متوفی نیمه اول قرن هشتم) در نصاب‌الاحتساب، از منظر فقهی به حسبه و مباحث مربوط به آن پرداخته‌اند.

مؤلفانی که حسبه را منصبی مذهبی - اداری تلقی کرده‌اند، بر پایه اندیشه‌های فقهی، کتابهایی تألیف کرده‌اند که به مثابه راهنمایی عملی برای دست‌اندرکاران حسبه بوده است. در این آثار، به‌جای مباحث نظری، بیشتر از نظارت عملی بر اصناف و حرفه‌های گوناگون سخن رفته و راههای کشف تقلب و تدلیس پیشه‌وران، تاجران و بازاریان نشان داده شده است. کهن‌ترین رساله در سرزمینهای شرق اسلامی در این حوزه، کتاب الاحساب حسن أطروش* (متوفی ۳۰۴)، ملقب به ناصرکبیر، والی علوی طبرستان، است. وی که علاوه بر مقام فقهی به حکومت نیز دست یافت، نظام حسبت دینی را، به تأثیر از الگوی حسبت در مرکز خلافت عباسیان، در طبرستان برپا کرد. پس از وی، عبدالرحمان بن نصر شیرازی* کتاب نهایة‌الرتبة فی طلب الحسبة را نوشت که بر کتابهای حسبه پس از خود، از جمله کتاب معالم‌التقریة فی احکام الحسبة تألیف ابن‌اخوه*، تأثیر عمیقی گذاشت. کتاب معالم‌التقریة پرآوازه‌ترین کتاب در

است (به جوهری؛ ابن‌منظور؛ فیروزآبادی، ذیل «حسب»). تعریفهای گوناگون اصطلاح حسبه را می‌توان به دو گروه طبقه‌بندی کرد: در گروه اول حسبه از منظر فقهی و در گروه دوم از منظر اداری و کارکردی تعریف شده است. بیشتر تعاریف حسبه بر مبنای دیدگاه اول شکل گرفته‌اند و طرفداران آن، نویسندگان کتابهای الاحکام السلطانیة (فقه سیاسی)، کتابهای فقهی و کتابهای مستقل در حسبه‌اند. بی‌تردید ماوردی* (متوفی ۴۵۰) را می‌توان مبتکر تعریف فقهی حسبه دانست. به گفته وی (ص ۳۹۱)، حسبه امر به معروف است آنگاه که ترک آن معروف، آشکار شود و نهی از منکر است هنگامی که عمل رشت، آشکارا انجام پذیرد (نیز به ابن‌ابی‌یغلی، ص ۲۸۴، که عیناً همین عبارت را آورده است). این تعریف، با اندکی دخل و تصرف، مورد توجه و اقتباس عموم نویسندگان کتابهای حسبه پس از ماوردی قرار گرفته است. غزالی (متوفی ۵۰۵: ج ۲، ص ۳۳۹) میان حسبه و قریضه امر به معروف و نهی از منکر، هیچ تفاوتی قائل نشده است. شیرازی (متوفی ۵۸۹: ص ۶) و، به پیروی از وی، ابن‌اخوه (متوفی ۷۲۹: ص ۵۱) نیز همان تعریف ماوردی را، با اندکی اختلاف، پذیرفته‌اند. ابن‌تیمیه (متوفی ۷۲۸: مجموع الفتاوی، ج ۱۶، جزء ۲۸، ص ۳۲، ۳۳)، با مفهوم عامی که برای امر به معروف و نهی از منکر قائل است، همه بخشهای حکومت را از امور ولایی می‌داند که هدف آن امر به معروف و نهی از منکر است. از دیدگاه وی، ولایت بر جهاد و نیروهای امنیتی و بیت‌المال نیز از ولایات شرعی و مناصب دینی‌اند و صاحبان آن باید برای اقامه معروف تلاش کنند؛ ازاین‌رو، وظیفه محتسب امر به معروف و نهی از منکر خاصی است که از حیطه وظایف والیان و قضایان و دیوان‌سالاران خارج است (نیز به ابن‌قیم جوزیه، ص ۲۳۹-۲۴۰).

در دیدگاه گروه دوم، حسبه و احتساب به عنوان علمی از مجموعه علوم اسلامی رده‌بندی و تقریباً معادل علم مدیریت شهر اسلامی تلقی شده است. براساس این دیدگاه، که چند قرن پس از دیدگاه اول شکل گرفته، طاشکوری‌زاده (متوفی ۹۶۸: ج ۱، ص ۳۹۳) و حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۷: ج ۱، ستون ۱۵-۱۶) علم احتساب یا حسبه را ناظر بر اجرای دو دسته از قوانین دانسته‌اند: قوانین عادی و عرفی در میان شهروندان که آنها را قدرت حاکم (خلیفه، سلطان و...) ابلاغ می‌کند، و قوانین شرعی مربوط به امر به معروف و نهی از منکر. در این دیدگاه، محتسب که مجری قوانین شرعی و عرفی در میان شهروندان است، بر امور جاری، اعم از روابط اقتصادی و معاملات میان افراد و مناسبات اجتماعی و اخلاقی، نظارت دارد و با امر به معروف و نهی از منکر، که از پشتوانه قدرت حکومت برخوردار است، مانع از بروز ناهنجاریهای اجتماعی می‌شود.

حسبه‌نگاری است. ابن‌یاسم (زنده در قرن هشتم)، از محاسبان مصری، نیز در کتاب خود یکسره از کتاب شیوری و ابن‌اخوه الکو گرفته تا آنجا که بر تألیف خود، همان نام کتاب شیوری را گذاشته است.

در سرزمینهای مغرب اسلامی و اندلس اولین تألیف از این دست، از آن یحیی بن عمر (متوفی ۲۸۹) با عنوان احکام السوق است. این رساله مجموعه‌ای از پرسشهای شرعی درباره امور بازار، و پاسخهای یحیی بن عمر به آنهاست. در قرون بعد نیز چنین آثاری تألیف شد، از جمله کتاب آداب الحسبه مسقطی (متوفی ۵۰۰) و رساله فی القضاء و الحسبه ابن‌عبدون* اشیلی (زنده در قرن پنجم).

ج) مبانی نظری حسبه و جایگاه آن در اندیشه اسلامی. حسبه و نظارت بر امور شهروندی ریشه در فریضه امر به معروف و نهی از منکر* دارد و عمده‌ترین مذاهب اهل سنت، اجرای این فریضه را بر عهده نهادهای دینی از تشکیلات حکومت، همچون حسبه، گذاشتند و از همین رو، مباحث راجع به امر به معروف و نهی از منکر منحصرأ در کتابهای الاحکام السلطانیة و کتابهای حسبه آمده است.

ماوردی، نظریه‌پرداز مشهور فقه سیاسی اهل سنت، مسئولیت اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را از شئون محاسب و تشکیلات حسبه دانست. در نظریه او، محاسب کارگزاری است که وجدان جامعه اسلامی به او سپرده شده و حوزه صلاحیت او امور دینی و اجتماعی و تجاری و بهداشتی و غیره است. او باید مراقب باشد که شهروندان آداب دینی خود را درست انجام دهند و مرتکب محرمات نشوند. ماوردی میان محاسب حکومتی و مسلمانی که بی‌اجازه حکومت، و صرفاً بنابر وظیفه دینی، امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (محاسب مُتَطَلِّع) تفاوت اساسی قائل بوده و در کتاب خود^۱ فرق این دو نوع محاسب را برشمرده است (ص ۳۹۱-۳۹۲؛ نیز به لمتون^۱، ص ۳۱۱).

پس از ماوردی، غزالی از دیدگاه جدیدی به این مسئله پرداخته است. او امر و نهی را با واژه حسبه و هم‌خانواده‌های آن به کار برده و در تقسیم‌بندی چهارگانه در کتاب احیاء علوم الدین، حسبه را در «زُیج عادات» قرار داده است (یعنی در کنار مباحث خوراک و پوشاک و ازدواج و کسب و معیشت) تا نشان دهد امر و نهی از مباحث روزمره فقهی و وظیفه‌ای همگانی است. غزالی با آنکه این وظیفه را بر همه مسلمانان واجب و تارک آن را گناهکار دانسته، به فرد اجازه داده است تا با اندرز دادن، توصیه لفظی و با عمل، به این وظیفه واجب بپردازد، ولی به کار بردن

سلاح بر ضد فاعلی منکر را از بیم ایجاد اختلاف در نظم جامعه، قبیح دانسته و ترجیح داده است که این مرحله از نهی از منکر به دستور سلطان باشد (ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۳، ۳۴۶).

نویسندگان بعدی بیشتر دنباله‌رو نظریات ماوردی و غزالی بوده‌اند (برای نمونه به فضل‌الله بن روزبهان، ص ۱۷۵-۱۹۹). در این میان ابن تیمیه* و شاگردش، ابن قیم جوزیه*، به سبب اندیشه‌های سلفی‌گرایانه، سعی داشتند مفهوم امر به معروف و نهی از منکر را گسترش و این وظیفه دینی را به همه ارکان حکومتی سرایت دهند. ابن تیمیه خواستار حکومتی بود که همه ارکان آن از کتاب و سنت و شریعت اسلامی مشروعیت یافته و هدفی جز اجرای دستورهای شرعی نداشته باشد. تألیفات متعدد او (مانند السیاسة الشرعية، الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، و الحسبه فی الاسلام) نشان از این اهتمام دارد. نکته مهم در سخن وی این است که سعه و ضیق ولایات و نهادهای حکومتی، از جمله نهاد حسبه، تابع شرایط زمان و مکان و عرف است و نمی‌توان حد شرعی برای آن قائل شد. مثلاً در یک شهر وظایف محاسب گسترده‌تر است و در شهری دیگر وظایف او محدودتر (برای نمونه به ابن تیمیه، الحسبه فی الاسلام، ص ۸۷).

تشکیلات حسبه در مغرب اسلامی و نیز مصر و شام و در میان خاندانهای حکومتگر با گرایشهای شیعی، چون ادریسیان (حک: ۱۷۲-۳۷۵) و فسطاطیان (حک: ۲۹۷-۵۶۷)، از جمله نهادهای مذهبی بود که با نظم دقیق اداری کار می‌کرد (به ابن صیرفی، ص ۶۳؛ قلعشندی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۸۳؛ سهام مصطفی ابوزید، ص ۷۳-۷۸).

نزد شیعه امامیه که قدرت حاکم و نظام سیاسی خلافت را به رسمیت نمی‌شناخت و از سوی دیگر، تا برپایی حکومت صفویه، جز چند حکومت کوچک محلی، موفق به استقرار حکومت مستقل که حاکمان آن شیعه باشند، نشده بود. بحث از حسبه چندان مطرح نبود. در عین حال، رسیدگی به اموری که اقتضای جامعه دینی است و معمولاً بر عهده نهاد حسبه بود (مانند اقامه و اجرای حدود، رفع خصومات و ولایت و نظارت بر اوقاف) در بررسیهای اجتهادی فقیهان مطرح می‌شد (برای نمونه به طوسی، ج ۲، ص ۲۹۵-۳۱۱، ج ۸، ص ۵۷-۷۰، ص ۱۴۹-۱۷۰؛ ابن‌ادریس حلی، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۸۲، ۲۱۱-۲۷۴)، استفاده از واژه حسبه در متون فقهی شیعه امامی، افزون بر یک قرن پیش از ظهور صفویان در آثار فقهی شهید اول (متوفی ۷۸۶) دیده می‌شود. وی در الدرر الشریعة (ج ۲، ص ۲۷) برای کتاب امر به معروف و نهی از منکر عنوان حسبه

مفهوم سازی جدید از حسبه و عرضه الگوهای عجلانه برای احیای سازمان حسبه است. افرادی همواره بر تعاریف پیشینان، چون ماوردی و ابن تیمیّه، بافتاری می کنند و معتقدند در تعریف باید به هر ترتیب قید ولایت شرعی و وظیفه دینی گنجانده شود. اینان حتی تعریف نوگرایانه طاشکوپری زاده* و حاجی خلیفه (همانجاها) را برنمی تابند و عبارات حاجی خلیفه* را مشوّش، سست و پرلغزش می پندارند (برای نمونه - عریقی، ص ۱۴-۱۵). عموم نویسندگان عرب مسلمان تمایل دارند بدون نادیده گرفتن عبادی شرعی و دینی حسبه، آن را از منظر دانش مدیریت تعریف کنند. بر پایه این دیدگاه، حسبه نوعی نظارت اداری دولت بر مردم است که کارگزاران این سازمان (محاسب و کارمندان وی) به وظایف خاصی در حوزه های اخلاقی، دینی و اقتصادی عمل می کنند و مقررات آن براساس احکام شرعی و قواعد عرفی و مدنی تنظیم می شود (عبدالحمید رفائی، ص ۲۸۵).

در ایران با طرح اندیشه های سیاسی نو از سوی اندیشمندان و روشنفکران مذهبی، موضوعات سیاسی - اجتماعی اسلام بار دیگر مورد توجه قرار گرفت که تأثیرگذارترین آنها دیدگاههای فقهی امام خمینی* بوده است. پس از وی مفصل ترین بحثهای فقه سیاسی را آیت الله حسینعلی منتظری در کتاب دراست فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة آورد. وی در ادامه بحث امر به معروف و نهی از منکر، به تفصیل درباره حسبه در حکومت اسلامی و تاریخ آن سخن گفته است. گرچه مطالب او در بحث از تاریخ و تشکیلات حسبه در اسلام برگرفته از کتاب معالم القریة فی احکام الحسبة تألیف ابن اخوه است (به منتظری، ج ۲، ص ۲۵۹-۳۰۳)، ولی مطرح شدن چنین بحثهایی در بالاترین سطح آموزش فقه شیعی (درس خارج)، نشانه توجه فقیهان شیعی به ضرورت وجود چنین نهادی در حکومت اسلامی است. در چند سال اخیر شماری مقاله و کتاب درباره امر به معروف و نهی از منکر و حسبه، به منظور احیای این دو فریضه با تکیه بر پیشینه تاریخی آن در تمدن اسلامی یعنی حسبه، تألیف شده است (برای اطلاع از کتاب شناسی حسبه و امر به معروف و نهی از منکر - عبدالجبار رفائی، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۷۳؛ باقری یذهندی، ص ۱۲۹-۱۵۰).

د) شروط متولی حسبه یا محاسب. بخش مهمی از کتابهای حسبه به بیان ویژگیها و وظایف متولیان حسبه اختصاص دارد. این مباحث در کتابهای فقهی چشمگیرتر است. در منابع تاریخی و سرگذشتنامه ها نیز بیش از آنکه به پدیده حسبه اشاره شود، به سرگذشت و اقدامات محاسبان توجه شده است؛ ابرین رو، هرگونه بحث درباره حسبه، بدون توجه به گزارشهای تاریخی و مباحث نظری درباره متولیان حسبه (محاسبان)، ناقص و نارسا

را برگزیده و در کتاب القواعد و الفوائد (قسم ۲، ص ۱۰۱) از واژه حسبه به معنای مقابله با منکر استفاده کرده و آنجا که برای واجبهای فوری مثال آورده، حسبه را نیز واجب فوری دانسته است (به همانجا). محتمل است که شهید اول به تأثیر از فقه اهل سنت و محیطی که در آن می زیست (زمان حکومت ممالیک بر منطقه مصر و شام) و با توجه به معنای لغوی حسبه، این واژه را در نوشته های خود به کار برده باشد.

با شکل گیری حکومت صفوی، حسبه و محاسب با مفهوم حکمرانی آن - همانند دیگر موضوعات مربوط به فقه سیاسی اسلامی، چون جهاد و مالیات و خراج - اهمیت پیدا کرد. بهترین نشانه این توجه، وجود سازمان حسبه در این دوره در شهرهای بزرگ و ظهور صاحب منصبانی چون محاسب الممالک و نیز آثار و نوشته هایی است که، به نوعی، از حسبه در آنها یاد شده است (به میرزاسمیعا، ص ۴۹؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Taba.iii: Persia"). با این همه، در این دوره کتاب مستقلی درباره حسبه نوشته نشد.

گفتنی است پس از دوران صفویه - که نهاد حسبه رو به ضعف نهاد و به تدریج ماهیت دینی خود را از دست داد و وظایف اداری آن به دیگر نهادهای دولتی واگذار شد - آن دسته از وظایف شرعی و مذهبی که از نظر فقهی، بر عهده و در محدوده اختیارات فقها بود، با عنوان «امور حسبیه» استمرار یافت. این واژه - که از دوره صفویه تا کنون در آثار فقهی به کار رفته است (برای نمونه - محقق کرکی، ج ۶، ص ۸، ج ۱۱، ص ۲۶۶) - به وظایفی اطلاق می شود که شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست و اگر کسی به اجرای آن اقدام نکند، برخلاف رضایت شارع، معطل خواهد ماند (آملی، ج ۲، ص ۳۳۸؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۴۹۷)، مانند تصرفات ضروری در اموال خردسالان و تعیین قیم برای آنان، حفظ اموال غایبان، گردآوری خمس و زکات و توزیع آنها میان مستحقان (آملی، همانجا).

نظام حسبه در بیشتر سرزمینهای اسلامی از آغاز تا پیش از تحولات اجتماعی در عصر جدید به حیات خود ادامه داد. در آغاز قرن چهاردهم / بیستم، هنوز تشکیلات حسبه در بخارا و مراکش (فاس) حفظ شده بود (د. اسلام، ذیل "Hisba: general: sources, origins, duties"). با فروپاشی خلافت عثمانی، نظام اداری نیز براساس الگوهای غربی تنظیم و اجرا شد و سازمان حسبه به سرعت جای خود را به سازمانها و نهادهای جدید مدنی، همچون پلیس و شهرداری و بهداشت و بهزیستی، داد. در ایران سازمان حسبه، که در دوره افشاریه و قاجار رو به سستی نهاده بود، سرانجام در آغاز قرن چهاردهم رسماً برچیده شد (سری، ص ۱۶۷-۱۶۹).

از ویژگیهای نوشته های معاصران درباره حسبه، آشفتگی در

می‌نماید. عمده‌ترین مباحثی که در شناخت محتسب برای شناسایی پدیده حسبه اهمیت دارد، مباحثی چون وظایف محتسب و سازمان یا فرد مافوق او و جدا کردن وظایف او از صاحب‌منصبانی چون شرطه و قاضی است، که وظایفی تا اندازه‌ای مشابه دارند.

در کتابهای حسبه برای محتسب ویژگیهای ذکر شده است که عبارت‌اند از: ملمان بودن، رسیدن به سن تکلیف، توانایی داشتن بر امر به معروف و نهی از منکر، علم به احکام شرعی امر به معروف و نهی از منکر، حرّ بودن، و عدالت داشتن (ابن‌ماوردی، ص ۳۹۲؛ غزالی، ج ۲، ص ۳۳۹، ۳۴۶-۳۴۷؛ ابن‌اخوه، ص ۵۱-۵۲). این ویژگیها، که مبتنی بر دیدگاههای فقهی‌اند، از آن رو وضع شده‌اند تا محتسب صلاحیتهای لازم را برای اجرای وظایف مذهبی و شرعی داشته باشد. افزون بر اینها، محتسب وظایفی دارد که در حوزه امور عرفی و نیازهای جامعه قرار می‌گیرد. به همین سبب وی باید از دانشهای روز دربارهٔ هر یک از وظایف خود بهره‌مند باشد، مانند آشنایی با پیشه‌ها و حرفه‌ها برای جلوگیری از تقلب و تخلف پیشه‌وران. از این رو مؤلفان کتابهای حسبه از اجتهاد عرفی در کنار اجتهاد شرعی سخن گفته‌اند (برای نمونه - ابن ابی‌یعلی، ص ۲۸۵؛ ابن‌اخوه، ص ۵۳). محتسب باید برای رضای خدا ادای وظیفه کند؛ به آنچه فرمان می‌دهد خود نیز عمل کند؛ در عین آنکه باید قاطع و پرابهت باشد و در مواردی با خشونت رفتار کند، از ملاحظت و نرم‌زبانی نیز دست برندارد، زیرا این شیوه در جذب دلها مؤثرتر است؛ وی باید پاکدامن و عقیف باشد و از قبول رشوه و هدیه بپرهیزد؛ در برابر سختیها و آزارها، صبور و پرتو باشد و بالاخره به‌جز انجام دادن واجبات شرعی، بر رعایت مستحبات نیز مواظبت کند و با چهره‌ای آراسته و پاکیزه در میان مردم ظاهر شود تا بر وقارش افزوده گردد (سبزی، ص ۱۰۶؛ سنائی، ص ۳۳۱-۳۳۲).

ه) نصب و عزل محتسب. در آغاز پیدایی نهاد حسبه، که عصر اقتدار خلفای عباسی بود، فرمان نصب و عزل محتسب را خلیفه یا نایبان او در ولایات صادر می‌کردند. پس از آنکه آل‌بویه و سلجوقیان بر خلفا چیره شدند و سلطنت از خلافت جدا شد، تعیین مناصب دینی، همچون حسبه، برعهدهٔ سلطان (نظام‌الملک، ص ۵۹) یا وزیر (همدانی، ج ۱۱، ص ۲۶۶؛ تنوخی، ج ۲، ص ۱۰۸) گذاشته شد، اما چون خلفای عباسی هنوز تشریفات درباری را حفظ کرده بودند و شاهان نیز به نام و القاب و خلعت خلیفه برای کسب مشروعیت خود نیاز داشتند، خلفا در نامه‌ها و فرمانهای تشریفاتی، همهٔ وظایف دیوانی و دینی در ولایات، از جمله حسبه، را به امیران و سلاطین واگذار می‌کردند (صائی، ص ۱۴۱ به بعد، منشور طائع عباسی به

فخرالدوله دیلمی؛ قلقشندی، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۱۲-۳۸) و گاهی فقط در بغداد بدون واسطه محتسبانی برمی‌گزیدند. انتصاب محتسبان در شهرهای کوچک برعهدهٔ والیان و حاکمان محلی بود و معمولاً محتسبان از ساکنان محلی انتخاب می‌شدند (مثلاً - عبتی، ص ۴۰۰) و گاهی وظیفهٔ انتخاب محتسبان برعهدهٔ قاضی‌القضات گذاشته می‌شد (ابن‌کثیر، ج ۱۳، ص ۲۹).

ظاهراً اعطای فرمان حسبه به محتسب و اعلان عمومی آن با آداب و رسوم اداری همراه بوده و به گمان قوی برای برخی محتسبان با تشریفات خاصی انجام می‌شده است. معمولاً همراه فرمان تولیت، خلعت نیز برای صاحب‌منصب فرستاده می‌شد (همانجا). از مراسم تولیت محتسب در مصر آگاهیهای بیشتری وجود دارد. در ابتدای این مراسم، فرمان حسبه از دست خلیفه گرفته می‌شد و پس از آن محتسب با موکی باشکوه از شاهرها می‌گذشت و با خلعتهای خلیفه وارد جامع ازهر و جامع عمروعاص می‌شد و در آنجا منشور خلیفه به آگاهی مردم می‌رسید (ابن‌تفیری بردی، فصل ۱، ص ۳۰).

و) وظایف محتسب. ماوردی، براساس تعریف خود از حسبه، مبتکر طرحی برای دسته‌بندی وظایف حسبه بوده و توجه فقیهان پس از خود را به این دسته‌بندی جلب کرده است. از نظر او (ص ۳۹۴-۴۱۳)، وظایف محتسب به دو گروه عمده تقسیم می‌شود: امر به معروف، نهی از منکر. وظایف مربوط به امر به معروف خود به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. وظایف مربوط به حقوق الله، که دینی محض است. در این حالت محتسب گاهی به عموم مردم امر می‌کند (مانند امر به برپایی نماز جمعه که شرط تشکیل آن حضور حداقل شمار خاصی نمازگزار است - جمعه*، بخش ۳: نماز جمعه) و گاه یکایک مردم را امر به معروف می‌کند (مانند امر به اقامهٔ نماز در وقت شرعی آن).

۲. وظایف مربوط به حقوق مردم، که بخشی از آن جنبهٔ عمومی و بخشی دیگر جنبهٔ خصوصی و شخصی دارد. مثلاً برای مرمت دیوار شهر و مسجدها و تأمین آب آشامیدنی و رسیدگی به حال درماندگان، که جنبهٔ عمومی دارد، محتسب موظف است به کمک بیت‌المال یا مردم توانگر اقدام کند. در موردی که حق الناس جنبهٔ خصوصی دارد، مانند بدهکاری که از پرداخت بدهی خود در موعد مقرر سر باز زند، محتسب او را به پرداخت دین وامی‌دارد.

۳. وظایف مربوط به حقوق مشترک میان خدا و مردم، مانند امر به اولیای فرزندان در اقدام به ازدواج آنان و امر به اربابان برای رعایت حقوق بردگان.

وظایف مربوط به نهی از منکر نیز به سه دسته تقسیم می‌شود:

از وظایف مهم محاسب، نظارت بر صرافان بود تا از رواج پولهای تقلبی جلوگیری شود (س شیزری، ص ۷۴-۷۶؛ ابن‌اخوه، ص ۱۲۶-۱۲۷). از اندازه‌ها و پیمانه‌ها و ترازوها نیز می‌بایست آگاه می‌بود و هرچند وقت یک بار، درستی آنها را می‌آزمود (س ابن‌اخوه، ص ۱۲۴-۱۵۱).

محاسب تنها به مشاغل مستقر در بازار نظارت نداشت، بلکه هر چه را که در منطقه نفوذ و اقتدارش بود، زیر نظر می‌گرفت. مثلاً موظف بود مراقبت کند تا کشتیانان و قایق‌رانان بار اضافی حمل نکنند، در هوای طوفانی سفر نکنند و میان مسافران زن و مرد، پردای پیندازند (س همان، ص ۳۲۴).

مشاغلی چون پزشکی و دامپزشکی و داروسازی، از قرن پنجم زیر نظر محاسبان قرار گرفت. پیش از این، رئیس پزشکان از پزشکان و داروسازان امتحان می‌گرفت و جواز کار صادر می‌کرد، اما ضعف نظام پزشکی از قرن پنجم به بعد و دخالت افراد نالایق و سودجو در امور پزشکی، محاسبان را واداشت که به کار آنان در خانه و بازار رسیدگی کنند (س داود سلمان علی، ص ۳۸-۳۹؛ محقق، ص ۲۱۴-۲۱۸). محاسبان باتوجه به تخصص پزشکان از آنان امتحان می‌گرفتند (س شیزری، ص ۹۸-۱۰۱).

۲. نظارت بر آیینهای مذهبی و مسجدها. از وظایف و اختیارات محاسب، نظارت بر برگزاری آیینهای مذهبی به‌ویژه نماز، نظارت بر اداره مسجدها و نگهداری و مرمت آنها بود. محاسب وظیفه داشت همسایگان مسجد را امر به اقامه نماز در مسجد کند و در برپایی نماز جمعه با آداب مخصوص خود بکوشد؛ در ایامی که مردم در مساجد ازدحام می‌کنند کسانی را برگمارد تا از حضور افراد لایق و بی‌توجه به آداب مسجد و نماز جلوگیری کنند؛ مانع اعمالی شود که سبب آلودگی و حرمت‌شکنی مسجد می‌شود، مانند خرید و فروش، غذا خوردن، گدایی کردن، داد و فریاد کردن، بر امام جماعت، واعظ، مؤذن و خادمان مسجد نظارت کند تا وظایف خود را درست انجام دهند (س ماوردی، ص ۳۹۵-۳۹۷؛ شیزری، ص ۱۱۰-۱۱۳؛ ابن‌عبدون، ص ۲۱۱-۲۱۶؛ سامی، ص ۱۶۳-۱۷۶، ۳۶۴-۳۶۷).

۳. نظارت بر اخلاق عمومی. محاسب بر اخلاق عمومی شهروندان نظارت داشت. وی از مصرف مشروبات الکلی، قماربازی، و خرید و فروش آلات موسیقی در ملا عام به‌شدت جلوگیری می‌کرد. برخی تخلفات اخلاقی، مانند زنا و لواط، مشمول مجازات حد یا تعزیر بود. همچنین محاسب می‌بایست از اختلاط زنان و مردان در مراکز عمومی و از اجتماع مرد و زن در مکانهای خلوت نبی می‌کرد، اما حق نداشت دربارهٔ منکرانی که در خانه‌ها و پنهانی سر می‌زد، تجسس کند مگر آنکه نشانه‌های منکر علنی شود، مانند بلند شدن صدای ساز از منزل (س حواشی الشروانی و ابن‌قاسم العیادی علی تحفة المحتاج

۱. وظایف مربوط به حقوق الله. این وظایف گاهی متعلق به عبادات است (مانند نهی از منکر فردی که آداب نماز را درست به‌جا نمی‌آورد) و گاهی مربوط به محرمات. مثلاً محاسب مردمی را که ممکن است در معرض تهمت و بدبینی قرار گیرند، نهی می‌کند یا فردی را که آشکارا میگساری می‌کند تأدیب می‌کند.

۲. وظایف متعلق به حقوق مردم، مانند نهی از منکر کسی که بر همسایه خود تعدی می‌کند.

۳. وظایف مربوط به حقوق مشترک میان خدا و مردم، مانند واداشتن ذمیان به رعایت مقررات ذمه؛ منع از اشراف بر خانه‌های مردم؛ و نهی ائمه جماعت از طولانی کردن نماز، زیرا موجب محرومیت ناتوانان از نماز جماعت می‌شود.

طبقه‌بندی ماوردی از وظایف محاسب، مورد توجه ابن‌ابی‌یعلی (ص ۲۸۷-۳۰۸)، نؤیری (ج ۶، ص ۲۹۱-۳۱۵) و ابن‌اخوه (ص ۵۳-۵۵) قرار گرفت. با این‌همه، مؤلفان کتابهای حسبه، مانند ابن‌اخوه، شیزری، ابن‌پسام و ابن‌عبدون، وظایف محاسب را بر اساس صفهای اقتصادی و اجتماعی، تنظیم کرده‌اند که خلاصه آنها بدین قرار است:

۱. نظارت بر اصناف. اصناف شامل واحدهای تولیدی، خدماتی و تجاری می‌شدند. در فرمانهای انتصاب محاسب، مراقبت از کار پیشه‌وران و تاجران و جستجو در احوال بازاریان، پیوسته تکرار شده است (س قسقلشندی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۴۶۰-۴۶۱، منشور ولایت حسبه در دوره خلافت فاطمی؛ نیز س ابن‌فضل‌الله عمری، ص ۱۶۲-۱۶۴).

محاسب برای نظارت بر مشاغل گوناگون از فردی آگاه در هر صنف، که خود از بازاریان و تاجران بود، کمک می‌گرفت. این فرد، که ضریف نام داشت، مأمور بود وضع فعالیت‌های شغلی هر صنف را گزارش دهد (س شیزری، ص ۱۲). همه مشاغلی که در یک شهر وجود داشت، از نانوائی و قصابی تا پزشکی و وکالت، در حوزه بازرسی محاسب قرار داشت.

محاسب موظف بود از معاملات ناروا جلوگیری کند، از جمله از معاملات پتوی و معاملات نادرست که شروط صحت در آنها رعایت نشده است. محاسب مجاز نبود بر کالاها قیمت بگذارد یا فروشندگان را مجبور به فروش با نرخ معین کند، مگر در مواقع اضطرار (س ابن‌اخوه، ص ۱۲۰-۱۲۱).

محاسب می‌توانست از احتکار مواد غذایی جلوگیری کند و در صورت لزوم، اجتناس احتکار شده را با بهای مناسب به فروش بگذارد (همان، ص ۱۲۱-۱۲۳). برای سالم‌سازی فضای تجاری بازار و پیشگیری از احتکار و سودجویی، محاسب موظف بود از خرید و فروش کالا پیش از ورود به بازار و کاروان‌سرا منع کند (همان، ص ۱۲۳).

بشرح المنهاج، ج ۹، ص ۲۱۹؛ خطیب شریفی، ج ۴، ص ۲۱۱).
محاسب بر مراکزی که احتمال رفتارهای ناپسند اخلاقی بیشتر بود، مانند حمامها، به دقت نظارت می‌کرد. همچنین بر کیفیت غسل مردکان و کندن گور و آداب دفن و عزاداری ناظر بود. شیون کردن زنان در قبرستانها ممنوع بود و از حضور آنان در تشییع جنازه جلوگیری می‌شد، مگر آنکه پوشیده و باوقار بودند (ع. شیرزی، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ابن‌اخوه، ص ۱۰۱-۱۰۷؛ ابن‌عبدون، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ سنائی، ص ۹۸، ۱۳۲، ۱۵۳، ۲۶۴، ۲۹۲).

۴. نظارت بر فرهنگ عمومی. محاسب بر کسانی که بر فرهنگ عمومی تأثیرگذار بودند (مانند اندرزگران، قصه‌پردازان، شاعران و معلمان) نظارت داشت. می‌بایست واعظان را امتحان می‌کرد تا صلاحیت آنان برای وعظ و سخنرانی تأیید شود. ابن‌اخوه (ص ۲۷۱-۲۷۲) مجالس وعظ زمان خود را مکانی برای تفریح و خوش‌گذرانی و ملاقات افراد با یکدیگر دانسته و گفته که منع و نهی آنها شایسته است. نظارت بر فال‌گیران و پیشگوییان نیز از وظایف محاسب بود (ع. همان، ص ۲۷۵-۲۷۶). او همچنین می‌بایست از شعبده‌بازی و سحر و گفتارهای کفرآمیز منع می‌کرد (ع. سنائی، ص ۱۹۲، ۲۶۱). سنائی، در فصلی از کتاب خود، عبارات و جمله‌های کفرآمیز و معصیت‌بار را که در زبان فارسی به کار می‌رفته گردآورده است (ع. ص ۳۷۷-۳۸۶).

از گروههایی که محاسب بر آنان نظارت داشت، معلمان و مربیان کودکان بودند. از تعلیم خط به کودکان در مساجد جلوگیری می‌شد تا مسجدها آلوده نشوند. شیخی که مکتب‌داری می‌کرد می‌بایست صلاحیتهای لازم را می‌داشت؛ تأدیب شاگردان نباید از حد مجاز فراتر می‌رفت، معلم حق بدزبانی و فحش دادن نداشت، نباید از شاگردان برای رفع نیازهای شخصی بیگاری می‌کشید، باید از تعلیم اشعار برخی از شاعران به کودکان خودداری می‌کرد، باید فردی امین و متامل، مأمور آوردن بچه‌ها به مکتب‌خانه و بردن آنان به خانه بود تا کودکان در راه فریب فاسقان را نخورند (شیرزی، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ ابن‌اخوه، ص ۲۶۰-۲۶۲).

۵. نظارت بر ذمیان. ذمیان تابع مقررات ویژه‌ای بودند که محاسب می‌بایست در اجرای صحیح آن نظارت می‌کرد. این مقررات، که در کتابهای فقهی از آن بحث شده، شیبه شروطی است که عمر بن خطاب برای اهل ذمه زمان خود وضع کرد؛ ذمیان باید لباس متمایز از مسلمانان بپوشند، زناشان کفشیهای رنگ به رنگ (یک لنگه سیاه یک لنگه سفید) به پا کنند، هنگام ورود به حمام علامتی برگردن بپاییزند، سوار اسب نشوند، سلاح برنگیرند، راه را بر مسلمانان تنگ نکنند، دین خود را تبیغ نکنند، آشکارا شراب ننوشند و گوشت خوک نخورند (ع. شیرزی، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ ابن‌اخوه، ص ۹۲-۱۰۰).

۶. نظارت بر صاحب‌منصبان. در بررسی دقیق وظایف محاسب و رابطه نهاد حسبه با دیگر سازمانهای اداری، معلوم می‌شود که این نهاد، حق نظارت و بازرسی از سازمانها و دیوانهای حکومتی را نداشته است. وظیفه محاسب درباره حسبت قاضی تنها به چند مورد از آیین دادرسی منحصر می‌شده است. مثلاً اگر قاضی با متهم به درشتی سخن می‌گفت یا مجلس قضا را در مسجد برپا می‌کرد، حسبت او شایسته بود، زیرا حرمت مسجد شکسته می‌شد. از سوی دیگر، احتمالاً حسبت قاضیان یادگار موارد استثنایی از محتسبان جور، مقتدر و فقیه بوده است که بر قاضیان برتری داشته‌اند (ع. شیرزی، ص ۱۱۳-۱۱۵). نه شیوه‌ای معمول در میان محتسبان.

درباره حسبت والیان و امیران، کار محتسبان بیشتر به موعظه و نصیحت شباهت داشت (ع. همان، ص ۱۱۵-۱۱۶). این ملایمت از آنرو بود که محاسب از یک طرف می‌بایست به وظیفه دینی امر به معروف و نهی از منکر عمل می‌کرد و از طرف دیگر نگران خشم و تفریر مزاج والی و سلطان بود.

۷. نظارت بر بهداشت عمومی. محاسب برای رعایت بهداشت فردی و عمومی تلاش می‌کرد. وی بر بهداشت آب‌رسانی، نظافت بازارها و راهها و حمامها و حمل زباله به بیرون شهر نیز نظارت داشت. او می‌بایست از آلودن آب نهرها و رودخانه‌ها و از ریختن فاضلاب رنگرزان، گازران و امثال آنان به آب نهر جلوگیری می‌کرد (اطروش، ص ۱۸، ۳۱). در شهرهایی که سقایان آب مصرفی مردم را از نهرها تأمین می‌کردند، محاسب می‌بایست مراقب بود که سقایان از جایی آب بردارند که آبشخور حیوانات نباشد و زنان در نزدیکی آن شستو نکنند (ابن‌عبدون، ص ۲۲۲). همچنین مواد غذایی فاسد شده و زیان‌آور برای سلامتی مردم بایستی به خارج از شهر منتقل می‌شد، مثلاً مغازه‌دارانی که مواد غذایی و گوشتی آنان فاسد می‌شد، موظف بودند آنها را بیرون شهر دفن کنند (شیرزی، ص ۳۳، ۵۹). محاسب، همچنین گرمابه‌دارها را موظف می‌کرد که روزی چند بار با آب تمیز، کف حمام را بشویند، کثافات خزینه و حوضچه را پاک کنند و حمام را روزانه دو بار با مواد خوشبو بخور دهند. ورود جذامیان و مبتلایان به برص به حمام عمومی ممنوع بود (ع. همان، ص ۸۷-۸۸).

سلاخها و قصابها ملزم بودند در کشتار حیوانات بهداشت را رعایت کنند. قصاب حق نداشت در جلو مغازه خود، حیوانات را ذبح کند زیرا راه عبور مردم آلوده می‌شد. بایستی حیوانات در کشتارگاه بیرون بازار یا بیرون شهر ذبح می‌شدند. قصاب مسی‌بایست پس از پایان فروش گوشت، روی تسخه قصابی نمک می‌پاشید تا در گرمی هوا، کرم نزنند و بر تسخه ظرفی بزرگ و سنگین می‌گذاشت تا سگ آن را نلیسد و از

زدن راهها به حدی که لغزنده شوند، انداختن پوست میوه و زیاله در راهها، همگی ناروا و منکر بودند و محتسب از آنها جلوگیری می‌کرد (س ابن‌اخوه، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ سنائی، ص ۳۴۶-۳۶۳).

ز) اختیارات اجرایی محتسب. محتسب برای ایفای وظایف خود نیازمند اعمال قدرت بود. این قدرت را حاکم و والی به وی تفویض می‌کرد، از این رو محتسب و نیروهای تحت فرمانش می‌توانستند متخلفان از قوانین شرعی و عرفی را مجازات کنند. محتسب لازم نبود پیوسته از شیوه‌های تنبیهی برای اصلاح رفتار شهروندان استفاده کند بلکه با آگاه کردن افراد نادان و با شیوه‌ای ملاطفت‌آمیز و حتی با عفو و گذشت می‌توانست امر به معروف و نهی از منکر کند. محتسب برای تأدیب مجرمان و متخلفان می‌توانست از عقاب یا توبیخ و تهدید و در صورت کارگر نشدن این شیوه‌ها، از زدن یا تبعید یا حبس و یا جریمه مالی استفاده کند. او برای تعزیر، حق نداشت بیش از هشتاد نازیان به زندان‌ها در عمل گاه به این موضوع شرعی توجه نمی‌شد (س تین^۱، ص ۶۴۹). تبعید کردن گاه با تنبیه دیگری نیز همراه می‌شد؛ بدین ترتیب که مجرم را به نحو تحقیرکننده‌ای در شهر می‌گردانیدند، آبروی او را می‌ریختند و سپس به تبعیدگاه می‌فرستادند. گرداندن مجرم در شهر (تشهیر) گاه به منزله مجازاتی جدا به کار گرفته می‌شد (س اطروش، ص ۲۲؛ عبدالحسب رضوان، ص ۱۲۴، ۱۲۸).

ح) پیوند و سرزندگی حسبه با دیگر سازمانها در نظام دیوان‌سالاری اسلامی. چون از مناصب دیوانی تعریف دقیقی وجود نداشت، گاهی مسئولیتهای نهاد حسبه با مسئولیتهای دیگر نهادها (مانند شرطه، قضا و مظالم) تداخل می‌کرد. ماوریدی حسبه را واسطه میان وظایف قضا و مظالم دانسته است. وی اولین فقیهی است که وجوه اختلاف و اشتراک وظایف حسبه با نهاد قضا و مظالم را بیان کرده است (س ص ۳۹۲-۳۹۴).

۱. حسبه و قضا. تعیین رابطه حسبه و قضا بستگی به تعریف حسبه دارد. اگر حسبه را به معنای شرعی و عام آن، یعنی امر به معروف و نهی از منکر، بدانیم، قضا که حل خصومت و دعاوی میان مردم است، بابی از ابواب حسبه می‌شود. براساس این دیدگاه، محسبان موظف‌اند همه مقامهای بالاتر از خود را حبت کنند، هرچند در عمل این کار کمتر صورت گرفته است (برای نمونه س تنوخی، ج ۲، ص ۱۱۰؛ شیرزی، ص ۱۱۳-۱۱۴). در کتابهای حسبه فصلی کوتاه به حبت قاضیان، والیان و صاحب‌منصبان اختصاص داده شده است (س شیرزی، همانجا؛ ابن‌اخوه، ص ۲۹۵-۳۱۹؛ سنائی، ص ۱۵۶-۱۵۸). اما

حشرات مصون بماند (ابن‌اخوه، ص ۱۶۳-۱۶۴).

طیباخان، کباب‌فروشان، چگس‌زان و سایر صنفیایی که مواد غذایی و انواع نوشیدنی به مردم عرضه می‌کردند نیز ملزم به رعایت نظافت بودند. آنان باید ظرفها را با آب داغ و آشنان می‌شستند و روی آنها را با پارچه یا حصیر می‌پوشاندند تا حشرات مواد غذایی را آلوده نکنند. مخلوط کردن گوشت حیوانات برای فروش و عرضه مواد غذایی کهنه، تدلیس* و غش در کسب به شمار می‌آمد و موجب تنبیه و تعزیر از سوی محتسب می‌شد (س همان، ص ۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۴، ۱۷۳-۱۷۴، ۲۱۰). افزودن مواد غیرمجاز و زیان‌آور به مواد غذایی نیز مجازات شدیدی داشت (س همان، ص ۱۵۹-۱۶۰). رعایت بهداشت در تهیه نان ضروری بود و محتسب نان‌وایان را ملزم می‌کرد ظروف خود را با آب پاکیزه بشویند، روی ظرف خمیر را بپوشانند و هرگز با پا یا آرنج، خمیر به عمل نیاورند. آستینهای لباسشان تنگ باشد و دهان‌بند داشته باشند و نیز بر یقه خود، دستار سفید ببندند. موهای دست خود را بزدایند و اگر هنگام روز خمیر می‌گیرند کسی را برای مگس پراندن بگمارند. کارگران بر کیشه‌های آرد نخبانند و کیشه‌ها را پس از شستن بر طباب بپاییزند (س شیرزی، ص ۲۲؛ ابن‌اخوه، ص ۱۵۴-۱۵۵).

۸. نظارت بر سازه‌های شهری و عبور و مرور در راهها. محتسب بر بنای ساختمانهای عمومی و خصوصی نظارت می‌کرد و مراقب بود که بازارها فراخ و مرتفع ساخته شوند؛ اگر بازار سنگفرش نیست در دو سوی بازار، پیاده‌روها سنگفرش شوند؛ مغازه‌ها در ردیف منظم ساخته شوند و پیشخوان مغازه‌ها به اندازه‌ای باشند که مزاحم عبور و مرور نشوند. هر صنفی جای خاصی در بازار داشت و از قرار گرفتن اصناف نامتجانس در کنار هم پرهیز می‌شد (س شیرزی، ص ۱۱۱-۱۱۴).

محتسب بر مواد ساختمانی و بنایان و کارگران نیز نظارت می‌کرد تا ساختمانها با استحکام بیشتری ساخته شوند. ابن‌اخوه فصل ۶۹ کتاب خود را به حبت نجاران، بنایان، گچ‌کاران و نقاشان اختصاص داده است. محتسب از آنان سوگند می‌گرفت که در کار خود تقلب و سهل‌انگاری نکنند (س ص ۳۴۲-۳۴۶). محتسب موظف بود از هرگونه سد معبر و مزاحمتی که برای عبور و مرور مردم ایجاد می‌شد، جلوگیری کند؛ از جمله از جلو آوردن دیوار خانه و مغازه در مسیر راه یا قراردادن ناودانهای پشت‌بام و لوله‌های فاضلاب در کوچه‌ها و راهها. بایستی ناودانها را در داخل دیوار قرار می‌دادند و برای فاضلاب، چاه حفر می‌کردند (اطروش، ص ۱۸؛ شیرزی، ص ۱۴). حمل و نقل همزم و خار در بازارها که موجب پارگی لباس مردم می‌شد، آب

اگر تعریف عرفی حسبه را بپذیریم رابطه حسبه با قضا، عموم و مخصوص من وجه می‌شود. نویسندگان کتابهای حسبه مفهوم عرفی حسبه را همان وظایف مشخص محتسب می‌دانند که برای جلوگیری از تخلفات شرعی و عرفی از سوی محتسب اعمال می‌شد و در کتابهای خود به تفصیل از آنها سخن گفته‌اند (سه سنائی، ص ۸۳-۹۲؛ تهنائی، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۸).

از دیدگاه ماوردی (ص ۳۹۲-۳۹۳)، حسبه و قضا دو وجه مشترک دارند. همچنین دو صفت در قضا وجود دارد که در حسبه نیست و دو صفت در حسبه وجود دارد که در قضا نیست. دو وجه مشترک میان حسبه و قضا عبارت است از: (۱) محتسب و قاضی هر دو شایستگی دارند که نزد آنان سه گونه دعوا مطرح شود: دعوایی که مربوط به کم گذاشتن در پیمان و ترازو باشد؛ دعوای مربوط به غش و تقلب در ثمن یا ثمن؛ و دعوای مربوط به تأخیر در ادای دین یا وجود توانایی بدهکار در پرداخت دین. رسیدگی به دعوای غیر از این سه نوع، مخصوص قاضی است. (۲) در دعوای یاد شده محتسب و قاضی می‌توانند مدّعی‌علیه را بر دادن حق مجبور کنند، در صورتی که حق، به اعتراف و اقرار مدّعی‌علیه ثابت شده باشد نه به پینه و سوگند. دو صفتی که در قضا وجود دارد و در حسبه نیست عبارت‌اند از: (۱) دعوای‌ای که در عقود و معاملات و سایر مطالبات واقع شود و موضوع آن آشکار نباشد. (۲) دعوای نیازمند به اقامه پینه و سوگند.

دو صفتی که در حسبه وجود دارد و در قضا نیست از این قرار است: (۱) متولی حسبه (محتسب) می‌تواند انجام شدن نیکها و براندازی منکرات را، بدون درخواست شاکی، پیگیری کند، اما متولی قضا (قاضی) پس از اقامه دعوا و درخواست شاکی حق رسیدگی دارد. (۲) محتسب برای بازداشتن منکرات به قاطعیت و قوه قهریه نیاز دارد، ولی قاضی باید پربار باشد.

به طور کلی، به سبب شباهت‌های فراوان کار قضا و حسبه، در مواقع بسیاری محتسبان از میان قضات برگزیده می‌شدند و گاه یک شخص در کنار قضا متصدی حسبه هم می‌شد (سه خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۲۳۸؛ سمنائی، ج ۱، ص ۳۷۰؛ متعجب‌الدین بدیع، ص ۵۰-۵۲).

۲. حسبه و مظالم. دیوان مظالم به شکایات مردم از دستگاه‌های دولتی و کارکنان دیوانی رسیدگی می‌کرد. ماوردی (ص ۳۹۴) دو وجه اشتراک و دو وجه افتراق برای حسبه و مظالم بر شمرده است. دو وجه اشتراک عبارت‌اند از: (۱) محتسب و والی مظالم، هر دو بر اساس ترساندن، که از ویژگی‌های حاکمیت و قاطعیت است، عمل می‌کنند. (۲) هر دو می‌توانند بی‌آنکه شکایتی در کار باشد ستم آشکار را براندازند. وجه تمایز ایشان نیز بدین قرار است: (۱) والی مظالم به شکایات یا

ستم‌هایی رسیدگی می‌کند که قاضی به دلیل اعمال نمود محکوم‌علیه نمی‌تواند به آنها رسیدگی کند، اما والی حسبه به اموری رسیدگی می‌کند که قاضی به دلیل کثرت کار به آنها رسیدگی نمی‌کند؛ بنابراین، مرتبه والی مظالم بالاتر از قاضی، و مرتبه محتسب پایین‌تر از قاضی است. (۲) والی مظالم می‌تواند برای قاضی و محتسب، فرمان‌نامه (توقیع) صادر کند، ولی قاضی نمی‌تواند به والی مظالم فرمان‌نامه دهد، همان‌طور که قاضی می‌تواند به محتسب عهدنامه دهد، اما محتسب نمی‌تواند برای او چنین کاری کند؛ از این رو، والی مظالم می‌تواند حکم صادر کند ولی محتسب نمی‌تواند.

۳. حسبه و شرطه. دیوان شرطه وظیفه حفظ نظم و امنیت شهرها و اجرای احکام جرائم و جنایات و نیز اجرای کیفرهای شرعی را بر عهده داشت.

مهم‌ترین وظیفه مشترک محتسب و صاحب شرطه جلوگیری از فساد و مبارزه با مرزگان بود و هر دو حق داشتند که مرتکبان منکرات را تعزیر کنند، البته افراد مظنون به فحشا را نزد صاحب شرطه می‌بردند (سه تنوخی، ج ۱، ص ۹۷). در اوضاع بحرانی نیز شرطه، محتسبان را در قیمت‌گذاری و نظارت بر کالاها یاری می‌رساند و مجری فرمانهای خلیفه یا سلطان برای مبارزه با اهل فساد و دستگیری متخلفان بود (سه احمد عبدالسلام ناصف، ص ۲۳۹؛ سهام مصطفی ابوزید، ص ۲۳۷-۲۳۸).

میان حسبه و شرطه تفاوت‌هایی نیز وجود داشت که مهم‌ترین آنها از این قرار بود: دیوان شرطه از دیوانهای اداری، و وظیفه صاحب شرطه صرفاً اجرایی بود. وظیفه اختصاصی صاحب شرطه مقابله با شورشها و آشوبهای داخلی، برخورد با دزدان و اشرار، برقراری امنیت داخل شهر و مراقبت از دروازه‌ها، فرماندهی لشکر برای جنگ و مجازات کسانی بود که حاکم دستور می‌داد (احمد عبدالسلام ناصف، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ نیز سه شرطه ۵). اما دیوان حسبه از نهادهای دینی بود و وظیفه محتسب، قضایی و اجرایی بود، زیرا در برخی منکرات محتسب می‌توانست فرد خاطی را بدون شکایت و اقامه دعوا مجازات کند. همچنین محتسب به منکرات آشکار رسیدگی می‌کرد، ولی شرطه پیگیر جرائم آشکار و مخفی بود و حق تجسس داشت (سهام مصطفی ابوزید، ص ۲۳۸-۲۳۹).

(۲) حسبه در سیر تاریخی (عصر خلافت)

نظارت حکومت بر امور بازارها و رفتارهای اجتماعی شهروندان، به عصر پیامبر و جانشینان وی بازمی‌گردد. با ظهور اسلام، از پارهای معامله‌ها، که در عربستان پیش از اسلام در بازارهای موسمی معمول بود، نهی شد (برای اطلاع از بازارهای جاهلی سه یعقوبی، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱) و اخلاق اقتصادی

اتفاق واژه حسبه بر اداره امور بازار نیز از اوایل دوره عباسی و اواخر دوره اموی فراتر نمی‌رود؛ چه، در دوره اموی عمدتاً از اصطلاحات عامل‌السوق و صاحب‌السوق استفاده شده است (به ابن عبدالحکم، ص ۲۱۰؛ فتال نیشابوری، ص ۲۸۸). شواهد تاریخی وجود محاسبان را در کوفه و بغداد در عصر منصور (حک: ۱۳۶-۱۵۸) تأیید می‌کنند (به ابن سعد، ج ۷، ص ۲۵۶؛ خطیب بغدادی، ج ۱۲، ص ۲۴۴؛ سمعی، ج ۱، ص ۹۲-۹۳). به علاوه آنچه گمان ایجاد نظام حسبه را در عصر منصور قوت می‌بخشد، موقعیت برتر پایتخت تازه تأسیس عباسیان است. بغداد، که در قلب سرزمینهای اسلامی جای داشت، با راههای آبی و خاکی و با شهرسازی نو، در اندک مدتی مرکز بزرگ تجارت شد و طبیعتاً چنین شهری برای نظارت بر بازارها نیاز به سازمانی کارآمد و قدرتمند داشت، لذا سازمان حسبه می‌توانست با تکیه بر تجارب عصر اموی در نظارت بر بازارها خاصه نظام دیوانی زمان هشام بن عبدالمک (به طبری، ج ۷، ص ۲۰۳؛ مسعودی، ج ۴، ص ۴۷-۴۸) و نیز دستورالعملهای شرعی به یادگار مانده از صدر اسلام، این وظیفه حساس را در عرصه اقتصادی و، با گسترش این سازمان، در حوزه دینی و اخلاقی برعهده گیرد.

در سرزمینهای غربی اسلامی سازمان حسبه مدتی پس از استقرار مسلمانان و براساس الگوهای شرقی، کار خود را آغاز کرد. ابتدا وظایف محاسب برعهده والیان و صاحب شرطه بود و پس از چندی قاضیان عهده‌دار این منصب شدند. در افریقه اولین محاسب سحنون* (متوفی ۲۴۰)، فقیه برجسته مالکی قیروان، بود که در حکومت محمد بن اغلپ (۲۲۶-۲۲۳) به مقام قضا رسید و در ۲۳۴، هم زمان، منصب حسبه را نیز پذیرفت. او اولین قاضی بود که سرپرست حسبه بازار شد و پیش از این وظیفه برعهده والیان بود (به دباغ، ج ۲، ص ۸۷). در اندلس نهاد حسبه از دوره هشام بن عبدالرحمان (حک: ۱۷۲-۱۸۰) پدید آمد. هشام، قُطیس بن سلیمان (متوفی ۲۰۵) را سرپرست بازار کرد (به ابن اثار، ج ۲، ص ۳۶۵). در غرب اسلامی تا قرن‌ها از مصطلحات خِطَّة السوق، ولایة السوق، احکام‌السوق و صاحب‌السوق به جای حسبه و محاسب استفاده می‌شد. ابن یسکوال که در قرن ششم می‌زیست، در شرح حال محتسبی به نام ابن مشاط رُغینی قُرتبی (متوفی ۳۹۷) می‌گوید: «او به احکام حسبه گماشته شد که نزد ما ولایة‌السوق نامیده می‌شد» (ج ۲، ص ۴۶۴).

دربارۀ منشأ نهاد حسبه، برخی آن را برگرفته از سازمانهای مشابه رومی و ساسانی و عده‌ای آن را دارای اصل اسلامی می‌دانند (به سهام مصطفی ابوزید، ص ۴۹-۵۳؛ سامرای، ص ۳۰۶-۳۰۷؛ کاهن^۱، ص ۳۲۴-۳۲۵). چه حسبه را سازمانی

جدیدی بر پایه آموزه‌های اسلام عرضه شد. در منابع روایی و تاریخی، گزارشهای دوحور توجهی از نظارت پیامبر اکرم بر بازار وجود دارد. بیشتر این گزارشها، که در مجموعه‌های روایی گردآوری شده‌اند، بعدها میانی نظری و عملی تشکیلات حسبه را پایه‌گذاری کردند (به برای نمونه به مالک بن انس، ج ۲، ص ۶۰۹-۶۸۶؛ حرّعاملی، ج ۱۷ و ۱۸).

پیامبر اکرم، علاوه بر تنظیم روابط اقتصادی و اخلاق اقتصادی، بر بازار نظارت مستقیم داشت (برای نمونه به متقی، ج ۲، ج ۴، ص ۶۰، ج ۸، ج ۱۵، ص ۱۶۳؛ حرّعاملی، ج ۱۷، ص ۲۸۲؛ کتانی، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵). کار پیامبر به توصیه و ارشاد منحصر نمی‌شد، بلکه متخلفان را به مجازات می‌رسانید و تاجران را ملزم به رعایت قوانین می‌کرد (به حرّعاملی، ج ۱۷، ص ۳۸۶). گزارشهایی در دست است که پیامبر برای نظارت بر بازار مکه و مدینه مسئول گماشت (به خلیفه بن خیاط، ص ۶۱؛ ابن عبدالبر، قسم ۲، ص ۶۲۱). در دوره خلفای نخست، بیشتر گزارشهای نظارت بر بازار، مربوط به خلافت عمر بن خطاب و امام علی علیه‌السلام است (به بازار*؛ بخش ۶).

در دوره اموی، والیان یا کارگزاران آنان سخت مراقب بازارها بودند. در این دوره، از اقدامات نظارتی زیادین ایبه، والی معاویه بر بصره، گزارشهای بیشتری وجود دارد. وی برای بازارها عاملانی گماشت و هر روز، به‌جز جمعه‌ها، از آنان درباره قیمت‌ها و اوضاع بازار گزارش می‌گرفت (بلاذری، ج ۴، قسم ۱، ص ۱۸۶). بازار زیر نظارت دقیق وی بود و اگر کالایی گران می‌شد به تاجران وام می‌داد تا با خرید و عرضه آن کالا، قیمت آن را متعادل کنند (همان، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۰۶). او به‌بهداشت عمومی بصره توجه داشت و مردم را وادار می‌کرد جلو خانه‌های خود را تمیز کنند. همچنین بردگانی خرید و آنان را مأمور نظارت بر نظافت خیابانهای بصره کرد (همانجا). در میان خلفای اموی، عمر بن عبدالعزیز به مبارزه با منکرات اهتمام فراوان داشت. وی به والی خود در مصر فرمان داد تا از فروش شراب جلوگیری کند، زنان را از رفتن به حمامهای عمومی بازدارد و مردان را به بستن لنگ در حمام وادارد (کندی، ص ۶۸-۶۹).

براساس گزارشهای تاریخی یا با استناد به پاره‌ای رفتارها و روشها، برخی بر آن‌اند که سازمان حسبه در دوره امویان (سهام مصطفی ابوزید، ص ۶۳) یا دوره عمر بن خطاب (قلقشندی، ۱۲۸۳، ج ۵، ص ۴۵۲) و یا حتی در عصر خود پیامبر (کتانی، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵) تأسیس شده، اما به گمان قوی این سازمان در دوره آغازین خلافت عباسی پدید آمده است، همچنان که

اصیل و چه برگرفته از نظامهای دیگر بدانیم، تحول و گسترش آن کار مسلمانان و حاصل ناگزیر توسعه نظام دیوانسالاری بوده است. با این همه، حسبه و محتب همواره وضع یکسانی نداشته‌اند و تحت تأثیر جریانه‌های سیاسی و اجتماعی و دخالت‌های فردی و قبیله‌ای محتب، کارکرد نهاد حسبه نیز دستخوش دگرگونی‌هایی می‌شده است. این دگرگونی‌ها و تحولات کمابیش از طریق مطالعه سرگذشت و رفتار محتبان در حادی که در منابع بدانها اشاره شده قابل ردیابی است. در دوره اول خلافت عباسی، در زمان مهدی (حک: ۱۵۸-۱۶۹) نیز، همچون عهد منصور، بغداد محتبانی داشت که گاه، با حفظ سمت، عهده‌دار وظایف دیگر نیز می‌شدند (طبری، ج ۸، ص ۱۴۸). در دوره هارون (حک: ۱۷۰-۱۹۳)، شخصی در جرجان لقب محتب داشت و شخص دیگری در اسکندریه (ابوالعرب تمیمی، ص ۳۷۱؛ سهمی، ص ۲۲۹). اگر این لقب حاکی از سمت اداری آنان باشد، قرینه خوبی برای گسترش سریع حسبه در دوره اول عباسی در سرزمینهای اسلامی است. احتمالاً باتوجه به برخوردهایی که در ماجرای محنت* از زمان مأمون تا واثق با مخالفان خلق قرآن صورت می‌پذیرفت یا در رفتارهای خشن متوکل با ذمیان، نقش محتبان که مجریان این تصمیمات و برخوردها بودند، جدی‌تر هم شده بوده است (طبری، ج ۹، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ سیوطی، ص ۳۰۸، ۳۳۵، ۳۴۰-۳۴۱). با قدرت یافتن ترکان در دستگاه خلافت و بروز کشمکشهای سیاسی در بغداد، از نفوذ و اعتبار محتبان کاسته شد و گاه افرادی به عنوان محتب برگزیده شدند که به جهل و نادانی شهره بودند (ابن شاکر کتبی، ج ۲، ص ۲۳۶). برخلاف این دوره، در زمان معتضد (حک: ۲۷۹-۲۸۹) حسبه اهمیت یافت و محتب مجری فرمانهای خلیفه پرهیت و خونریز شد. در این زمان از محتبی در بغداد گزارش شده است که حتی از شکستن خمرهای شراب خلیفه ابایی نداشت (ذهبی، ج ۱۱، ص ۸۹، ج ۱۴، ص ۷۶). حسبه در دوره مقتدر (حک: ۲۹۵-۳۲۰) دستخوش مطامع سیاسی شد و افراد نالایق و غیرمحبوب به این سمت گماشته شدند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ابن طقطقی، ص ۲۶۲). از دوره امیرالامرای نیز حسبت افراد لایبالی و فریبکار گزارش شده است (صولی، ص ۱۴۸؛ نیز حسبه امیرالامراء*).

یکی از پیامدهای شکوفایی تجارت در دوره عباسیان، شکل‌گیری طبقه‌ای از تاجران بزرگ و رواج پدیده ریاضواری در میان مسلمانان بود. این دسته از تاجران با اعیان و اشراف و صاحب‌منصبان زد و بند داشتند و محتبان توانایی نظارت و حسبت بر آنان را نداشتند (توخنی، ج ۸، ص ۴۱ مکویه، ج ۵، ص ۳۰؛ ابن‌اخوه، ص ۱۲۳).

در دوره حکومت آل‌بویه، وظیفه اصلی محتبان در دو

جنبه نظارت بر آداب و اخلاق مذهبی و نیز رسیدگی بر امور شهر و بازارها خلاصه می‌شد. در شهرهای بزرگ، مانند بغداد، محتب چندین نایب داشت که هر یک در محله‌ای به کار مشغول بودند (ابن‌کثیر، ج ۱۱، ص ۳۲۹).

امیران بویه، با ارسال عهدنامه‌هایی، امور حسبه را به والیان خود تفویض می‌کردند و گاه به طور مستقیم به فردی مسئولیت حسبه می‌دادند (صاحبین عباد، ص ۵۰۴۶). در دوره حکومت آل‌بویه بازارهای پرده‌فروشی، سکه‌خانه‌ها و طرازخانه‌ها اهمیت بیشتری پیدا کرده بودند و ثقل و فریبکاری و تدلیس موجب اختلال در نظم اجتماعی و اقتصادی می‌شد. در عهدنامه‌های دوره آل‌بویه حسبت مراکز مذکور، به سبب اهمیت آنها، در کنار امور حسبه یاد شده و در عمل مسئولانی غیر از محتب داشته است (برای نمونه‌ای از این عهدنامه‌ها و وظایف محتب در این دوره به همان، ص ۳۹-۴۱). انحطاط نهاد حسبه در این دوره از زمانی شروع شد که معزالدوله دیلمی، در ۳۵۰، منصب حسبه را به فروش گذاشت (ابن خلکان، ج ۱، ص ۲۰۶). بدین سان، حسبه که از جایگاه مهمی برخوردار بود و بزرگان دین در صدر اسلام خود مباشر آن بودند، در این دوره با سهل‌نگاری و بی‌اعتنایی فرمانروایان و واگذاری این منصب به افراد نالایق، رو به سستی و ضعف گذاشت و مال‌اندوزان و رشوه‌گیران و فرصت‌طلبان چاب‌لوس را به طمع انداخت (ماوردی، ص ۴۱۳).

در دوره سلاجقه بزرگ، حسبه بار دیگر اهمیت یافت. وحدت سیاسی و دینی در مملکت سلجوقیان، برقراری نظام اداری متمرکز، سیاست مذهبی مبتنی بر گسترش عقاید اهل سنت و مبارزه با شیعیان و بالاخره توجه به بازرگانی و رونق تجارت، همگی در اهمیت یافتن نهاد حسبه و کار محتبان مؤثر بود. خواجه نظام‌الملک (ص ۵۶) از جایگاه مهم حسبه سخن گفته است. وی نسبت به محتب دیدگاه اداری محض داشته و بیشتر بر ویژگی‌هایی چون شجاعت و هیت در محتب تأکید کرده است. فرمانهایی از سنجر (حک: ۵۱۱-۵۵۲)، مبنی بر انتصاب افراد به حسبت شهرهای گوناگون، در دست هست که اهمیت این کار را در دوره وی نشان می‌دهد (متج‌الدین بدیع، ص ۸۲). در دوره پایانی عباسی نیز منصب حسبه از نهاد قضا کاملاً تفکیک نشده بود؛ از واگذاری هم‌زمان حسبت و قضا به برخی از افراد گزارشهای وجود دارد (برای نمونه به ابن‌جوزی، ج ۱۷، ص ۲۷۵-۲۷۷؛ قلقشنندی، ۱۲۸۳، ج ۱۰، ص ۲۶۴-۲۷۴، ۲۷۵). به سبب تلاشهای برخی شیعیان برای نفوذ در دستگاه خلافت، یکی از وظایف محتبان حنبلی در این دوره، مقابله با گسترش اندیشه‌های شیعی بود (ابن‌جوزی، ج ۱۸، ص ۱۵۹).

خالد، [مخطوط]، چاپ سنبل زكار، بيروت ١٩٩٣/١٤١٤، داود سلمان غني، «الحسبة في الطب و الجراحة عند العرب»، در دراسات في الحسبة و المحتسب عند العرب، بغداد: جامعة بغداد، [بى تا]؛ عبدالرحمان بن محمد دباغ، معالم الايمان في معرفة اهل البيروان، اكمله و علق عليه ابو الفضل بن عيسى تنوخي، ج ٢، چاپ محمد احمدى ابوالور و محمد ماضور، قاهره [١٩٧٢]، چاپ انست تونس [بى تا]؛ ذهبى؛ عبدالجبار رفاعى، موسوعة مصادر النظام الاسلامى، قم ١٣٧٥ ش؛ عبدالحميد رفاعى، القضاء الادارى بين الشريعة و القانون، دمشق ١٩٨٩/١٤٠٩؛ حاتم قوام سامرائى، المؤسسات الادارية في الدولة العباسية، دمشق ١٩٧١/١٣٩١؛ ابوالقاسم سري، «منصب محتسب در ايران»، حكومت اسلامى، همان منبع؛ سمعانى؛ عمر بن محمد شامى، نصاب الاحتساب، چاپ ميزون عيسى، مكه ١٩٨٦/١٤٠٦؛ سهام مصطفى ابوزيد، الحسبة في مصر الاسلامية من الفتح العربى الى نهاية العصر المملوكى، [قاهره] ١٩٨٦؛ حمزة بن يوسف سيمى، تاريخ جرجان، بيروت ١٤٠٧/ ١٩٨٧؛ عبدالرحمان بن ابي بكر سيوطى، تاريخ الخلفاء، چاپ محمد محيى الدين عبدالحميد، قم ١٣٧٠ ش؛ محمد بن مكى شهيد اول، الدرر السنية في فقه الامامية، قم ١٤١٢-١٤١٤ هـ، التواعد و الفتاوى؛ في الفقه و الاصول والعربية، چاپ عبدالهادى حكيم، نجف ١٣٩٩/ ١٩٧٩]، چاپ انست قم [بى تا]؛ عبدالرحمان بن نصر شيزرى، كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، چاپ سيد باز عيسى، بيروت ١٤٠١/ ١٩٨١؛ ابراهيم بن هلال على، المختار من رسائل ابي اسحق ابراهيم بن هلال ابن زهرون الصامى، چاپ شكيب اوسلان، بيروت [بى تا]؛ صاحب بن عباد، رسائل، چاپ عبدالوهاب عزام و شوقى ضيف، قاهره ١٣٦٦؛ محمد بن يحيى صولى، اخبار الرافضى بالله و المتقى لله من كتاب الاوراق، چاپ هيرت دن، بيروت ١٣٩٩/١٩٧٩؛ احمد بن مصطفى طاشكوبى زاده، مفتاح السعادة و مصباح السيادة، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥؛ طرى، تاريخ (بيروت)؛ محمد بن حسن طرسى، المبسوط في فقه الامامية، ج ٢، چاپ محمد تقى كشفى، تهران ١٣٨٧، ج ٨، چاپ محمد باقر بيهودى، تهران ١٣٥١ ش؛ عبدالصاحب رضوان، دراسات في الحسبة من الناحيتين التاريخية و الفقهية، [قاهره] ١٩٩٠/ ١٤١٠؛ محمد بن عبدالجبار عيسى، ترجمة تاريخ يمينى، از ناصح بن فلهر جرجادقانى، چاپ جعفر شعار، تهران ١٣٥٧ ش؛ سعد بن عبدالله عريفى، الحسبة و النيابة العامة، رياض ١٤٠٧؛ محمد بن محمد غزالى، احياء علوم الدين، بيروت ١٣٠٦/١٩٨٦؛ محمد بن حسن نبال نينابورى، روضة الواحطين، نجف ١٣٨٦/ ١٩٦٦، چاپ انست قم ١٣٦٨ ش؛ فضل الله بن رزيان، سلوك الملوك، چاپ محمد على موشد، تهران ١٣٦٢ ش؛ محمد بن يعقوب فيروز آبادى، معجم القاموس المحيط، چاپ خليل مامون شيخا، بيروت ٢٠٠٧/١٤٢٨؛ احمد بن على القلندى، صبح الاعشى في صناعة الانشا، قاهره ١٣٣١-١٣٣٨/ ١٩١٣-١٩٢٠، چاپ انست ١٣٨٣/١٩٦٣ هـ، مأثوراً نفاة في معالم الخلافة، چاپ عبدالستار احمد فراج، كويت ١٩٦٤، چاپ انست بيروت ١٩٨٠؛ محمد عبدالحى بن عبدالكبير كتنى، نظام الحكومة النبوية، المسمى الترتيب الادارية، بيروت: دار الكتاب العربى، [بى تا]؛ محمد بن يوسف كدى، كتاب الولاء و كتاب القضاء، چاپ وفى كست، بيروت ١٩٠٨، چاپ انست مبداء [بى تا]؛

منابع: محمد تقى آملى، المكاسب و البيع، تقريرات درس آيت الله مانيسى، قم ١٣١٣؛ ابن قار، كتاب الحلة السيرة، چاپ حسين مؤنس، قاهره ١٩٦٣، ١٩٦٤؛ ابن ابي على، الاحكام السلطانية، چاپ محمد حامد دقي، بيروت ١٤٠٣ ١٩٨٣؛ ابن الاثير، ابن اخوه، كتاب معالم القرية في احكام الحسبة، چاپ محمد محمود شعبان و صديق احمد عيسى مطيعى، مصر ١٩٧٦؛ ابن ادرىس حلى، كتاب السائر الحاوى لتحرير الفتاوى، قم ١٤١٠-١٤١١؛ ابن بشكواله، الصلة، چاپ ابراهيم ابيارى، قاهره ١٤١٠/١٩٨٩؛ ابن نمري بردي، مستحبات من حوادث الدهور في مدى الايام و الشهور، چاپ وليم پوير، بركل و لوس آنجلس ١٩٣٠-١٩٣٢؛ ابن نعيم، الحسبة في الاسلام، بيروت: دار الفكر، [بى تا]؛ هـ، مجموع الفتاوى، چاپ مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت ١٤٢١/ ٢٠٠٠؛ ابن جوزى، المتكلم في تاريخ الملوك و الاسم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت ١٩٩٢/١٤١٢؛ ابن خلكان؛ ابن سعد (بيروت)؛ ابن شاکر كنى، فوات الوفيات، چاپ احسان عباس، بيروت ١٩٧٣، ١٩٧٤؛ ابن سيرى، القانون في ديران الرسائل و الاشارة الى من نال الوزارة، چاپ ايمن فزاد سيد، قاهره ١٤١٠/١٩٩٠؛ ابن طلقى، الفخرى في الآداب السلطانية و الدول الاسلامية، چاپ مدوح حسن محمد، ظاهر [١٩٩٩]؛ ابن عبدالبز، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، چاپ على محمد بجلوى، قاهره [١٣٨٠/١٩٦٠]؛ ابن عبدالحكم، كتاب فتوح مصر و اخبارها، چاپ محمد حجرى، بيروت ١٤٢٠/ ٢٠٠٠؛ ابن عديون [رسالة في القضاء و الحسبة]، چاپ لوى پرووانسال، در: *Revue des études islamiques*, no. 2 (Avril-June 1934)؛ ابن فضل الله عزمى، التعريف بالمصطلح الشريف، چاپ محمد حسين شمس الدين، بيروت ١٤٠٨/ ١٩٨٨؛ ابن قيم جوزى، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، چاپ احمد رضى، بيروت ١٤١٩/ ١٩٩٩؛ ابن كثير، البداية و النهاية، بيروت ١٤١١/ ١٩٩٠؛ ابن منظور ابوالعرب تميمى، كتاب اليعاقبة، چاپ يحيى وهيب جبورى، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٨؛ احمد عبدالسلام ناصف، الشرطة في مصر الاسلامية، قاهره ١٤٠٧/١٩٨٧؛ حسن اطروش، كتاب الاحتساب = "A Zaidi manual of hisbah of the 3rd century (H)", *Rvista studi orientali*, vol.28 (1953)؛

امام حيمى، كتاب البيع، قم [بى تا]؛ ز. ياقرى بيلهدى، دكتايشناسى حبه، حكومت اسلامى، سال ٤، ش ٣ (پايز ١٣٧٨)؛ احمد بن يحيى بلاذرى، انساب الاشراف، ج ٤، قسم ١، چاپ ماكى شلوسينگر، اورشليم ١٩٣٨؛ محسن بن على تنوخي، نوار المحاضرة و اخبار المداكرة، چاپ عبود شالجي، بيروت ١٣٩١-١٣٩٢-١٩٧٢؛ محمد اعلى بن على تهاوى، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت: دار صادر، [بى تا]؛ اسماعيل بن حماد جوهري، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بيروت [بى تا]؛ چاپ انست تهران ١٣٦٨ ش؛ حاجى خليفة، حرة عاملى، حواشى الشروانى و ابن قاسم العبادى على تحفة المحتاج بشرح للمنهاج، چاپ ستنكى مصر ١٣١٥، چاپ انست [بيروت]؛ دار احية التراث العربى، [بى تا]؛ خطيب مبداءى؛ محمد بن احمد خطيب شروينى، مفتي المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج، مع تعليقات جوطى بن ابراهيم شامى، بيروت: دار الفكر، [بى تا]؛ خليفة بن حياط، تاريخ خليفة بن حياط، رواية على بن

از نظارت و رسیدگی صرف به بازارها و اعضای اصناف بازرگانی فراتر می‌رفت. قوانین و مقررات مربوط به وظایف محاسب در احتساب قانون نامه‌لری^۷ مدون شده بود که بر اساس آن، صاحب این منصب می‌توانست درباره هر چیزی که به وظایف او — از لحاظ نظارت، بازرسی، تعزیرات، و به‌ویژه در ایالات، اخذ مالیات — مربوط می‌شد تحقیق و تفحص کند. این مقررات شامل فهرستی از قیمت‌ها بود که باید در فروش اجناس، کالاهای قرآوری شده یا غیر آن، رعایت می‌گردید (س. د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Nar kh"). به علاوه میزان مجاز مابه‌التفاوت سود و نیز جریمه‌هایی که باید از تجار و پیشه‌وران متخلف اخذ می‌شد در این مقررات آمده بود. این مقررات، همچنین مبلغ کل یا درصد مالیات، عوارض، بهره‌ها یا سایر خراجیهایی را که به نام احتساب جمع‌آوری می‌گردید و بر اعضای صنفهای تجاری وضع می‌شد، معین می‌کردند (س. کوتوک اوغلو^۸، ص ۶۰۷، ۶۰۶؛ دورسون^۹، ص ۳۰۸). نشانی از وظایف اصلی و اولیه محاسب را می‌توان در بعضی مفاد این مقررات یافت که براساس آنها، محاسب باید بر اخلاق و رفتار مردم در مکانهای عمومی یا مقدس و توجه مسلمانان به رعایت و انجام وظایف دینی‌شان نظارت می‌کرد. او همچنین — لااقل در استانبول — بر تقسیم کالاهای تجاری بین عمده‌فروشان، بازرگانان و پیشه‌وران نظارت داشت (س. شاول، ج ۱، ص ۱۶۰). مأمورانی با عنوان قول اوغلاتلری^{۱۰} و نیز ملازمانی^{۱۱} (داوطلب) با عنوان سَنَدَلِی^{۱۲}، که مجوز رسمی انتصاب به این عنوان را دارا بودند، محاسب را در جمع‌آوری مالیات یاری می‌کردند (برای آگاهی بیشتر درباره قولها و وظایف هر یک — س. مانتران^{۱۳}، ص ۱۲۹-۱۳۸؛ نیز س. کوتوک اوغلو، ص ۶۰۷؛ اوزون چارشیلی، همانجا). منصب محاسب یا محاسب آغاسی سالیانه به مقاطعه (التزام) داده می‌شد (س. شاول، ج ۱، ص ۱۶۱) و دارنده این عنوان، پس از تأیید قاضی (که محاسب مستقیماً در برابر او مسئول بود) (س. دورسون، همانجا)، وزیر اعظم یا حاکم ایالت، و نیز پس از پرداخت مبلغی به نام بدل مقاطعة^{۱۴} یا ارزش نقدی حق الاجاره، برات انتصاب به این مقام را دریافت می‌کرد. نخستین مجموعه مقرراتی که برای احتساب می‌شناسیم، متعلق به دوره سلطان بایزید دوم (۸۸۶-۹۱۸) است. محاسب در زمینه مالی، مالیاتی اخذ می‌کرد که حاصل احتساب یا به عبارت صحیح‌تر، احتساب رسمی^{۱۵} بودند (س.

مالک‌بن انس، الموطأ، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ علین محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، چاپ خالد عبداللطیف المسبح الملسی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ علین حسام‌الدین متقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ محمود عمر دمیاطی، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ مهدی محقق، دومین بیست‌گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم در اسلام، به انقسام زندگی‌نامه و کتاب‌نامه، تهران ۱۳۶۹ ش؛ علین حسین محقق کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۵؛ مسعودی، مروج (بیروت)؛ مکتوبه؛ علین احمد متنب‌الدین بلیح، کتاب عتبه‌الکتبه: مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر، چاپ محمد فروزنی و عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۹ ش؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة، ج ۲، قم ۱۴۰۸؛ میرزا سیما، تذکرة الملوك، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ حسن‌بن علی نظام‌الملک، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، چاپ هیوبرت داور، تهران ۱۳۲۰ ش؛ احمدین عبدالوهاب نویری، نیایة الارب فی فنون الادب، قاهره [۱۹۲۳]؛ ۱۹۹۰؛ محمدین عبدالملک همدانی، تکملة تاریخ الطبری، در ذیل تاریخ الطبری، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره دارالمعارف، [۱۹۷۷]؛ یعقوبی، تاریخ؛

Claude Cahen, "Tribes, cities and social organization", in *The cambridge history of iran*, vol.4, ed. R. N. Frye, Cambridge 1975; *Et*², s.v. "Hisba, i: general: sources, origins, duties" (by Cl. Cahen and M. Tulbi), "Hisba, iii: Persin" (by A. K. S. Lambton); Ann Katharine Swynford Lambton, *State and government in medieval islam*, London 1985; Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden 1960.

/ احمد یادکویه هزاره /

۳) حسبه در عثمانی. اصطلاح حسبه در دفاتر محاسباتی و اسناد دیوانی عثمانی نیامده و به جای آن، هم در پایتخت و هم در ایالات، از اصطلاح رسمی احتساب استفاده شده است. معنای اصلی این اصطلاح، اخذ عوارض و مالیات از بازرگانان و پیشه‌وران و برخی کالاهای وارداتی بود. هر چند واژه احتساب در نهایت بر تمام مجموعه فعالیت‌های اطلاق شد که به محاسب یا احتساب آغاسی^۱ (س. اوزون چارشیلی^۲، ص ۱۴۲) و به‌ندرت احتساب امینی^۳ تفویض گردید (این منصب را می‌توان به صورت پُلِیس بازار^۴ ترجمه کرد که معنای محدود آن را نشان می‌دهد (س. شاول^۵، ج ۱، ص ۲۰۸). در عین حال، محاسب، مُنَکَش و بازرس بازار^۶ هم تلقی می‌شد، ولی مسئولیت دقیق او

1. İhtisab ağhası	2. Uzunçarşılı	3. İhtisab emni	4. market police	5. Shuw
6. inspector of markets	7. İhtisab kânnunâmeleri	8. Kütükoğlu	9. Davut Dursun	
10. kol oğlanları	11. mulâzım	12. sencedli	13. Mantran	14. bedel-i muhâza'a
15. ihtisab rûsumu				

Institut Français d'Etudes Arabes, 1957, repr. in Robert Mantran, *L'empire ottoman du XVI^e au XVIII^e Siècle*, London 1984; [Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge, 1985; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara 1988];

برای صورت کامل منابع ^۱EF², s.v. "Hisbn. II: Ottoman empire"

/ و. مانتران، با اندکی تلخیص از د. اسلام /

۴) حسبه در شبه قاره. نهاد حسبه، به معنای دقیق سنتی آن، از قرن پنجم تا سیزدهم / یازدهم تا نوزدهم در شبه قاره هند و پاکستان وجود نداشت. مانع اصلی این امر، ترکیب جمعیتی این سرزمین بود، که در آن غیرمسلمانان اکثریت را تشکیل می دادند. به جز غیاث الدین بلبن^۱، فیروزشاه تغلق^۲ [به تغلقیه^۳، سکندر لودی (حک: ۸۹۴-۹۲۳) و اورنگ زیب عالمگیر (حک: ۱۰۶۸-۱۱۱۸)]... البته آنها هم فقط از برخی جنبه‌ها... هیچ یک از فرمانروایان مسلمان هند، خواه از ترس عسبان هندوان خواه از روی مصالح سیاسی، در صدد تحمیل قوانین شریعت بر مردم برنیا آمدند؛ پسپاری از تدابیر بدعت‌آمیز اکبر (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴)، مثالهای روشنی در این زمینه‌اند. سلاطین دهلی (قرن هفتم - دهم) از همان آغاز حکومتشان بر سرزمینی که اصولاً بسا کشورگشایی به دست آورده بودند، دریافتند که جز در مواردی که به حفظ اتحاد و انسجام و گاه موجودیت حکومت تازه‌تأسیس مسلمانان مربوط می‌شود، نباید به آنان اجازه داد در امور دینی و اخلاقی دچار ضعف و سستی شوند؛ از این رو، همواره برای هر منطقه‌ای که در آن مهاجرنشین یا پادگان - شهری اسلامی ایجاد می‌گردید، یک مفتیش و یک قاضی نیز تعیین می‌کردند (به منهای سراج، ج ۱، ص ۴۴۹؛ [قریشی^{۱۳}، ص ۱۶۶]). بلبن که دیوان حسبه کارآمد را ضرورتی اولیه برای درست حکومت کردن می‌دانست، برخلاف اسلافش، هیچ منطقه کوچک و کم اهمیتی را از این لحاظ نادیده نگرفت. در سفرنامه قاضی تقی متقی (ص ۲ به بعد) می‌خوانیم که ایلش (حک: ۶۰۸-۶۲۳) برای آنباله^{۱۴} [آنباله]... که در آن زمان چیزی جز دهکده‌ای با چند صد خانوار از اقوام مختلط نبود - یک قاضی تعیین کرد.

در دوره سلاطین دهلی، وظایف قاضی و محتسب و مناسباتشان با یکدیگر به همان صورت معمول در سرزمینهای مرکزی اسلامی بود. گاهی نیز سلطان برای برخورد با برخی

اورون چارشیلی، ص ۹۷؛ شاور، ج ۱، ص ۱۲۰]. به علاوه برخی از مالیاتهای مربوط به واردات یا حق ثبت، و سرانجام مالیات یومیه دکاکین^۱ که مغازه‌داران برای تأمین حق الزحمه محتسب و زیردستانش پرداخت می‌کردند [به کوتوک اوغلو، همانجا]. در استانبول و شهرهای بزرگ عثمانی، مالیات احتساب شامل این موارد بود: ۱) باج بازار^۲، که بر کلیه اجناسی وضع می‌گردید که از خارج وارد، و در شهر فروخته می‌شدند. ۲) پترمه^۳، مالیات سالیانه‌ای که از تاجران مواد غذایی گرفته می‌شد. ۳) دامخا رسمی^۴، عوارض شهر یا علامت تجاری (به تمغا^۵) که بر منسوجات و فلزات گران بها یا غیرگران بها وضع می‌شد. ۴) حق قپان^۵ یا رسم قپان یا حق قنطار^۶، عبارت از عوارض تعیین وزن بود که در مورد غلات و علوفه خشک به صورت جنسی و در مورد محصولات دیگر به صورت نقدی پرداخت می‌شد [به شاور، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ دورسون؛ کوتوک اوغلو، همانجاها]. در هر منطقه هم ممکن بود مالیاتهای احتسابی دیگری نیز وضع شود. مثلاً رسوم احتسابیه یا عوارض ورود کشتیهای تجاری در استانبول، حق قاپی^۷ یا عوارض مرتبط با دروازه ادرنه^۸ و پایمه^۹ یا عوارض فروش که عمدتاً در قرون دوازدهم و سیزدهم گرفته می‌شد [به مانتران، ص ۱۳۲]. گاهی سلاطین برخی مالیاتهای اجحاف‌آمیزی را که محتسبان وضع می‌کردند و به زیان مردم بود، لغو می‌کردند.

نظام به اجاره سپردن احتساب در ۱۲۴۲ در استانبول ملغا گردید و به جای آن، اداره احتساب نظارتی^{۱۰} تأسیس شد که مقامی حکومتی با عنوان احتساب ناظری^{۱۱} بر آن ریاست می‌کرد. در ۱۲۷۱، عنوان احتساب ناظری حذف، و اختیارات آن به شهر امینی^{۱۲} سپرده شد [به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Shehir emāneti"؛ کوتوک اوغلو، همانجا؛ شاور، ج ۲، ص ۹۱-۹۲، ۹۴].

منابع: [دلود دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و دلود وفائی، تهران ۱۳۸۱ ش]

EF², s.v. "Nar kh", (by M.S. Kütükoğlu), "Shehir emāneti" (by St. Yerasimos); Mübâhat Kütükoğlu, "The structure of the Ottoman economy", in *History of the Ottoman state, society & civilisation*, vol. 1, ed. Ekmeleddin İhsanîoğlu, İstanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA) 2001; Robert Mantran, "Un document sur l'İhtisâb de Stamboul à la fin du XVII^e siècle", in *Mélanges Louis Massignon*, vol. 3 Damas.

1. yewmıyye-i dekkâkin 2. bâdj-i pūzâr 3. bâtime
6. haḳḳ-i kanar 7. haḳḳ-i kapi 8. Edirne Gate
11. ihtisâb nâzırı 12. shehir emâni 13. Qureshi

4. dāmgha resmî 5. haḳḳ-i kapan
9. bâyi'ıyye 10. İhtisab Nozâretî

رسوم یا نوآوریایی که بدعت یا غیراسلامی تلقی می‌شدند یا در موضوعاتی که خارج از اختیارات معمول محاسب به شمار می‌رفتند، شخصاً وارد عمل می‌شد. برای نمونه، فیروزشاه تغلق شماری از رسوم عامیانه را، که به‌زعم وی خارج از دین [و بدعت] محسوب می‌شدند، ممنوع کرد (ص ۱۱۶). از این‌رو، سلطانی قوی‌تر و دیندارتر به شمار می‌آمد که میل و اشتیاق بیشتری به ارتقای سعادت دینی و اخلاقی مردم داشت. امیرخسرو [ص ۱۶، ۲۱-۲۳] از حسبه علاءالدین خلجی [ص خلجیان] که سخت مراقب برقراری جریان ارزاق و مایحتاج مردم و قیمت مواد غذایی بود - تمجید کرده است [نیز - هرروی، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۱]. علاءالدین از شراب‌خواری، قماربازی و دیگر فسق و فجورهای اجتماعی و اخلاقی به شدت جلوگیری کرد [برای نمونه - همان، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ بدائونی، ج ۱، ص ۱۲۹] و معتقد بود بدون سخت‌گیری در قبال اصول اخلاق اجتماعی، مجازاتهایی که برای تخطی‌کنندگان از شریعت مقرر گردیده است، بیهوده خواهد بود.

محمد تغلق [ص تغلقیه] این مجازاتها را با شدت و خشونت غیر متعارف اعمال کرد. او چنان به اجرای احتساب علاقه‌مند بود که گاه شخصاً به عنوان محاسب وارد عمل می‌شد و از مسلمانان درباره اصول اعتقادی‌شان تفتیش می‌کرد. در دوره او، محاسب، حائز رتبه و منزلتی والا بود و بنا بر گزارش قلج‌شندی (ج ۵، ص ۹۴) و ابن فضل‌الله عمری (سفر ۳، ص ۶۰) از حقوق ماهیانه‌ای حدود هشت هزار تنگه بهره‌مند می‌گردید. محمد تغلق به خواندن منظم نمازها توجهی ویژه نشان می‌داد [ابن‌یطوطه، ج ۲، ص ۲۸۰] به گزارش ابن‌یطوطه (ج ۲، ص ۴۸۲)، [در دوره محمد تغلق] یکی از زنان خاندان سلطنتی، به دلیل اعتراف به زنا، سنگسار گردید. برای شارب‌خواری نیز حد کامل [هشتاد ضربه شلاق] و سه ماه زندان در نظر گرفته شد [همان، ج ۲، ص ۵۶۰]. بزنی* (ص ۴۴۱) تصدیق کرده است که تغلق سلطان غیاث‌الدین (حک: ۷۲۰-۷۲۵) حسبه را در سطح بالایی اعمال می‌کرد. پسرش، محمد تغلق، هیچ‌گونه اهمال در رعایت شعار مذهبی را، حتی در دربار خود، تحمل نمی‌کرد. سکندر لودی نیز به اعمال حسبه در سراسر قلمرو خود مشتاق بود. او جوراته رسم رایج و دیرینه حمل نیزه به مقبره غازی مسعود سالار، قهرمان افسانه‌ای، را برانداخت و فرمان فیروز تغلق را، مبنی بر منع زنان از زیارت قبور و آرامگاهها، احیا کرد [هروی، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۶]. باید تأکید کرد که احتساب فقط در مورد مسلمانان اعمال می‌شد و غیرمسلمانان، مشمول قوانین احوال شخصیه دینی خود یا قوانین عرفی کشور بودند.

یکی از وظایف مهم محاسب، حمایت و تقویت راست‌کشی و سرکوب بدعتها بود. مدرسان مؤسسات دینی و نیز واعظان محبوب عامه می‌بایست از ترس محاسب، در خطابه‌ها و اظهارات خود بسیار احتیاط می‌کردند. قمرطیان، که در عهد حکومت رضیه سلطانه* (حک: ۶۳۴-۶۳۷) پیلوایی بزرگ در دهلی به راه انداختند [منهاج سراج، ج ۱، ص ۴۶۱]، بعدها به دست فیروز به سختی سرکوب شدند [فیروزشاه تغلق، ص ۶-۸]، به طوری که از آن پس از فعالیت آنان خبری به دست ما نرسیده است. از کار محاسبان در دوره لودی یا خاندان سیدیه* [سادات] اطلاع چندانی نداریم، اما این امر بدین معنا نیست که آنان در این دوران کاملاً بدون فعالیت بوده‌اند. شیر شاه سوری (حک: ۹۴۵-۹۵۲) به شدت درگیر تثبیت سلطنت خود و اصلاحات اداری بود و جانشین او، اسلام‌شاه (حک: ۹۵۲-۹۶۰)، توجه شایسته‌ای به امور دینی داشت. مثلاً او برضد مهندویان، یعنی پیروان سیدمحمد جونپوری*، که وی را بدعت‌گذار می‌دانست، اقدامات شدیدی کرد و دو تن از شاگردانش، عبدالله نیازی سرهندی و شیخ علانی، را به شدت مجازات کرد؛ اولی را تا سر حد مرگ کتک زدند و دومی را اعدام کردند [بدائونی، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۸۰].

بر خلاف این شواهد، برخی مورخان جدید برآن‌اند که هر چند از لحاظ نظری درست است که گفته شود سیاست حکومتی در دوره سلاطین دهلی به [اعمال حسبه معطوف شده بود، اما عملاً به اجرای شریعت توجه اندکی می‌شد. مثلاً به نقل بزنی آمده است که مجازاتهایی که علیه مسلمانان اعمال می‌شد، برخلاف احکام قرآن بود. همچنین احکام حلال و حرام به‌ندرت رعایت می‌گردید. به گزارش امیرخسرو، نزول خواری در زمان او معمول بود و در صورتی که میان طرفین، قرارداد مکتوب وجود داشت، قاضی نیز به ناچار واقعیت را می‌پذیرفت (ص حبیب‌الله، ص ۳۴۹)؛ ولی این قبیل موارد، قاعده نیستند بلکه بیشتر نمونه‌هایی استثنایی‌اند.

در هرج و مرجهای پس از مرگ شیرشاه، ظاهراً نهاد حسبه منحل گردید و مغولان، هم به دلایل شخصی و هم به علل سیاسی، احیای آن را به مصلحت ندیدند و همین امر بعداً برای آنان گران تمام شد. بابر [حک: ۹۳۲-۹۳۷]، شراب‌خواری قهار بود؛ همایون [حک: ۹۳۷-۹۶۳] به تریاک اعتیاد داشت؛ جهانگیر [حک: ۱۰۱۴-۱۰۳۷] هم از این امر مستثنا نبود و شراب‌خواری بزرگ‌ترین نقطه ضعف وی به حساب می‌آمد. هر چند شاه‌جهان [حک: ۱۰۳۷-۱۰۶۸]، پسر و جانشین جهانگیر، دلاوی رفتاری متین و موقر بود، لیکن جسارت آن را نداشت که یا به کلی خود

لاهور ۱۹۷۶؛ محمد بختاور خان، *مرآة العالم: تاریخ اورنگزیب*، چاپ ساجده س. علوی، لاهور ۱۹۷۹؛ عبدالقادر بن ملوک شاه بدایونی، *منتخب التواریخ*، تصحیح احمد علی صاحب، چاپ نوین ه. سحابی، نیران ۱۳۷۹-۱۳۸۰؛ صیاء الدین بزنئی، *تاریخ فیروزشاهی*، چاپ سید احمد خان، کلکتہ ۱۸۶۲؛ فیروز شاه تغلق، *فتوحات فیروزشاهی*، رساله از تالیف سلطان فیروز شاه، چاپ شیخ عبدالرشید، علیگرہ ۱۹۵۲؛ قاضی نقی متقی، *سفرنامه قاضی نقی متقی*، بمبئی ۱۹۰۹؛ قاضی: عبدالحمید لاهوری، *بادشاهنامہ*، چاپ کبیر الدین احمد و عبدالرحیم، کلکتہ ۱۸۶۷-۱۸۶۸؛ [شیرعلیخان بن علی امجدخان لودی، *تذکرہ مرآة الخیال*، چاپ محمد مالک الکتاب شیرازی، بمبئی ۱۳۲۲؛ عثمان بن محمد متہاج سراج، *طبقات ناصری*، *یہ تاریخ ایران و اسلام*، چاپ عبدالحی حبیبی، نیران ۱۳۶۳ ش]؛ احمد بن محمد نفیس ہروی، *طبقات اکبری*، چاپ بی. دی و محمد ہدایت حسین، کلکتہ ۱۹۲۷-۱۹۳۵؛

Muhammad Habibullah, *The foundation of Muslim rule in India*, Alhahabad 1961, 325, 330, 332, 348-350; Ishraq Husain Qureshi, *The administration of the sultanate of Delhi*, Karachi 1958; [Paramatman Suran, *The provincial government of the Mughals: 1526-1658*, Bombay 1973].

۱. ا. س. بزمی انصاری (د. اسلام) /

حسد، از رذایل اخلاقی، به معنای آرزوی زوال نعمتها و داشته‌های دیگران. اما برخی از مفسران واژه حسد را در اصل به معنی چیزی را بر چیزی ساییدن چندان که خراشیده شود، دانسته‌اند (ع. ثعلبی؛ ابوالفتح رازی، ذیل بقره: ۱۰۹). برخی از فرهنگ‌نویسان، اصل این واژه را از خشدل به معنای گنہ دانسته‌اند؛ همان‌گونه که گنہ پوست تن آدمی را زخم می‌کند و خوش را می‌مکد، حسد نیز با جان و روان حامد چنین می‌کند (ع. ازهری؛ ابن منظور؛ زبیدی، ذیل واژه).

حسد حد افراطی رفتار کسی دانسته شده است که از نیکبختی مردمان رنج می‌برد (ارسطو^۲، ص ۷۱). بر پایه تعریفی، حسد، آرزوی نابودی نعمتهای دیگران و خواستن آن نعمتها فقط برای خود است (جرجانی، ص ۹۲)، لیکن در تعریفی دقیق‌تر، آرزوی زوال نعمتهای دیگران است که چه بسا با تلاش برای نابودی آن همراه باشد (یحیی بن عدی، ص ۱۹؛ راضب اصفهانی، ذیل واژه). با توجه به اینکه دانشمندان علم اخلاق برای حسد مراتبی ذکر کرده‌اند (برای نمونه ع. غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۴؛ فیض کاشانی، ج ۵، ص ۲۳۴؛ نراقی، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵)، به نظر می‌رسد این تعریفها به مراتب حسد اشاره دارند.

را از ستهای خانوادگی رها کند یا به اجرای دقیق حسب بپردازد. [با این حال] وقتی در یکی از بازدیدهایش از ایالت پنجاب، به اطلاع وی رسید که برخی از هندوها در گجرات، زنان مسلمان را به ازدواج خود در آورده‌اند، دستور داد [در صورتی که این هندوان حاضر به پذیرش اسلام نباشند] عقدها را باطل کنند و زنان مسلمان را به خانواده‌هایشان باز گردانند (لاهوری، ج ۱، حصه ۲، ص ۵۷-۵۸). تنها اورنگزیب [حک: ۱۰۶۸-۱۱۱۸] بود که به امور دینی توجه بسیار نشان داد و مؤکداً به اجرای حسب پرداخت و در مجموعه قوانین کیفری خود، مقررات ویژه‌ای برای مجازات متهمان به شرب خمر یا مصرف‌کنندگان مواد مخدر، از قبیل بنگ و تریاک، ملحوظ کرد [بختاورخان، ج ۱، ص ۱۵۷].

او دستور داد تا سرقه [پرنه] را، که فردی تازه مسلمان و صرفی التقاطی مشرب بود و از پوشاندن عورت خود امتناع می‌کرد، به دلیل منافات شدید این عمل با اخلاق عمومی، اعدام کنند (ع. لودی، ص ۱۴۰-۱۴۲). گفته می‌شود که «حکمرانیان مغول هند، هرگز به طور جدی پایبند اصول شریعت اسلام نبوده‌اند... کیفرهایی که آنها برای بعضی از جرائم معمول می‌داشتند عملاً به همان صورتی بود که در قرآن بدان امر شده بود. در موارد دیگر آنان عمدتاً از احکام قرآنی فاصله گرفتند، به این سبب که اولاً به شماری از موارد، دقیقاً در حوزه احکام قرآنی تصریح نشده بود، ثانیاً در بسیاری از موارد دیگر، ضروریات اجتماعی و سیاسی و شرایط موجود، مقتضی رفتاری متفاوت بود» (سارن^۱، ص ۳۵۹)؛ هر چند نمی‌توان به کلی این قول را صادق دانست، دلایل محکمی نیز وجود دارد که بپذیریم جای محتسب دوره سلاطین را مقام دیگری به نام کوتوال گرفت که صاحب منصبی غیر دینی بود و وظایفی بسیار شبیه به وظایف محتسب داشت، با این تفاوت که محتسب با همه خلافها و جرائم سر و کار داشت و کوتوال اصولاً به کارهایی می‌پرداخت که برخلاف شریعت اسلامی صورت می‌گرفت. به عقیده مغولان، از لحاظ اجرایی، آسان‌تر این بود که وظایف محتسب را به کوتوال واگذار کنند؛ اما این امر برای سعادت دینی و اخلاقی مسلمانان هند و حیات سیاسی و فرهنگی آنان، و نهایتاً برای حکومتشان، پیامدهای زیان‌باری داشت.

منابع: [ابن بطوطه، *رحلة ابن بطوطه*، چاپ محمد عبدالمنعم عریان، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن فضل الله عسری، *مسالك الأبطار فی ممالک الأمصار*، سفر ۳، چاپ احمد عبدالقادر شافعی، ابرطی ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ حسوبی محمود امیرحسرو، *خزائن الفتح: مشتمل بر احوال و کوائف عهد سلطان علاء الدین خلجی*، چاپ محمد وحید میرزا،

واژه حسد و مشتقات آن در چهار آیه از قرآن به کار رفته است (سجده بقره: ۱۰۹؛ نساء: ۵۴؛ فتح: ۱۵؛ فلق: ۵): در آیه ۱۰۹ سوره بقره آمده است اهل کتاب (که مفسران منظور از آنان را یهودیان می‌دانند، برای نمونه ← ابوالفتح رازی؛ فخر رازی؛ ذیل آیه) از حسدی که در دل دارند، دوست دارند مؤمنان را به کفر بازگردانند. در آیه ۵۴ سوره نساء نیز سخن از حسادت به میان آمده است. فساد این آیه، بنابر سیاق آیات و تصریح مفسران (برای نمونه ← طبری؛ طوسی؛ ابوالفتح رازی؛ فخر رازی؛ ذیل آیه)، درباره برخی یهودیان همعصر پیامبر است که به شوکت اسلام و فزونی پیروان آن حسد می‌ورزیدند.

برخی آیات نیز بدون آنکه واژه حسد یا مشتقات آن در آنها به کار رفته باشد، مفهوم حسد را می‌رسانند (برای اطلاع از پاره‌ای از این آیات ← غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۲؛ فخر رازی، ذیل بقره: ۱۰۹). برای نمونه، در آیه ۳۲ سوره نساء به مؤمنان فرمان داده شده است تا به آنچه خدا بهره‌شان ساخته راضی باشند و آنچه را خداوند به دیگران داده طلب نکنند. نتیجه این آیه این است که هر کس چنین نباشد، به حسادت درمی‌افتد (فخر رازی، ذیل آیه؛ نیز ← زحلی، ذیل آیه). غمگین شدن از خوشی دیگری و شاد شدن از بدبختی او، که آیه ۱۲۰ سوره آل عمران حاکی از آن است، با مفهوم حسد ملازم دارد (فخر رازی، ذیل بقره: ۱۰۹). حسادت برادران یوسف و نفرت شدید آنان از او، در واکنش به محبت بیش از اندازه یعقوب به وی، و تأکید قرآن بر شیطانی بودن این رفتار نیز از آیه هشتم سوره یوسف دریافت می‌شود (همانجا).

واژه بُغی* در برخی از کاربردهای قرآنی، دارای وجه معنایی حسد است (← دامغانی، ص ۱۶۶؛ تفسیری، ص ۴۸) و به گفته سیوطی (ج ۲، ص ۱۲۱) بُغی در لهجه تمیمی به معنای حسد است. فخر رازی (همانجا) برخی از این کاربردهای قرآنی را ذکر کرده است، لذا به نظر می‌رسد این موارد در شمار آیاتی اند که در آنها از حسد سخن رفته است.

احادیث فراوانی در نکوهش حسد و بیان انگیزه‌ها و نشانه‌های آن وجود دارد. بنا بر احادیث، غیبت، چاهلوسی و ملامت به هنگام مصیبت، از نشانه‌های حسودان است (← مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۵۱). در حدیثی مشهور، تأثیر این خوی ناپسند در تباه ساختن حیات آدمی، به تأثیر آتش بر هیزم مانند شده است (ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۴۰۸؛ ابوداود، ج ۴، ص ۲۷۶). بنابر حدیث نبوی، حسد از خویهای ناپسندی است که هیچ کس از آن در امان نیست (ماوردی، ص ۲۶۶) و در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام (← کلینی، ج ۸، ص ۱۰۸) حسد یکی از سه امری است که هیچ پیامبر و افراد فروتر از او از آن در امان نیستند، اما مؤمن هیچگاه رفتار ناشی از حسد ندارد.

در حدیثی دیگر، حسد نخستین گناه است که در آسمانها «بلیس» و در زمین قابیل (← هابیل و قابیل*) مرتکب آن گردیدند (ماوردی، ص ۲۶۱).

شاید به همین سبب، طبق حدیث رفع یکی از الطاف خدا در حق مؤمنان برداشته شدن حسد است. در شرح این حدیث، به‌ویژه با توجه به نکوهش شدید حسد، گفته‌اند این عبارت، ناظر به حسد در مرتبه قلب است که اگر بروز خارجی نیابد نکوهش و کیفر ندارد (برای تفصیل بیشتر ← حدیث رفع*). مفهوم غیبه (منافسه) نیز با حسد در ارتباط است (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۲-۲۰۳)، ولی تفاوت آنها در این است که آدمی در غیبه آرزوی زوال نعمت دیگران را ندارد، بلکه فقط می‌خواهد آن نعمت را به او هم بدهد (نراقی، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳). غیبه، به عکس حسد، صفتی پسندیده است (← ماوردی، ص ۲۶۲)، به‌ویژه آنکه در روایتی، به صراحت غیبه از صفات مؤمن و حسد از خصصتهای منافق دانسته شده است (راغب اصفهانی، همانجا؛ مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۵۰). غزالی تصریح کرده است که این دو مفهوم گاه به جای هم به کار می‌روند (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۲) و نمونه‌ای از آنها را در یکی از احادیث ذکر کرده است (← ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۲۷؛ نیز ← فخر رازی، همانجا).

غزالی (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۴-۲۰۶) انگیزه‌های حسد را هفت چیز برشمرده است: دشمنی و کینه‌توزی، به خود نازیدن، غرور و تکبر، اظهار شگفتی از داشته‌های دیگران، ترس از دست دادن داشته‌های خود، عشق به ریاست و شهرت، و خبث نفس (نیز ← مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۴۰؛ نراقی، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۸؛ امام خمینی، ص ۱۰۷). او به نکته دیگری نیز توجه داده است: حسد اساساً ریشه در قلب دارد و بنابراین صفت قلب است. این صفت قلبی گاه، در زبان یا رفتار بروز می‌کند که در این صورت انسان مرتکب گناه (مظلمه) شده است و باید از کار خود حلیت بطلید (بجای الاستحلال منها)؛ اما گاه حسد در همان مرحله قلب می‌ماند، در این صورت انسان فقط مرتکب گناهی بین خود و خدا شده است. این در حالی است که اگر این حسدورزی قلبی را به راستی ناروا بدانند و خود را در دل نکوهش کند، وظیفه مقابله با حسد را نیز بجا آورده است و دور می‌نماید که توان آدمی بیش از این مقدار باشد، مگر آنکه خود را در محبت الهی فروافکند تا از التفات به هر چه جز اوست رها شود.

دانشمندان علم اخلاق، به پیروی از غزالی (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۱۲)، برای درمان بیماری حسد دو روش علمی و عملی ذکر کرده‌اند (← فیض کاشانی، ج ۵، ص ۳۴۲-۳۴۸؛ نراقی، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۵). ابن عربی (سفر ۲، ص ۳۴۴) حسد

شیری، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۴؛ وهبه مصطفی زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ عبدالرحمان ابن ابی بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ نخست قم ۱۳۶۳؛ طبری، جامع، طوسی؛ محمدرضا محمد غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ همد، کیمیای سعادت، چاپ حسین خلیوچم، تیران ۱۳۶۴؛ محمد بن عمر خروازی، التفسیر الکبیر، اور، مفاتیح الغیب، بیروت ۱۴۰۰/۱۴۲۱؛ محمد بن شله مرتضی فیض کاشانی، المحجة البیضاء فی تہذیب الاحیاء، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ کلینی؛ صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، تهران ۱۳۶۷-۱۳۷۸؛ علی بن محمد مالودی، ادب الدنیا والدین، چاپ مصطفی سقا، قاهره ۱۴۰۷/۱۹۸۶، چاپ نخست بیروت [بی.تا]؛ مجلسی، احمد بن محمد میدان، مجمع الامثال، مشهد ۱۳۶۶؛ محمد مهدی بن ابی ذر نراقی، جامع السماعات، چاپ محمد کلاتر، نجف ۱۹۶۷/۱۳۸۷، چاپ نخست بیروت [بی.تا]؛ یحیی بن عدی، تہذیب الاخلاق، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد دامادی، تهران ۱۳۶۵.

/ هادی پژدی ثانی /

حسرت موهانی، شهرت سیدفضل الحسن، رهبر سیاسی، نویسنده و شاعر شبه قاره. تخلص وی حسرت بود. او در ۱۲۹۸ / ۱۸۸۱ در روستای موهان^۱، در اوده^۲، واقع در ایالت اوتارپرادش^۳ متولد شد (عارف هسوی، ص ۳). درباره تاریخ تولد او اختلاف نظر وجود دارد (سه لاری، ص ۶۹-۷۱؛ قادری^۴، ص ۵۲۸-۵۳۴). سلسله نسب حسرت را به امام اول شیعیان رسانده اند (سه قادری، ص ۵۲۵-۵۲۷؛ لاری، ص ۶۸-۶۹). جدش، سید محمود نیشابوری، در ۶۱۱ از نیشابور به هند مهاجرت کرد و، در موهان اقامت گزید (لاری، ص ۱۶۷ حقی^۵، ص ۵).

پدر حسرت، سید ازهر حسن، زمین دار بود و شش فرزند داشت. او آموزش مقدماتی را نزد مادرش، شهریانو بیگم، و مادر مادرش - که هر دو به زبان و ادبیات فارسی و اردو و شعرگویی مسلط بودند - فراگرفت. وی در مدرسه، علاوه بر علوم اسلامی، سکندرنامه و اخلاق محسنی را نیز آموخت (حقی، ص ۸؛ قادری، ص ۲۳-۲۴). او در ۱۸۹۴/۱۳۱۲ برای ادامه تحصیل در مقطع دبیرستان، موهان را ترک کرد و به هسوه^۶ رفت و فن شعرگویی و زبان و ادبیات فارسی و عربی را یاد گرفت (لاری، ص ۷۷-۷۸؛ رابحه بیگم، ص ۹۳-۹۴؛ قادری، ص ۳۹-۴۰، ۴۴). وی در ۱۸۹۹/۱۳۱۷ برای ادامه تحصیل به دانشگاه علیگره رفت و از استادان بزرگ آنجا بهره برد و در ۱۹۰۳/۱۳۲۱ مدرک کارشناسی گرفت (حقی، ص ۱۴).

را حویلی جلی و ذاتی می داند که تا بود شدن آن امکان ندارد (نیز - گوهرین، ج ۴، ص ۲۱۳). به نظر می رسد روایتی از امام صادق علیه السلام، که در آن حسد معتزج با خون و گوشت آدمی معرفی شده است (سه مجلسی، ج ۷۰، ص ۲۵۳)، به جلی و ذاتی بودن این خوی اشاره دارد.

بنابر دیدگاهی عرفانی، آدمی به هنگام گذر از سرآمده های ده گانه حساب در روز قیامت، در سرآمده هشتم از حسد بازخواست می شود و چون حسادت نکرده باشد، به سوی سرآمده نهم می رود و به عرش الهی نزدیک تر می شود (سه ابن عربی، سفر ۴، ص ۴۳۹-۴۴۰).

در باره ای از منتهای فارسی و عربی، آموزه هایی درباره حسد یافت می شود، مانند «اگر حسود نباشد، جهان گلستان است»، «حسود هرگز نیاسود» (دهخدا، ج ۱، ص ۲۰۶، ج ۲، ص ۶۹۶)، «الحسود لا یسود» (میدانی، ج ۱، ص ۲۴۱) و «الاحسان فی القیید مکنته لیسود» (نیکی به پندگان مایه خورای حسود است؛ سه همانجا).

موضوع چشم زخم* با حسد پیوند تنگاتنگ دارد. در برخی روایات به این ارتباط اشاره شده (برای نمونه سه مجلسی، همانجا) و مفسران، آیه پنج سوره فلق را، که در آن از حسادت حسودان یاد شده است، در این باره می دانند (برای نمونه سه طبری؛ طوسی؛ فخر رازی، ذیل آیه).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، چاپ عثمان یحیی، قاهره، سفر ۲، ۱۴۰۵/۱۹۸۵، سفر ۴، ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمد فزاد عبداللّی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ نخست [بیروت، بی.تا]؛ ابن منظور؛ ابوالفتح وازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمد جعفر یاسقی و محمد مهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۶؛ سلمان بن اشعث ابودلوود، سنن ابی داود، چاپ محمد مجیب الدین عبدالحمید، [قاهره، بی.تا]، چاپ نخست [بیروت، بی.تا]؛ ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران ۱۳۷۸؛ محمد بن احمد ازهری، تہذیب اللغة، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزبای، قاهره [بی.تا]؛ امام خمینی، شرح جعل حدیث (اربعین حدیث)، [تهران] ۱۳۷۳؛ حبیب بن ابراهیم تغلیسی، وجوه قرآن، چاپ مهدی محقق، تهران ۱۳۵۹؛ احمد بن محمد تعلی، الکشف و البیان، المعروف تفسیر الثعلبی، چاپ علی عاشور، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ علی بن محمد جرچانی، کتاب التعلیقات، چاپ گوستاو فلوکل، لاپریک ۱۸۲۵، چاپ نخست بیروت ۱۹۷۸؛ حسین بن محمد دامغانی، الرجوه و النظائر فی القرآن، چاپ اکبر بهروز، تبریز ۱۳۶۶؛ علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، تیران ۱۳۶۳؛ حسین بن محمد راضی اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سید کیلانی، بیروت [بی.تا]؛ محمد بن محمد ربیع، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ علی

قادری، ص ۸۳-۸۴).
 پس از فارغ التحصیلی،
 ارتباط او با برخی از
 هم‌کلاسیهایش، مانند
 مولانا شوکت علی
 جوهر، در قالب
 فعالیت سیاسی ادامه
 یافت (لاری، ص ۷۴-
 ۷۵، عارف هسوی،
 ص ۳-۴؛ عبدالشکور،
 ص ۱۲؛ دربارهٔ دوران



حسرت موهانی

تحصیل حسرت در علیگره به قادری، ص ۷۰-۱۵۰).

حسرت در ۱۹۰۳/۱۳۲۱ به روزنامه‌نگاری پرداخت و
 ماهنامه‌ای ادبی، فرهنگی، سیاسی، به نام اردوی معلّی، نشر
 کرد. اردوی معلّی، با گرایش اسلامی، به طور پراکنده در طول
 سه دهه در علیگره منتشر شد. این جریده خواهان
 همکاری مشترک هندوها و مسلمانان برای اخراج استعمارگران
 و حفظ منافع مسلمانان بود (رابینسون^۱، ص ۱۴۲). مقالات
 سیاسی و ادبی اردوی معلّی با سیاستهای دانشگاه علیگره،
 که بیشتر به بریتانیا گرایش داشت، در تضاد بود و انگلیسیها
 بارها این نشریه را توقیف کردند. در مقابل، حسرت نشریات
 دیگری، مانند تذکره الشعرا یا مستقل، منتشر نمود (لاری،
 ص ۸۲، ۸۸، ۹۲؛ حنفی، ص ۲۲-۲۳؛ قادری، ص ۱۵۰، ۱۶۷؛
 نیز به ادامهٔ مقاله).

در ۱۹۰۴/۱۳۲۲، حسرت برخلاف سیاست علیگره، عضو
 حزب کنگره شد و از سیاستهای آن حمایت کرد. او تحت تأثیر
 افکار سیاسی بال گنگادر تلک^۲، رهبر هندو مذهب تندرو این
 حزب، قرار گرفت (قادری، ص ۱۷۲، ۱۹۱-۱۹۲). تندیهای
 بال گنگادر تلک، حزب کنگره را به دو دسته اعتدال‌گرا
 و تندرو تقسیم کرده بود. در ۱۹۰۷/۱۳۲۵، اختلافات این دو
 دسته به جایی رسید که بال گنگادر تلک و حسرت حزب کنگره
 را ترک گفتند (لاری، ص ۸۴-۸۶؛ عارف هسوی، ص ۱۸؛ حنفی،
 ص ۲۷-۲۸).

در ۱۹۰۸/۱۳۲۶، حسرت در اردوی معلّی مقاله انتقادی
 «سیاست آموزش انگلیسی در مصر»^۳ را نشر ساخت که
 بر اثر آن یک سال زندانی شد. او خاطرات زندان خود را ابتدا در
 اردوی معلّی و سپس مجزا منتشر کرد (لاری، ص ۸۶-۸۸؛
 ندوی، ص ۱۱۲؛ حنفی، ص ۲۸).

در ۱۹۱۰/۱۳۲۸، حسرت به همراه محمدعلی جوهر^۴،
 شوکت علی جوهر^۵، مولانا ابوالکلام آزاد^۶ و ظفر علی خان،
 حزب احرار (تحریک احرار) را تأسیس کرد که به سبب تلاش
 وی در تأسیس این حزب، به او لقب سیدالاحرار دادند (لاری،
 ص ۹۶، ۹۹؛ ندوی، ص ۱۱۴؛ حنفی، ص ۴۲).

در ۱۹۱۶/۱۳۳۵، با تلاش حسرت موهانی، مولانا
 مظفر الحق و محمدعلی جناح^۷، بین جامعهٔ مسلمانان سراسر
 هند* (مسلم لیگ) و حزب کنگره ائتلافی امضا شد تا هر دو
 حزب برای آزادی کامل هند از استعمار انگلیس تلاش کنند. در
 همان سال بار دیگر، انگلیسیها حسرت را بازداشت کردند و او
 دو سال در زندان به سر برد (برای آگاهی دربارهٔ این دوره از
 زندگی حسرت به قادری، ص ۲۴۲-۲۴۸؛ لاری، ص ۱۰۰-۱۰۲).

حسرت در جنبش عدم همکاری^۸ برضد استعمار انگلستان
 و تحریم کالاهای انگلیسی، در اواخر دههٔ ۱۹۱۰/۱۳۳۰ در
 شبه قاره، نقش داشت و در این باره مقالات متعددی در اردوی
 معلّی منتشر ساخت. او در ۱۹۱۹/۱۳۳۸ در کمیته‌ای که به
 همین منظور در جنبش خلافت^۹ شکل گرفت، فعالیت کرد
 (رابینسون، ص ۳۰۱؛ لاری، ص ۹۲-۹۳؛ ندوی، ص ۱۱۲-۱۱۳).

گسترش فعالیت سران مسلمان موجب شد تا انگلیسیها
 رهبران جنبش خلافت، از جمله حسرت موهانی، محمدعلی
 جوهر و مولانا شوکت علی جوهر، را در ۱۳۰۰ ش/۱۹۲۲
 زندانی کنند. در این دوره، گاندی رهبری جنبش عدم همکاری و
 تحریم کالاهای خارجی را برعهده گرفت، اما با تصمیم اجلاس
 حزب کنگره در ۲۳ بهمن ۱۳۰۰/۱۲ فوریهٔ ۱۹۲۲، مبنی بر لغو
 استفاده از راهبرد عدم همکاری در مبارزه با انگلیسیها و
 همچنین انقاي ائتلاف بین جامعهٔ مسلمانان سراسر هند و حزب
 کنگره (قادری، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ ندوی، ص ۱۱۶)، حسرت
 سرخورده شد و پس از آزادی از زندان در ۱۳۰۳ ش/۱۹۲۴، به
 همکاری خود با حزب کنگره پایان داد (لاری، ص ۱۰۸؛
 عبدالشکور، ص ۲۲-۲۳).

در ۱۳۰۴ ش/۱۹۲۵، نخستین همایش کمونیست سراسر
 هند در کانپور برگزار شد. حسرت، در مقام ریاست اجلاس
 افتتاحیهٔ این همایش، از افکار لنین و نظام سوسیالیستی و
 مارکسیستی حمایت کرد و ویژگیهای نظام کمونیستی را با
 جامعهٔ هند انطباق‌پذیر دانست. پس از این، او خود را کمونیست
 مسلمان معرفی کرد و در حمایت از کمونیسم و سوسیالیسم
 چندین مقاله منتشر کرد (قادری، ص ۳۴۵-۳۵۰؛ عبدالوحیدحان،
 ص ۱۹۶-۱۹۸؛ حنفی، ص ۶۶-۶۷).

1. Robuson

2. Bal Gangadhar Tilak

3. "English education policy in Egypt"

4. Non Cooperation Movement

به صورت ضمیمه اردوی معلنی به چاپ می‌رسید؛ و روزنامه همدم که حسرت سرپرست و مدیرمسئول آن بود (قادری، ص ۴۲۵-۴۲۹، ۴۳۳-۴۳۴؛ لاری، ص ۱۴۲-۱۴۵، ۴۵۳-۴۵۴؛ حنفی، ص ۸۹-۹۲).

منابع: حسرت موهانی، کلیات حسرت موهانی، چاپ جمال میان فرنگی محل، لاهور ۱۹۶۴؛ ربیعہ بیگم، «حسرت کی خانگی زندگی»، مجله اردو ادب، ویژه‌نامه حسرت (اکتبر - دسامبر ۱۹۵۱)، عارف مسوی، حالات حسرت، دہلی ۱۳۲۷؛ عبدالشکور، حسرت موهانی: نقد و نظر، لکھنؤ ۱۹۵۳؛ عبدالوحید خان، مسلمانوں کا ایثار اور جنگ آزادی، لکھنؤ ۱۹۳۸؛ احسن لاری، حسرت موهانی: حیات اور کارنامی، لاهور ۱۹۹۹؛ سلطان ندوی، «حسرت کی سیاسی زندگی»، مجله نگار، ویژه‌نامه حسرت (ژانویه - فوریه ۱۹۵۲)

Muzaffar Hanafi, *Hasrat Mohani*, tr. Khadija Azeem, New Delhi 2004; Khaliid Hasan Qadri, "Hasrat Mohani: a study of his life and poetry", doctoral thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, Aug. 1971; Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims: the politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, Oxford 1993.

/شکلی اسلام پیگ /

حَسْكَانِي، ابوالقاسم عبيدالله بن عبدالله بن احمد حذاء، مفر و محدث حنفی قرن پنجم، نسب وی به فاتح نیشابور، عبدالله بن عامر بن گزیز، می‌رسد (به فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۶۴؛ ذهبی، ج ۱۰، ص ۴۶۲)، اما از اجداد حسکانی، ظاهراً فقط از نام جد وی، ابونصر احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن حکان حذاء حنفی، یاد شده است (به فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۹۹). سمعانی (ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳) سلسله نسب کامل ابونصر را تا عبدالله بن عامر ذکر کرده است.

به نوشته عبدالغافر فارسی (همانجا)، جد حسکانی در حدود ۳۲۰ به دنیا آمد. وی از مشایخ حدیثی نیشابور، متقدم بر ابوالعباس محمد بن یعقوب اصم (متوفی ۳۲۶)، حدیث شنید و آناری نیز تألیف کرد که در نخستین سفر حجش در ۳۶۵، راهزنان آن را از بین بردند و او از آن پس تنها به روایت از اصم اکتفا کرد. وی در ۳۸۳ نیز به حج رفت که در این سفر فرزندش عبدالله و نوه‌اش عبيدالله نیز او را همراهی می‌کردند (به ذهبی، ج ۹، ص ۷۴۷). از مشایخ ابونصر این اشخاص بودند: ابواسحاق بزاری؛ ابوعمرین مَطَر؛ ابوالحسن بن بندار هیرمی؛ ابوالحسن احمد بن عبدالرحیم سراج (فارسی، همانجا) و

در ۱۳۱۴ ش / ۱۹۲۵، حسرت موهانی با همکاری شیخ مشیر حسین قدوائی، مولانا آزاد سبجانی، سید ذاکر علی و سید حسن ریاض، حزب آزاد^۱ را تشکیل داد که دو هدف اصلی داشت: آزادی کامل هند، و اتحاد کامل مسلمانان و هندوها. این حزب پس از مدت کوتاهی منحل شد (لاری، ص ۱۱۹؛ عبدالشکور، ص ۲۷-۲۸). پس از تشکیل «جنبش ترقی‌پسند» در ۱۳۱۴ ش / ۱۹۲۵، که متشکل از نویسندگان و فعالانی با گرایش چپ بود، حسرت به آن پیوست و رئیس شاخه آن در کانپور شد (لاری، ص ۱۲۱-۱۲۳؛ عبدالشکور، ص ۲۵؛ پانویس؛ برای مطالعه درباره جنبش ترقی‌پسند به چپ / چپ‌گرایی*، بخش ۸: در شبه‌قاره). حسرت در ۱۳۱۵ ش / ۱۹۳۶، در دوره محمدعلی جناح، عضو رسمی مسلم لیگ شد و در انتخابات مجلس از اوتارپرادش به نمایندگی این حزب انتخاب گردید. در ۱۳۱۶ ش / ۱۹۳۷ نیز مسئولیت شاخه اجرایی ایالتی حزب را برعهده گرفت (لاری، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ حسرت موهانی، مقدمه جمال میان فرنگی محل، ص ۲۷-۲۸).

پس از تجزیه شبه قاره و استقلال پاکستان در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷، حسرت موهانی در هند باقی ماند و به دفاع از حقوق مسلمانان هند پرداخت (حسرت موهانی، همان مقدمه، ص ۳۰-۳۲؛ لاری، ص ۱۲۶-۱۲۸). وی در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۳۰ / ۱۳ مه ۱۹۵۱ در فرنگی محل درگذشت (قادری، ص ۴۱۴؛ لاری، ص ۱۳۲).

از حسرت آثار ادبی و فرهنگی متعددی به جای مانده است. او در احیای غزل کلاسیک نقش بسیاری داشت. وی شعر نو هم می‌سرود اما سرودن غزل جدید اردو، با مضامین بکر از جمله عشق، عرفان، تصوف و سیاست، از مهم‌ترین ویژگی‌های کارهای ادبی اوست. واژه و ترکیب‌های فارسی در شعر او به وفور مشاهده می‌شود (حنفی، ص ۸۶-۸۷؛ نیز به قادری، ص ۴۳۳-۵۲۴).

برخی آثار حسرت عبارت‌اند از: کلیات حسرت موهانی، مشتمل بر سیزده دیوان شعر؛ شرح دیوان غالب دهلوی؛ مشاهدات زنان؛ نکات سخن، دو نقد شعر؛ ارباب سخن، تذکره‌ای در شرح حال ۱۰۸ شاعر اردو زبان؛ انتخاب سخن، تذکره‌ای در شرح حال دوپست شاعر شبه‌قاره؛ خطبات، مشتمل بر سخنرانی‌های حسرت؛ مکاتیب، مشتمل بر نامه‌های او؛ بیاض، مشتمل بر یادداشت‌های روزانه وی. علاوه بر اردوی معلنی، حسرت نشریه‌های دیگری هم منتشر ساخت، از جمله فصلنامه تذکره‌الشعراء، که در اواسط ۱۳۳۲ / ژوئیه ۱۹۱۴ انتشار آن آغاز شد و پس از هفت شماره توقیف گردید؛ نشریه مستقل، که در آغاز (در ۱۳۳۶) به صورت روزنامه در کانپور و سرانجام

اسماعیل بن نجید، که از صوفیان مشهور خراسان بود (سده دهمی، ج ۹، ص ۳۸۶). وی در ربیع الآخر ۴۲۳ درگذشت (فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۹۹-۱۰۰).

پدر حسکانی، ابو محمد عبدالله، در ۳۶۳ به دنیا آمد (همو، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۷۰). عبدالغافر فارسی (۱۳۸۴ ش، ص ۲۰۰) از مجلس تذکیر و وعظ او در مسجد تربعه نیشابور در صبحهای یکشنبه یاد کرده است. وی تاجر بود و گاهی نیز به حکومت برخی مناطق خراسان منصوب می‌شد. وی در سفر حج ۳۸۳ که همراه پدرش بود، از مشایخ ری و بغداد، به واسطه ابوحازم عَبدوی، حدیث شنید. فرزندش، ابوالقاسم، این احادیث را در مجموعه‌ای گردآورده است (همانجا). به نوشته فارسی (۱۳۶۲ ش، ص ۴۲۸)، علاوه بر ابوالقاسم، قاضی القضاات ابوسعید محمد بن احمد بن محمد بن صاعد نیز از ابومحمد عبدالله حدیث نقل کرده است.

از تاریخ تولد ابوالقاسم حسکانی اطلاعی نیست، اما با توجه به اینکه از حاکم نیشابوری در ۳۸۲ روایت کرده است (سده حسکانی، ج ۲، ص ۳۷۶)، می‌توان ولادت او را حدود ۳۷۰ دانست. وی از جمله علمای حنفی نیشابور بود، با این حال توجه فراوانی به سماع و نقل حدیث داشت و به این ویژگی در میان خاندان خود مشهور بود (سده فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۴۶۴). نیز سده دهمی، ج ۱۰، ص ۴۶۲). وی از محدثان بزرگ خراسان و عراق حدیث شنید و نزد قاضی ابوعلاء صاعد بن محمد، فقه حنفی آموخت (سده فارسی، ۱۳۶۲ ش، همانجا). برخی از مشایخ حدیثی او عبارت بودند از: ابوالحسن علی بن احمد بن حسن وصی (همانجا)؛ ابوعبدالله محمد بن عبدالله، مشهور به حاکم نیشابوری (حسکانی، ج ۲، ص ۵۹، ۷۴)؛ ابوعبدالله محمد بن عبدالله شیرازی، مشهور به ابن باکویه (همان، ج ۱، ص ۴۶؛ فارسی، ۱۳۶۲ ش، همانجا)؛ ابوالقاسم عبدالرحمان بن احمد مقرئ (متوفی ۴۱۷؛ حسکانی، ج ۱، ص ۲۱)؛ ابوعثمان سعید بن محمد حیرری (همان، ج ۱، ص ۴۲، ۲۲۸، ج ۲، ص ۲۲)؛ پدرش عبدالله بن احمد (همان، ج ۲، ص ۱۰، ۱۳) و کسان دیگری که احتمالاً فهرست کامل آنها را در مشیعه خود ذکر کرده است. عبدالغافر فارسی (۱۳۶۲ ش، ص ۱۰۷) و به نقل از او دهمی (ج ۱۰، ص ۴۶۲) گفته‌اند که حسکانی بیش از همه از ابوبکر احمد بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حارث اصفهانی، عالم اصفهانی نامور در ادبیات عرب و ساکن نیشابور (برای شرح حال وی سده فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ دهمی، ج ۹، ص ۴۷۲)، بهره علمی برده و حدیث نقل کرده است (برای نمونه سده حسکانی، ج ۲، ص ۱۰۶).

از جمله کسانی که از حسکانی حدیث نقل کرده‌اند، ابوالحسن عبدالغافر بن اسماعیل فارسی بوده است (سده ۱۳۶۲ ش، ص ۴۶۴). حسکانی چندی نیز مستملی ابوبکر محمد بن اسحاق بن مَحْمَد، واعظ کرامی (متوفی ۴۲۱) در شَطْر الوادی، محلی نزدیک هرات، بود (فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۴-۱۳). درباره موانع زندگی حسکانی اطلاع چندانی در منابع نیامده است. بر اساس گفته خود حسکانی (ج ۱، ص ۶۱، ۱۴۹، ج ۲، ص ۴۰۶)، می‌دانیم که در بغداد از ابومحمد حسن بن علی بن محمد جوهری تفسیر حسین بن حکم حیرری را شنیده است (نیز سده رحمتی، ص ۸۵-۸۶). همچنین حسکانی از ابومحمد عبدالله بن یحیی بن عبدالجبار سُکُری ساکن در بغداد (سده ج ۲، ص ۳۳)، ابوالحسن محمد بن احمد بن رزق‌الله بغدادی (ج ۲، ص ۲)، ابوالقاسم علی بن حسن داوودی ساکن در هرات (ج ۲، ص ۱۲۴)، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن خلف بخاری (ج ۱، ص ۳۲۸)، بدون اشاره به محل اقامت وی، به طریق کتابت، حدیث نقل کرده است. بیهقی (ص ۳۲۳)، نوشته است که حسکانی از نیشابور نقل مکان کرد و در روستای فریومند اقامت گزید.

عبدالغافر فارسی (۱۳۶۲ ش، ص ۸۵، ۴۰۴، ۷۲۲) از سه تن از فرزندان حسکانی به نامهای ابوعلی محمد، ابوسعید صاعد و ابوالفضل وَهَب‌الله یاد کرده که مشهورترین آنها ابوالفضل وَهَب‌الله است. وی در ۴۵۰ به دنیا آمد و به نوشته عبدالغافر فارسی (۱۳۶۲ ش، ص ۷۲۲)، در خانقاهی اقامت داشت و محدثان برای سماع آثار پدرش نزد او می‌رفتند (نیز سده حسکانی، ج ۱، ص ۱۸). او علاوه بر پدرش، از احمد بن محمد بن حسین ضیذلانی، اسحاق بن عبدالرحمان صابونی و ابوصالح احمد بن عبدالملک مؤذن نیز نقل حدیث کرده است. وی در ۷ شوال ۵۲۴ درگذشت (سمعی، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳). حسکانی دختری نیز داشت که او را به همسری ابوحامد احمد بن علی بن محمد بن عبدوس بن حذافه درآورد (سده فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۲۶۵؛ برای دیگر افراد مشهور خاندان حسکانی سده بولیت^۱، ص ۲۲۷-۲۳۳).

مهم‌ترین کتاب موجود حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل است. حسکانی در این اثر، آیات نازل شده در حق اهل بیت پیامبر اکرم را با بهره‌گیری از متون فراوان و برخی آثار مشابه در تدوین آیات نازل شده در حق اهل بیت، گردآوری کرده است. حسکانی در آغاز کتاب (ج ۱، ص ۱۹-۲۰)، انگیزه تألیف اثر خود را ناظر به نزاع میان بزرگ‌گرایان نیشابور با تعقیب علویان

احمد بن جعفر بن بطاطم طحیری (متوفی ۴۲۹)، تألیف کرده است. حکائی در این رساله، ضمن نقل احادیثی در فضیلت ماه رجب و برخی اعمال شایسته این ماه، دعای افتتاح (یا ام داوود) را به نقل از ابوطاهر محمد بن احمد جویری / خوری از ابویعلی حمز بن محمد علوی به سند متصل او از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (حکائی، ج ۲، ص ۵۰۴-۵۱۱). در میان زبده نیز دعای ام داوود به روایت حکائی از مشایخش شناخته شده بوده است (سجده شکاری، قسم ۳، ج ۲، ص ۶۶۳-۶۶۵، ۱۰۳۲). محمدباقر محمودی متن این رساله کوتاه را، براساس تنها نسخه شناخته شده و کهن آن در یک مجموعه منحصر به فرد، تصحیح کرده (برای وصفی از این نسخه به الصحیفه السجادیة، مقدمه شانده چی، ص ۲۸-۴۱) و در پایان جلد دوم شواهد التنزیل و بار دیگر در مجموعه میراث حدیث شیعه (دفتر ۱۱، قم، ۱۳۸۲ ش، ص ۵۳) آن را به چاپ رسانده است.

از برخی آثار حکائی، فقط نقل قولهایی در شواهد التنزیل و برخی کتابهای دیگر باقی مانده است. برخی از این گونه آثار حکائی عبارتند از: النخصات، در فضائل امیرالمؤمنین علی علیه السلام، که آن را به روش موضوعی تبویب کرده و در مواردی از کتاب شواهد التنزیل، تفصیل مطلب را به این کتاب ارجاع داده است (حکائی، ج ۲، ص ۱۷، ۳۲۷)؛ الارشاد إلى اثبات نسب الأحفاد (همان، ج ۱، ص ۱۶۶)؛ دعاء الهداة إلى أداء حق الموالاة، در ده جزء (همان، ج ۱، ص ۱۲۵۲) نیز به کولبرگ، ص ۱۵۰-۱۵۱، که در این کتاب احتمالاً حکائی طرق خود را در نقل حدیث مشهور غدیر ذکر کرده و نسخه‌ای از آن در اختیار ابن طاووس بوده است (سجده شکاری، ص ۱۲۱۴-۱۲۱۶، ج ۲، ص ۲۵۱)؛ طیب الفطرة فی حب العشرة (حکائی، ج ۱، ص ۳۴۰، ۴۵۰)؛ نیز به کولبرگ، ص ۳۳۰-۳۳۱)؛ قمع النواصب (حکائی، ج ۲، ص ۳۶، ۱۲۳)؛ اثبات الشقاق لأهل النصب و الشقاق (همان، ج ۱، ص ۵۵۱) و الحاوی لأعلى المرفقات فی سند الروایات (همان، ج ۲، ص ۳۶۱، ذهی (ج ۱۰، ص ۴۶۲) از رساله‌ای تألیف حکائی درباره حدیث رد شمس، به نام تصحیح رد الشمس و ترغیم النواصب الشمس، یاد کرده که خود نسخه‌ای از آن را دیده بوده است. این کتاب در اختیار ابن تیمیه بوده و او نام آن را با مسأله فی تصحیح رد الشمس و ترغیم النواصب الشمس ذکر نموده و بخشهایی از آن را نقل کرده است (سجده شکاری، ج ۸، ص ۱۷۲-۱۷۵، ۱۸۲-۱۸۴، ۱۸۸-۱۹۷). عبدالغافر بن اسماعیل فارسی در کتاب السیاق که تکملة کتاب تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری است - بارها از المشیخة

شهر، بدون اشاره به نام آن دو، در مجلس قاضی ابوعلی صاعد بن محمد (متوفی ۴۳۱) یاد کرده است. فرد کرامی، که احتمالاً ابوبکر محمد بن اسحاق بن محمداذ بوده (سجده شکاری، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۳)، ضمن انکار نزول سورة انسان (هل آتی) در شأن اهل بیت، گفته بود که هیچ آیه‌ای در حق علی علیه السلام و اهل بیت نازل نشده است (سجده شکاری، ج ۱۰، ص ۶۱۴). حکائی در نقض این ادعا، کتاب شواهد التنزیل را تألیف کرد. اهمیت خاص کتاب شواهد التنزیل، علاوه بر قدمت آن، در نقل قولهای مکرر حکائی از آثار مأثور تفسیری متداول عالمان امامیه، زبده و اهل سنت در خراسان است (سجده شکاری، ص ۸۵-۸۶؛ انصاری قمی، ص ۲۵-۲۷). حکائی در بیشتر موارد، طریق خود را در نقل از منابع، به طور کامل ذکر کرده، اما در مواردی، اشاره‌وار از منابع خود یاد نموده است. وی از تفاسیر کهن مأثور امامیه و زبده، از این تفاسیر نقل قول کرده است: تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی به روایت ابوبکر عتیق بن محمد مروزی قزاقی نجا (متوفی ۴۵۷) از ابوالقاسم عبدالرحمان بن محمد بن عبدالرحمان حسینی از فرات بن ابراهیم (برای نمونه به حکائی، ج ۱، ص ۷۸، ۱۵۱، ۱۸۳، ۳۷۱-۳۷۲، ۴۲۰، ج ۲، ص ۴۴۹)؛ برای فهرست کامل این نقل قولها به سجده شکاری، ص ۸۵)؛ تفسیر محمد بن مسعود عیاشی به روایت از ابوالقاسم عبدالرحمان بن محمد حسینی (حسینی؟ حکائی، ج ۲، ص ۴۲۶)؛ نیز به سجده شکاری، ص ۸۵)؛ ما نزل من القرآن فی اهل البيت (نام دیگر آن: تفسیر الحبري) تألیف حسین بن حکم حبري کوفی (متوفی ۲۸۱)، گاه مستقیماً گاه به واسطه تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی یا از تفسیر ابوبکر محمد بن محمد بن حسینی سبیمی و تفاسیر دیگر (سجده شکاری، ص ۸۵-۸۶). همچنین حکائی از ابوالاحمد عبدالعزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی * بصری آزدی (متوفی ۳۳۲)، شیخ امامیه در بصره، مطالب بسیاری نقل کرده که احتمالاً برگرفته از یکی از کتابهای اوست (سجده شکاری، ص ۸۶). عالمان امامیه به کتاب شواهد التنزیل توجه و بارها از آن نقل قول کرده‌اند، از جمله فضل بن حسن طبرسی در مجمع البیان (برای نمونه به سجده شکاری، ج ۳، ص ۳۴۴، ج ۵، ص ۲۳) که این کتاب را به روایت ابوالاحمد مهدی بن نزار فائزی نقل کرده است (سجده شکاری، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵)، ابن شهر آشوب در مناقب آل ابی طالب (برای نمونه به سجده شکاری، ج ۲، ص ۲۸۰، ج ۳، ص ۱۷) و ابن طاووس در الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف (ج ۱، ص ۴۵)؛ نیز به کولبرگ^۱، ص ۳۳۰-۳۳۱).

از آثار حکائی رساله‌ای کوتاه با نام فضائل شهر رجب باقی مانده که آن را به خواش عالم کرامی، ابن محمد حامد بن

حسن مشترک، از قوای باطنی که صور حاصل از حواس ظاهری در آن جمع و به وسیله آن ادراک می‌شوند. ابن‌سینا (۱۳۶۴ ش، ص ۳۲۸، ۱۳۴۲ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۳۵، ۴۱) نخستین بار از این قوه به نحو مستقل یاد کرده و آن را همان فنتاسیا^۱ در زبان یونانی دانسته است.

ارسطو^۲ (دریارة نفس^۳، ۴۲۹ الف ۴) اصطلاح فنتاسیا را برای قوه خیال (سه خیال^۴) به کار برده و گاه، در معنای مجازی و اشتقاقی، آن را نامی عام برای قوای مدرکه دانسته است (سه همان، ترجمه فارسی، ص ۲۰۳، پانویس ۴). وی (دریارة نفس، ۴۲۵ الف) اصطلاح حسن مشترک را فسقط در مورد ادراک محسوسات مشترک (یعنی حرکت و سکون، شکل، بزرگی، عدد و وحدت) به کار برده است. او وجود قوه مستقلی را برای ادراک این امور، در عرض حواس پنج‌گانه ظاهری (سه حسن / حواس^۵)، نفی کرده است. به نظر او، حسن مشترک در میان این حواس جایگاهی ندارد، زیرا آن حواس، محسوسات مختص به خود دارند و در احساس آن محسوسات دچار خطا نمی‌شوند. به نظر ارسطو خطا در مرحله احساس روی نمی‌دهد بلکه خطا در تفکر است (سه همان، ۴۲۷ ب) - در حالی که در محسوسات مشترک خطا ممکن است؛ بنابراین، حسن مشترک همان قوه حاسه است به اعتباری دیگر، چنان‌که حاسه را می‌توان یک‌بار به این اعتبار در نظر گرفت که حواس پنج‌گانه در خدمت آن‌اند و ادراکات گوناگون از آنها به نفس می‌رسد، و یک‌بار به اعتبار غیراختصاصی و با ملاحظه ادراکات چند حسن یا همه حواس. به اعتبار دوم، قوه حاسه را حسن مشترک می‌نامند (سه داودی، ص ۵۸-۵۹).

ادراک محسوسات مشترک، که همواره مقارن با محسوسات مختص است، سبب کامل شدن معرفت به یک شیء می‌شود. مثلاً احساس رنگ شیء توسط بینایی، همیشه همراه احساس بُعد، شکل، حرکت و مدت است. همچنین از طریق این حسن می‌توان به ادراک محسوسات بالعرض دست یافت. مثلاً با دوباره دیدن شیئی که قبلاً آن را دیده و مزه آن را چشیده‌ایم، بدون چشیدن دوباره، مزه آن را می‌توانیم تصور کنیم. علاوه بر این، تفصیل مرکب (یعنی تشخیص و تجزیه ادراکات مرکب از) چند محسوس و ترکیب محسوسات خاصه بین ادراکات یک حسن (مثل ادراک سفیدی و سیاهی و رنگهای دیگر به واسطه بینایی) یا ترکیب محسوسات بین ادراکات چند حسن (مثل ادراک شیرینی و سفیدی)، به حسن مشترک نسبت داده می‌شود و در نهایت از طریق حسن مشترک، که مقارن با حواس است، نفس می‌تواند ادراک حسی خود را وجدان کند؛ یعنی ادراک

حکائی نقل قول کرده است (برای نمونه سه فارسی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳، ۹۶، ۹۹). نام حکائاتی در سلسله روایت المستند القهقی و الحدیثی زیدبن علی نیز آمده است (سه بهلولی یمانی، ص ۴۲؛ حسنی مؤیدی، ج ۱، ص ۴۰۴). حکائاتی (ج ۱، ص ۱۹۴) از این کتاب زیدبن علی با نام الجامع یاد کرده است. وی همچنین ندبه مشهور امام سجاده علیه‌السلام را به نقل از ابوالقاسم علی‌بن محمد مقمری به روایت او از شیخ صدوق نقل نموده است (سه فندبه الامام السجاده علیه‌السلام، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ مجلسی، ج ۱۰۴، ص ۱۲۲).

منابع: ابن‌تیمیه، منهاج السنة النبویه، چاپ محمدرشاد سالم، [ریاض] ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، نجف، ۱۹۵۶؛ ابن‌طلوس، اقبال الاعمال، چاپ جواد قیومی‌اصفهانی، قم ۱۴۱۴-۱۴۱۶ همو، الطرائف فی معرفة ملابص الطوائف، قم ۱۳۹۹؛ حسن انصاری قمی، «تحقیق درباره تفسیری روایی از مؤلفی کزاسی»، نشر دانش، سال ۱۹، ش ۲ (تابستان ۱۳۸۱)؛ جمع‌بین احمد بهلولی یمانی، الاربعون العلویة و شرحه، چاپ عبدالفتاح کیسی، ص ۱۲۳/۱۲۰۲؛ علی‌بن زید بیهقی، کتاب تاریخ بیهقی، چاپ کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد ۱۳۸۸/۱۹۶۸؛ عیدالله‌بن عبدالله حکائی، شراهد التنزیل لقواعد التفضیل، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۳۹۰/۱۴۱۱؛ مجتهدین حسنی مؤیدی، لوامع الانوار فی جوامع العلوم و الآثار و تراجم اولی العلم و الانظار، چاپ محمدعلی عیسی، ص ۱۴۲۲/۱۴۰۱؛ محمدبن احمد ذعبی، تاریخ الاسلام و ولیات المشاهیر و الاعلام، چاپ یشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ محمدکاظم رحمتی، احکام حکائاتی و تفسیر کهن امامیه، کتاب ماه دین، سال ۶، ش ۲-۳ (دی و بهمن ۱۳۸۱)؛ عبدالکریم‌بن محمد سمعانی، التحذیر فی معجم الکبیر، چاپ منیره ناجی سالم، بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ ابراهیم‌بن قاسم شهابی، طبقات الزیدیه الکبری، قسم ۳، بلوغ المراد الی مرقه الاستاد، چاپ عبدالسلام و جیه، عمان ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ طبرسی، علی‌بن حسین (ع)، امام چهارم، الصحیفه السجادیة، چاپ کاظم مدیرشاه‌چی، مشهد ۱۳۷۱ ش، همو، فندبه الامام السجاده علیه‌السلام، بروایة الحسن بن محمد بن ابی‌الحسن الاوی (قرن ۸)، چاپ محمدکاظم، در میراث حدیث شیعه، به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرایی خدیوی، دفتر ۵، قم: مرکز تحقیقات دارالحدیث، ۱۳۷۹ ش؛ عبدالغفار بن اسماعیل فاوسی، الحلقة الاولى من تاریخ نیشابور: المنتخب من السیاق، انتخاب لبراهیم‌بن محمد صریغی، چاپ محمدکاظم محمودی، قم ۱۳۶۲ ش، همو، المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیشابور، چاپ محمدکاظم محمودی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ مجلسی؛ Richard W. Bulliet, *The patricians of Nishapur: a study in medieval Islamic social history*, Cambridge, Mass. 1972; Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tāwūs and his library*, Leiden 1992.

/ محمدکاظم رحمتی /

حاشیه، ش ۱). فخررازی از کسانی است که دلایل ابن سینا را در اثبات حس مشترک نپذیرفته است. به نظر او (۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۴۵) انتساب ادراکات حواس ظاهری به غیر از خود آنها امری خلاف وجدان است. همچنین اثبات قوه‌ای که قادر به ادراکات متعدد باشد خلاف قاعده «الواحد» (از واحد جز واحد صادر نمی‌شود) است. فخررازی بر شواهد تجربی ابن سینا نیز اشکال کرده است. به نظر او (۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳۷) مدور یا مستقیم دادن شیء در حال حرکت به این سبب است که قبل از محو شدن صورت قبلی، صورت دیگری در باصره به جای آن قرار می‌گیرد و جمع این صور سبب تصور دایره یا خط می‌گردد (برای پاسخهای خواجه نصیرالدین طوسی به اشکالات فخر رازی - ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۴۰). ملاحظه‌ای (سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۹) بقای تصویر در باصره را نپذیرفته و بیان فخررازی را مردود دانسته است.

سهروردی (ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۰۸-۲۱۰) نیز با توجه به مبنای تعدد قوای ابن سینا، دلیل وی برای اثبات حس مشترک را ناکافی دانسته است. به نظر وی، همان‌گونه که در حس مشترک ادراکات متکثر می‌توانند به قوه واحد مستسب باشند، نمی‌توان با استناد به تعدد افعال و ادراکات، از تکثر قوا دفاع کرد و حکم وهم را مخالف افعال متخیله دانست.

ملاصدرا (سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۷) حواس باطنی و از جمله حس مشترک را قائم به نفس و مجرد دانسته است که بدن و مغز تنها زمینه حصول ادراکات را در نفس فراهم می‌آورند. وی استدلال نخست ابن سینا را، که مستند به عدم ادراک جزئیات توسط عقل است، ضعیف دانسته و بر مبنای وحدت نفس با همه قوا، نفس را مدبرک در جمیع ادراکات دانسته است که البته در بعضی اقسام ادراک نیازمند ابزارهای ادراکی همچون حواس ظاهری است. به نظر وی (سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰) قوی‌ترین دلیل بر وجود حس مشترک، مشاهده و ادراک صور در خواب یا بیماری است که واقعی در عالم خارج ندارد. البته به عقیده او (سفر ۴، ج ۱، ص ۲۱۴) اثبات تمایز میان حس مشترک و خیال چندان ارزش فلسفی ندارد و با نقی آن مسئله مهمی ایجاد نمی‌شود و تنها مسئله مهم اثبات قوه خیال و تجرد آن است که بسیاری از مسائل فلسفی مبتنی بر آن است.

منابع: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لعطیة الدین رازی، تهران ۱۴۰۳ هجری، الطبیبیات، ج ۲، الفن السادس: النفس، چاپ ایرایم مذکور، جورج قزاقی، و سعید زید، قاهره ۱۳۹۵/۱۹۷۵، چاپ است قم ۱۴۰۴ هجری، النجاة من الفرق فی بحر القلالات، چاپ محمطفی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ ش، ارسطو،

ادراک و احساس احساس (ارسطو، درباره نفس، ۴۲۵ ب - ۴۲۷ الف؛ داودی، ص ۵۹-۶۵). به نظر ارسطو (حاجزاه حیوان^۱، ۶۶۵ الف ۱۲)، قلب مرکز احساسات و در نتیجه مقر حس مشترک است و از این طریق با حواس در ارتباط است (نیز - داودی، ص ۶۳).

کندی و فارابی، همچون ارسطو، حس مشترک را قوه‌ای مستقل ندانسته‌اند. کندی (ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۵) قنطاسیا یا مصوره را قوه‌ای دانسته که واسطه میان حاسه و عاقله است و صورت محسوسات در غیاب ماده آنها در آنجا حاضر است. وی (ج ۱، ص ۲۹۷) این حس را مستقر در مغز دانسته است. به این ترتیب، حس مشترک نزد کندی معنای محصلی ندارد. اما فارابی (ص ۸۸-۸۹، ۹۲) برای قوه حاسه، رئیسی تعیین کرده است که حواس پنج‌گانه خدمتگزاران آن هستند. به نظر او ادراکات حواس پنج‌گانه به مرکزی فرستاده می‌شوند که به نظر او در قلب مستقر است و سپس از آنجا این ادراکات به متخیله فرستاده می‌شوند، زیرا حاسه خود در خدمت متخیله است.

اما نزد ابن سینا (۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۱۴۵) و پیشتر فیلسوفان اسلامی بعد از او، حس مشترک نام خاصی برای یکی از قوای باطنی است و نه اعتبار دیگری برای عملکرد نفس در مرتبه حواس. به نظر ایشان (برای نمونه - سبزواری، ج ۵، ص ۵۶-۵۷) حس مشترک همچون حوضی است که حواس ظاهری همچون نه‌رهایی به آن متصل می‌شوند یا همانند پادشاهی است که حواس پنج‌گانه در حکم جاسوسان او هستند و اخباری را به او انتقال می‌دهند. البته صور حاصله در حس مشترک را قوه‌ای به نام خیال حفظ می‌کند.

دلیل ابن سینا (۱۴۰۴، ج ۲، فن ۶، ص ۱۴۵-۱۴۷) برای وجود حس مشترک، صدور احکام جزئی درباره تمایز میان محسوسات است که نمی‌توان آنها را به حواس (به دلیل کثرتشان) و به عقل (به دلیل کلیت احکام عقلی) نسبت داد. وی همچنین شواهدی تجربی بر وجود حس مشترک ارائه کرده است؛ از جمله مدور پنداشتن امری که با سرعت در مداری می‌چرخد، مانند شعله آتش‌گردان و خطی دیدن شیئی که مستقیم حرکت می‌کند، مانند قطرات باران. همچنین تمثیل صورتهای دروغین در کسی که فاقد برخی از حواس است یا صوری که انسان در حالت خواب یا بیماری می‌بیند از نشانه‌های وجود این قوه است. ابن سینا (۱۳۶۴ ش، ص ۳۲۸) این قوه را جسمانی و مکان آن را در قسمت جلو مغز دانسته است. به نظر سبزواری، جسمانی تلقی نمودن این قوه اثبات معاد جسمانی را دشوار می‌نماید (صدرالدین شیرازی، سفر ۴، ج ۱، ص ۲۰۵،

در باره نفس، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، مهرداد ۱۳۷۸ ش؛ علی مراد داودی، عقل در حکمت، مشاء: از ارسطو تا ابن سینا، تهران ۱۳۴۹ ش؛ هادی بن مهدی سرورادی، شرح المنظومه، چاپ حسن حسن زاده آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۳۲۲؛ یحیی بن حبش سرورادی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانری کورین، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاحذرا)، الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، بیروت ۱۹۸۱؛ محمد بن محمد فارابی، کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، چاپ البیر نصری نادر، بیروت ۱۹۸۲؛ محمد بن عمر فخررازی، شرح عیون الحکمة، چاپ احمد حجازی احمد سقا، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همو، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ محمد معتمد بالله بغدادی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفية، چاپ محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۲/۱۹۵۰-۱۹۵۳؛

Aristoteles, *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, NJ, 1995.

۱. طیبه گرمی /

حُسن، لفظی قرآنی که در فلسفه و عرفان با مفهومی خاص به کار رفته است. حسن در فارسی اغلب نیکویی ترجمه شده (س. محمد بن محمد غزالی، ج ۲، ص ۵۷۵؛ احمد بن محمد غزالی، ص ۱۴؛ سرورادی، ج ۳، ص ۲۶۸) و بدین معنی معادل جمال و زیبایی و مقابلی قبح و زشتی است. گاهی نیز در ترکیباتی چون «حسین خلق» و «حسن خط»، به خوش و خوب برگردانده شده است.

حکما و عرفای مسلمان درباره ماهیت حسن یا جمال (س. جلال و جمال^۱) و تعریف آن بحثهایی کرده‌اند که تا حدودی متأثر از آرای حکمای یونان، به‌خصوص فلوطین (پلوتینوس^۲)، است. فلوطین در *اننادها*^۳ (تاسوعات) رساله‌ای درباره حسن یا زیبایی نوشته و در آن (۱۳۶۶ ش ب، ص ۱۲۴) گفته است که حسن را در چیزهای زیبا نمی‌توان به تناسب یا هماهنگی اجزا تعریف کرد، زیرا چیزهای زیبایی هست که دارای اجزا نیست، بلکه بسیط است. پس، از نظر فلوطین (۱۳۶۶ ش الف، ج ۲، ص ۵، ۹؛ نیز س. پورجوادی، ۱۳۶۴ ش، ص ۷۵-۷۷)، زیبایی یا حسن فقط در اشیای مادی و محسوس (اعم از دیدنیها و شنیدنیها) نیست، بلکه در امور و رای عالم محسوس، یعنی در قوانین و علوم و فضائل اخلاقی، نیز هست. این زیبایی، چه در اجسام و اشیای محسوس و چه در امور معقول، از نظر فلوطین اصل و حقیقت حسن نیست، بلکه پرتو یا شبحی است از یک حقیقت کلی و مطلق که، خود، به تعبیر افلاطون، مثالی (ایده)

حسن است و زیباییهای محسوس و معقول همه جلوه یا تجلیات آن حقیقت‌اند و لذا فلوطین زیباییهای محسوس و معقول را عاریتی می‌داند. از نظر وی حسن اصلی در ذات احدیت است و با آن یکی است. فلوطین این حسن اصلی را هم تعریف نمی‌کند، چون قابل تعریف نیست.

حکما و عرفای مسلمان نیز اغلب از تعریف حسن خودداری کرده‌اند. برخی هم، مانند ابن قیم جوزیه (ص ۲۳۲)، تصریح کرده‌اند که حسن حقیقتاً قابل تعریف نیست و در حروف و کلمات نمی‌گنجد (س. مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۱۹۱)، ولی در این میان ابو حامد غزالی سکه یکی از مفضل‌ترین بحثها را درباره حسن یا نیکویی هم در کتاب اشیاء علوم‌الدین و هم در کتاب کیمیای سعادت پیش کشیده - گروشیده است حسن را تعریف کند. وی ابتدا تأکید کرده است که حسن یا نیکویی فقط در شکل و رنگ، و به‌طور کلی در مبصرات یا امور ظاهری، نیست بلکه در مسموعات و همچنین امور اخلاقی و باطنی نیز هست. تعریفی که وی از حسن یا نیکویی در همه اشیاء و امور عرضه کرده این است که «معنی نیکویی در هر چیزی آن بود که هر کمال که به وی لایق بود حاضر بود و هیچ چیز در نباید [=لازم نباشد]» (ج ۲، ص ۵۷۵). البته، کمال هر چیز خاص آن چیز است و چون کمالات اشیاء مختلف‌اند، پس نیکویی یا حسن در چیزهای مختلف یکسان نیست. مثلاً حسن یا زیبایی اسب با حسن خط فرق دارد، همین‌طور زیبایی امور باطنی و فضائل اخلاقی، از قبیل علم و خردمندی و شجاعت و تقوا. غزالی تأکید می‌کند که زیبایی صورت باطن (خلق نیکو) محبوب‌تر از جمال ظاهر است. از همه محبوب‌تر هم حق تعالی است که خود اصل جمال و بها و کبریاست. درواقع فقط اوست که مستحق دوستی و عشق است، زیرا هیچ مخلوقی از نفس خالی نیست، در حالی که حق تعالی واجد هر کمالی است (همان، ج ۲، ص ۵۷۶-۵۷۷). بنابراین، غزالی اصل و حقیقت حسن یا نیکویی را در ذات باری تعالی می‌داند، و این نظریه‌ای است که قبلاً حکمایی چون فارابی و ابن سینا هم ابراز کرده بودند و پاره‌ای از محققان (مانند ونینک^۴، ص ۲۴) گفته‌اند که اصل این نظریه از حکمای یونان است و در تفکر یهودی (سامی) سابقه نداشته است؛ ولی عرفا (برای نمونه س. احمد بن محمد غزالی، ص ۴۳) معمولاً درباره عقیده خود به جمال یا حسن الهی به این حدیث استناد کرده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (س. ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۳۳؛ کلینی، ج ۶، ص ۲۳۸). عرفا در اینکه اصل حسن یا جمال مطلق در ذات خداوند است اتفاق نظر دارند، اما در مورد نسبت میان حسن مخلوقات

شعرا و نویسندگان اگرچه حسن و جمال را کم و بیش به یک معنی به کار برده‌اند، ولی از قرن هفتم به بعد برخی از ایشان میان آنها تفاوتی قائل شده و آرای متشتتی در بیان ماهیت حسن و جمال اظهار کرده‌اند. سعید فرغانی یکی از نویسندگان صوفی است که در *مشارق‌الدُّراری* (ص ۱۳۱) در تعریف جمال می‌نویسد: «کمالی ظهور است به صفت تناسب و ملائمت» و در تعریف حسن می‌گوید: «نفس تناسب و ملائمت است، نه کمال ظهور» (ص ۱۳۲) و در جای دیگر (*مستقی‌المسارک*، ص ۳۳۸) حقیقت حسن را در تناسب اجزا و اوصاف ذکر می‌کند. الفتی تبریزی در *رشف‌الاحاط فی کشف الالفاظ* (ص ۴۳) در تعریف حسن می‌نویسد: «جمعیت کمالات را گویند در یک ذات و این جمعیت غیر حق را نبوده» و در تعریف جمال می‌گوید: «ظاهر کردن کمالات معشوق است به جهت زیادتی رغبت و طلب عاشق» (نیز - عراقی، ص ۴۱۱). بنابراین تعریف فرغانی، حسن و جمال در اشیای مرکب است و بنابر تعریف الفتی تبریزی، حسن، که مجموعه همه کمالات است، در مخلوقات نیست. اما نورالدین بدخشی در *رسالة اصطلاحات الصوفیه* (ص ۳۳۰) درست خلاف سخن الفتی تبریزی را گفته است. وی ابتدا حسن را عبارت از «تناسب اعضا» انگاشته و افزوده است که گاه جمال مقید را (یعنی جمالی را که در خلق است) حسن می‌نامند. حاج‌قله در *رسالة اللطائف اللذاتی* (ص ۵۲۳) نیز حسن را به تناسب اعضا و جمال را به نیکویی هر عضوی تعریف کرده است. اسیری لاهیجی در شرح گلشن راز (ص ۴۰۱) دقت بیشتری نشان داده، اعتدال و تناسب اجزا را ظهور حسن یا شرط ظهور آن دانسته است نه حقیقت آن.

اختلاف نویسندگان در بیان فرق میان حسن و جمال وقتی بیشتر به چشم می‌آید که به آرای نویسنده عرب زبان، عبدالرحمان بن محمد انصاری قیروانی، معروف به ابن دباغ (متوفی ۶۹۶)، رجوع کنیم. ابن دباغ، که معاصر فرغانی بوده، بر خلاف وی و نویسندگان دیگری که یاد کردیم، لفظ حسن را به منزله اصطلاح اصلی در نظر نگرفته و به جای آن لفظ کمال را به کار برده است. معنای کمال، از نظر ابن دباغ در کتاب *مشارق انوارالقلوب* (ص ۳۹)، حضور جمیع صفات پسندیده یک چیز است که خود بر دو قسم است: ظاهری و باطنی. کمال ظاهری اجتماع محاسن و صفاتی است که لایق اجماع است (تعریفی که یادآور سخن ابو حامد غزالی است). مثلاً کمال صورت ظاهری انسان در تناسب اعضا و اعتدال مزاج و امتزاج سفیدی و سرخی در رنگ آنهاست، و این با صفاتی که اسب لایق آنهاست فرق دارد. کمال باطنی نیز فراهم آمدن صفات معنوی یا

یا جمال مقید و حسن مطلق الهی و نام‌گذاری آنها سخنان گویاگونی اظهار کرده‌اند. احمد غزالی (ص ۱۵) - که همه عالم خلق را صنع خدا (یعنی اثر هنری خدا) دانسته - گفته است: «حسن نشان صنع است» و این نشان از جنب رویی است که آن چیز به جانب صانع خود دارد. روزبهان بقلی (ص ۵، ۳۱) نیز حسن را از صفات الهی دانسته و نوشته است که سر حق را در تجلی^۵ حسن او می‌توان مشاهده کرد و این تجلی به کامل‌ترین وجه در حضرت آدم صورت گرفته و به همین سبب، از نظر روزبهان بقلی (ص ۵) و عرفای دیگر (از جمله دیلمی، ص ۸)، خداوند در قرآن خلقت آدم را «فی احسن تقویم» وصف کرده و پیامبر اکرم نیز فرموده است: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ» (درباره این حدیث - ابن بابویه، ص ۱۵۲-۱۵۳) و حسن از طریق حضرت آدم به فرزندان و ذُرِّه (اختلاف) او منتقل شد (دیلمی، همانجا).

بحث عرفا درباره حسن و جمال معمولاً در ضمن بحث عشق^۶ یا محبت^۷ آمده است، زیرا حسن، به قول روزبهان بقلی (ص ۳۲)، داعیه محبت است و این نکته‌ای است که افلاطون^۱ در *رسالة فدروس*^۱ (ج ۲۳۸ پ-ج) بیان کرده است. احمد غزالی نیز (ص ۱۵) می‌گوید که حق تعالی برای اینکه کمال حسن خود را مشاهده کند، آیینی ساخت و این آیین همانا عشق عاشق بود. از نظر احمد غزالی، حسن و عشق از ذات باری تعالی پدید آمده‌اند، بی‌واسطه. اما حکیم اشراقی، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (ج ۳، ص ۲۶۸)، عشق و حسن را زاده عقل کلی می‌داند و آنها را دو برادر می‌خواند، به دلیل این ارتباط (و به تعبیر سهروردی برادری) حسن و عشق است که در بسیاری از اشعار عاشقانه و عرفانی، شاعران آنها را باهم آورده و مثلاً وقتی در مصرع‌ای از یک بیت از حسن یاد کرده‌اند در مصرع‌ی دیگر از عشق یا محبت سخن گفته‌اند. نمونه این قبیل ابیات، این بیت معروف حافظ (ج ۱، ص ۳۱۲، بیت ۱) است: «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد / عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد». علت دیگر تلازم حسن و عشق در این است که کمال هر دو در انسان تجلی کرده است. تجلی حسن و عشق در انسان، از تجلی حسن و عشق در حق نشئت می‌گیرد که هم در برترین مرتبه حسن است هم در برترین مرتبه عشق؛ یعنی، آدم هم مظهر عشق کامل است و هم مظهر حسن کامل. روزبهان بقلی (ص ۳۵) درباره تفاوت ظهور حسن در انسان و موجودات دیگر می‌نویسد: «حسن انسان خاصیت اتوار تجلی ذاتی دارد و ذکر چیزها حسن از طراوت فعل دارد» (نیز - پورجوادی، ۱۳۵۵ ش، ص ۴۳-۵۰).

فضائل اخلاقی است، مانند حکمت و عفت و شجاعت و عدالت. ابن دباغ سپس همین تقسیم دوگانه را در مورد جمال به کار برده است. وی ابتدا جمال را به مطلق و مقید تقسیم کرده است. جمال مطلق فقط در حق تعالی است و ورای درک انسان است ولی جمال مقید، که خود به کلی و جزئی تقسیم می‌شود، زیبایی یا جمالی است که در عالم سریان دارد. جمالی مقید کلی را ابن دباغ نور قدسی می‌خواند که از حضرت الهیه به سایر موجودات می‌تابد؛ ابتدا به عالم ملکوت و سپس به عالم جبروت (ابن دباغ، مانند ابو حامد غزالی، ملکوت را بالای عالم جبروت می‌داند) و از آنجا به عالم نفوس انسانی و قوای حیوانی و نباتی و سایر اجسام. بنابراین، جمالی مقید کلی در همه موجودات، به قدر استعداد آنها، هست، اما جمالی مقید جزئی نوری است که فقط بر نفس یا جان انسان می‌تابد، آن هم وقتی که ادراک صورتهای زیبا به او دست می‌دهد. همین ادراک صورتهای زیباست که موجب ابتهاجی می‌شود که به آن محبت می‌گویند. ابن جمالی مقید جزئی نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود (دوست مانند تقسیم دوگانه کمال) که یکی ظاهری است و در اجسام است و دیگری باطنی، یعنی عقلی و مجرد، است (همان، ص ۴۴).

علاوه بر حسن و جمال و کمال، لفظ دیگری هم برای زیبایی به کار رفته و آن ملاحه است. ملاحه لطافت خاصی است که علاوه بر حسن یا جمال، ممکن است در یک چیز باشد. فرغانی در مشارق الدراری (ص ۱۳۲) درباره این معنی می‌نویسد: «ملاحه تناسب و ملائمت و لطافتی دقیق [و] پوشیده است که خوش آید، اما از او عبارت نتوان کرد» و همو در منتهی المدارک (ص ۴۱۹) آن را بروز ظاهری سز جمال دانسته است که تنها خواهی آن را درک می‌کنند. محمود شبستری نیز در گلشن راز ملاحه را از جهان بی مثالی می‌داند که زائد بر حسن یا نیکویی است. اسیری لاهیجی، شارح گلشن راز و یکی از پیروان مکتب ابن عربی، در تفسیر این بیت ملاحه را «لمعة [پرتو] نور و وحدت حقیقی» انگاشته است (ص ۴۰۷) که معلوم نیست بایر داشت شبستری از این لفظ یکی باشد. پیش از اسیری لاهیجی، الفتی تبریزی نیز، که احتمالاً تحت تأثیر مکتب ابن عربی بوده، دو تعریف ملاحه گفته است: «بی‌نیستی کمالات الهی را گویند که هیچ‌کس به نهایت آن نرسد» (الفتی تبریزی، ص ۴۴؛ نیزه عراقی، ص ۴۱۱). درباره ملاحه در تصوف عاشقانه ایرانی مثالی آورده و گفته‌اند که این لطافت همچون نمکی است که با طعام می‌آمیزد و دیده نمی‌شود ولی چشیده می‌شود. احمد غزالی (ص ۱۴) در سوانح، جلوه حسن را در معشوق، کرشمه حسن می‌خواند و غنچ و دلال و نار و ملاحه او را کرشمه معشوقی؛ و می‌نویسد: «کرشمه

معشوقی در حسن و کرشمه حسن همچون ملح در دیگ بیاید تا کمال ملاحه به کمال حسن پیوندد». ظاهراً مراد حافظ (ج ۱، ص ۷۸۸، بیت ۴) از «عهد دلبری» در این بیت نیز همان چیری است که احمد غزالی کرشمه معشوقی خوانده است: «ختم شد از ملاحه تو عهد دلبری / غریخ شد از لطافت تو روزگار حسن».

مستابع: ابن بابویه، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [۱۳۵۷ ش]؛ ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، استنبول ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ ابن دباغ، کتاب مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار العیوب، چاپ ه. رست، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹؛ ابن قیم جوزیه، روضة المسحیین و نزلة المشتاقین، چاپ صابر یوسف، قاهره ۱۳۹۳/۱۹۷۲؛ محمد بن یحیی اسیری لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ محمد رضا بزرگ خاکی و هفت کرباسی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ حسین بن احمد الفسی تبریزی، رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، چاپ نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ نورالدین جعفر بدخشی، اصطلاحات الصوفیه، چاپ ایرج افشار، در فرهنگ ایران زمین، ج ۱۶ (۱۳۴۸ ش)؛ نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلاطون، تهران ۱۳۶۴ ش؛ همو، «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی»، جایزادان غرد، سال ۲، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)؛ امین الدین ابوالقاسم حاج‌بله، اللطائف اللسانی، در سفینه تبریز، گردآوری و به خط ابوالمجد محمد بن مسعود تبریزی، تاریخ کتابت: ۷۲۱۰۳ قمری، چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش؛ شمس الدین محمد حافظ، دیوان، چاپ پرویز خانلری، تهران ۱۳۶۲ ش؛ علی بن محمد فیلسی، کتاب عطف الألف المألوف علی اللام الممطوف، چاپ ژ. ک. واده، قاهره ۱۹۶۲؛ روزیهان بقلی، کتاب عیبر الماشقین، چاپ هانری کوربن و محمد معین، تهران ۱۳۶۰ ش؛ یحیی بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، چاپ سید حسین نصر، تهران ۱۳۸۰ ش؛ ابراهیم بن بزرگمهر عراقی، کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم حمدانی متخلص بهراقی، چاپ سید نفیسی، تهران ۱۳۴۸ ش؛ احمد بن محمد غزالی، سوانح، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ محمد بن محمد غزالی، کیمیای سعادت، چاپ حسین خلیوچم، تهران ۱۳۶۴ ش؛ سعید (محمد بن) احمد فرغانی، مشارق الدراری، شرح تأثیه ابن فارض، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ همو، منتهی المدارک و منتهی لب کل کاملی و عارف و سالک، شرح تأثیه ابن فارض، چاپ و سام خطاوی، قم ۱۳۸۶ ش؛ فلوطن، دوره آثار فلوطن، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ همو، ربیایی، ترجمه رضا سید حسینی، در معارف، دوره ۲، ش ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۶ ب)؛ کلینی: جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، کتاب مشنوی معنوی، چاپ رینولد انز نیکسون، تهران: انتشارات مولی، [ب.تا.].

Plato, *The collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane Cooper et al.], Princeton, N. J. 1994; Arnet Jan Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940.

/ نصرالله پورجوادی /

حَسَن (اصطلاح حدیثی) - درایة الحدیث

حسن، الملک الناصر، نوزدهمین سلطان مملوکی مصر، وی، هفتمین فرزند محمد بن منصور قلاوون آلفی صالحی (صفدی، ج ۱۲، ص ۲۶۶؛ ابن حبیب، ۱۴۲۰، ص ۲۳۲)، از مشهورترین سلاطین ممالیک بود که بیش از ۴۳ سال بر مصر و شام فرمان راند (ابن ابی حجلة، ص ۴۷-۴۸).

الملک الناصر حسن، به اختلاف روایات، در فاصله سالهای ۷۳۴ تا ۷۳۷ و بنابر مشهورترین روایات، در ۷۳۵ در قاهره متولد شد (مقریزی، ۱۴۲۲-۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۸۱؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۲۴). در خردسالی مادرش را از دست داد و یکی از بانوان حرم سرای سلطانی وی را تربیت کرد (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۵۹؛ ابن تغری بردی، ۱۳۸۳-۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۳۲).

امیران دربار حسن را که نوجوانی یازده ساله بود (مقریزی، ۱۴۱۸، همانجا؛ قس عینی، ص ۲۱۴؛ چهارده ساله؛ ابن ایاس، ۱۴۲۶، ص ۱۹۱؛ سیزده ساله)، پس از خلع و قتل برادرش، الملک المظفر، در ۱۴ رمضان ۷۲۸ به قدرت رساندند (صفدی، همانجا) و لقب او را ناصرالدینا والدین و پدرالدین و کنیه‌اش را ابوالمعالی و ابوالمحاسن قرار دادند (ابن ابی حجلة، ص ۷۰، ۷۶؛ ابن شاهین، نزهة الاساطین، ص ۱۰۱). او در سه سال نخست فرمانروایی‌اش، به سبب کم‌سالی، در اداره امور مملکت استقلال چندانی نداشت و عملاً چند تن از امیران مملوکی متنفذ، حکومت مصر و شام را در دست داشتند (ابن حبیب، ۱۹۷۶-۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۰۳؛ ابن دقماق، ج ۲، ص ۱۹۵؛ طغوش، ص ۳۰۶).

حسن در ۷۵۱، در نخستین اقدام مستقل خود، شماری از امیران بانفوذ درباری، از جمله نایب السلطنة خود را زندانی و سپس تبعید کرد. این کار خشم گروهی از امیران را برانگیخت (صفدی، ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ ابن حبیب، ۱۹۷۶-۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۴۴؛ ابن دقماق، ج ۲، ص ۱۹۷). هنگامی که آنان باخبر شدند که حسن توطئه‌ای برای دستگیری آنان نیز داشته است، وی را در کاخ زندانی کردند (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۳۷) و در نیمه دوم جمادی‌الآخره ۷۵۲، او را پس از حدود چهار سال فرمانروایی صوری، از سلطنت خلع کردند و برادرش، الملک الصالح، را به سلطنت برگزیدند (صفدی، همانجا؛ قس ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۵۱؛ ابن حبیب، ۱۴۲۰، ص ۲۶۹).

حسن تا پایان فرمانروایی الملک الصالح (۲ شوال ۷۵۵) در قنعه قاهره محبوس بود. ابتدا با وی با احترام بسیار رفتار می‌کردند و اموال و تیولهایی به وی اختصاص دادند، اما

حسن، الملک الناصر

۲۶۱ بعداً بر او سخت گرفتند (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۳۹؛ ابن تغری بردی، ۱۳۸۳-۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۲۳۱، ۲۳۲؛ ابن شاهین، نیل الأمل، ج ۱، قسم ۱، ص ۲۱۷، ۲۲۵). حسن در این مدت به عبادت و مطالعه کتاب روی آورد و مصحفی و نیز نسخه‌ای از کتاب دلایل النبوة اثر احمد بن حنین بیهقی (متوفی ۴۵۸) را کتابت کرد (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۰۷؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۲۵؛ تاریخ الملک الأشرف قايتباي، ص ۷۵).

در ۲ شوال ۷۵۵، بیشتر امیران مملوکی ترک نزاد با امیر شیخو (شیخون) عُمَری هم‌پیمان شدند و الملک الصالح را خلع کردند و دوباره حسن را به سلطنت رساندند (ذهبی، ذیل محمد بن علی حسینی، ص ۲۹۴؛ عینی، ص ۲۱۵). وی در آغاز دومین دوره حکومتش به امیر شیخو لقب امیرکبیر داد و امیر صُرغتمش ناصری را امیرالامرا کرد (ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۶۱؛ ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۵۴). وی امیر سیف‌الدین طاز ناصری و برادر او را، که در دوران فرمانروایی الملک الصالح بسیار متنفذ بودند، زندانی کرد اما بعد، با وساطت برخی امیران، آنان را آزاد ساخت و طاز را حاکم حلب کرد (ذهبی، ذیل محمد بن علی حسینی، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ سخاوی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶).

در فاصله سالهای ۷۵۵ تا ۷۵۸ زمام امور مصر و شام عملاً برعهده دو امیر مقتدر، شیخو و صرغتمش، بود. با مرگ شیخو در ۷۵۸، جایگاه و شأن صرغتمش دوچندان شد و او به تنهایی درباره امور مصر و شام تصمیم می‌گرفت (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ ابن حجر عسقلانی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۳۸۳-۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۳۰۷؛ سخاوی، ۱۴۱۳، حوادث و تراجم للسنوات ۷۴۵-۸۵۰، ص ۱۶۱).

در ۷۵۸، حسن شروع به ساختن مسجد جامع و مدرسه‌ای باشکوه کرد که به مدرسه سلطان حسن معروف شده است (مقریزی، ۱۴۲۲-۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۶۹-۲۸۱؛ ابن شاهین، کتاب زیلعة کشف الممالک، ص ۳۱؛ قس فلقشندی، ج ۲، ص ۱۵۸؛ سال ۷۵۶؛ ابن سیاط، ج ۲، ص ۷۱۲؛ سال ۷۵۵). حسن در ۷۵۹ دستور داد زمینهای وقف شده برای کلیساهای و دیرهای مسیحیان را - که مساحت آنها به ۲۵۰۰۰ فدان (هر فدان معادل حدود ۴۲۰۰ مترمربع) می‌رسید - میان امیرانش تقسیم و برخی کلیساهای بزرگ را ویران کنند (ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۶۴-۵۶۵). او همچنین اجرای مراسم مسیحیان برای افزایش آب رود نیل را - که در ناحیه شبرا با تظاهر به فسق انجام می‌دادند - منع کرد (همان، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۶۵-۵۶۷).

حسن پس از مدتی از کارهای خود سرانته صرغتمش به ستوه آمد و در رمضان ۷۵۹ دستور داد وی و دیگر امرای

هم‌پیمایش را دستگیر و زندانی کنند. (ابن حبیب، ۱۹۷۶-۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۱۳؛ ابن دقماق، ج ۲، ص ۲۱۰؛ قس ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۰؛ در سال ۷۶۱). در ۷۶۰، امیر سیف‌الدین یتیم‌خر خوارزمی را به حکومت شام منصوب نمود (ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۷۹؛ ابن حبیب، ۱۹۷۶-۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۳۰) و سپس وی را مأمور سرکوب ارمنیانی کرد که شهرهای میس، آذنه، طرسوس و نصیبه را تصرف کرده بودند (ابن دقماق، ج ۲، ص ۲۱۲؛ قلّشندی، ج ۲، ص ۱۵۹). در اواخر ۷۶۱، سپاهی برای سرکوب اشراف و مردم مکه فرستاد، ولی این سپاه شکست خورد و عقب‌نشینی کرد (فاسی، ج ۳، ص ۴۱۱؛ ابن تغری بردی، ۱۳۸۳-۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۳۱۶-۳۱۷). در صفر ۷۶۲ به فرمان الملک الناصر حسن، وزیر او فخرالدین ماجدبن خطیب و برادر و اطرافیان فخرالدین دستگیر و به شام تبعید شدند و اموالشان مصادره گردید. سپس فخرالدین ماجدبن قسرونیّه به وزارت رسید (ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۱۲۸۸؛ ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۴).

الملک الناصر چنان به امور دنیوی و ستم به رعیت و تصاحب اموال آنان و ثروت‌اندوزی مشغول شد که نارضایتی مردم را برانگیخت (ذهبی، ذیل محمدبن علی حسینی، ص ۳۳۸؛ ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۹۱؛ قس ابن ابی حجه، ص ۷۰). در ۹ جمادی‌الاولی ۷۶۲، وی با گروهی از سپاهیان به قصد شیبخون زدن و قتل امیر یلبغا، که به وی بدگمان شده بود، حرکت کرد، اما یلبغا مطلع گردید و اردوگاهش را ترک کرد و در کمین لشکریان او نشست و آنان را شکست داد (ابن دقماق، ج ۲، ص ۲۱۳؛ مقریزی، ۱۴۲۲-۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۲۸۴). سپس او را تعقیب و در قلعه قاهره محاصره کرد. الملک الناصر با لباس میل از قلعه فرار کرد، اما در ۹ جمادی‌الآخره ۷۶۲ دستگیر و به یلبغا تحویل داده شد (ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ ابن تغری بردی، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن ایاس، ۱۴۲۶، ص ۲۰۱). براساس روایتی، یلبغا در همان شب (به ابن تغری بردی، ۱۳۸۳-۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۳۱۳-۳۱۴)، یا پس از چند روز شکنجه، حسن را به قتل رساند (به سخاوی، ۱۴۱۳، حوادث و تراجم للسنوات ۷۴۵-۸۵۰ هـ، ص ۱۸۰؛ ابن عماد، ج ۶، ص ۱۹۶). به گفته برخی مورخان، یلبغا پیکر حسن را در جایی ناشناس مخفیانه دفن کرد (به ابن عراقی، قسم ۱، ص ۵۰؛ ابن شاهین، نیل الأمل، ج ۱، قسم ۱، ص ۳۲۸) و به روایتی دیگر، او را خفه کرد و جسدش را در دریا انداخت (به ابن ایاس، ۱۴۲۶، همانجا). الملک الناصر حسن به‌هنگام مرگ حدود ۲۷ سال داشت.

حسن ده پسر و شش دختر داشت. او ثروت عظیمی به‌جا گذاشت که نصیب یلبغا گردید (ابن دقماق، ج ۲، ص ۲۱۵؛

ابن تغری بردی، ۱۹۸۸، ج ۵، ص ۱۳۱). در دوران سلطنت وی، فقیهان و شاعران و مورخان و پزشکان مشهوری می‌زیستند و برخی از آنان در دربار مسئولیتهایی داشتند (به ابن کثیر، ج ۷، جزء ۱۴، ص ۲۲۷؛ ۲۶۴؛ ابن حبیب، ۱۹۷۶-۱۹۸۶، ج ۳، ص ۱۰۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰-۱۳۴، ۱۴۸-۱۴۰، ۱۸۸-۱۹۱، ۲۶۸).

او به فرزندان آزاد و مملکان امیران ممالیک، که به آنان اولاد ناس می‌گفتند، مقامهای مهمی سپرد (به ابن دقماق، همانجا؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۴). قبطیان مسیحی را از سقتهایشان عزل کرد و به جای آنان گروهی از علما و معتمدان را گماشت (به مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ همو، ۱۴۲۲-۱۴۲۵، ج ۴، قسم ۱، ص ۱۲۸۶؛ ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۸).

درباره الملک الناصر گفته شده که فرمانروایی مدبّر و سیاستمدار، با شهامت، باهوش، و از فق و فجور و میگاری به دور بود، در عین حال تمایل شدیدی به ساز و آواز داشت. در گردآوری مال و ثروت حرص بود، اما صدقه بسیار می‌داد (ابن حبیب، ۱۹۷۶-۱۹۸۶، ج ۳، ص ۲۴۰؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۳؛ ابن تغری بردی، ۱۳۸۳-۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۲۳۳، ۳۱۵-۳۱۶).

حسن و پلوش هر دو یک لقب (الملک الناصر) داشتند و هر دو یکبار از سلطنت خلع شدند و در یک روز (۲ شوال) بازگشتند (ابن ابی حجه، ص ۱۷۶؛ مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۴؛ ابن ایاس، ۱۴۰۲-۱۴۰۴، ج ۱، قسم ۱، ص ۵۷۸).

منابع: ابن ابی حجه، سُکُردان السلطان، چاپ علی محمد عمر، قاهره ۱۲۰۱/۱۲۲۱؛ ابن ایاس، بشتائع الزهور فی وشتائع الدهور، چاپ محمد مصطفی، قاهره ۱۲۰۲/۱۲۰۴؛ ۱۹۸۴-۱۹۸۲؛ همو، جواهر السلوک فی امر الخلفاء و الملوک، چاپ محمد زینهم، قاهره ۱۲۰۶/۱۴۲۶؛ ابن تغری بردی، المنهل السافی، ج ۵، چاپ نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره ۱۹۸۸؛ همو، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [۱۳۸۳-] ۱۳۹۲ [۱۹۶۳]؛ ۱۹۷۲؛ ابن حبیب، تذکرة النبی فی ایام المنصور و بنیه، چاپ محمد محمد امین، قاهره ۱۹۷۶-۱۹۸۶؛ همو، المتقی من دوة الاسلاک فی دولة «ملک» الاتراک «فی تاریخ حلب الشهباء»، چاپ عبدالجبار زکار، [دمشق] ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، الدرر الکامنة فی اعیان السانة الشامنة، چاپ محمد سید جادالحق، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۶؛ ابن دقماق، الجوهر الثمین فی سیر الملوک و السلاطین، چاپ محمد کمال‌الدین عزالدین علی، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن سبط، صدق‌الاخبار، تاریخ ابن سبط، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ ابن شاهین (حلبی، شاهین)، کتاب زیلة کشف المعالک، چاپ بل راس، پاریس ۱۸۹۴، چاپ است قاهره ۱۹۸۸؛ ابن شاهین (عبدالاسطین خلیل)، نزهة الاساطین فیمن ولی مصر من السلاطین، چاپ محمد کمال‌الدین عزالدین علی، قاهره

۱۹۸۷/۱۴۰۷: همو، *نیل الأمل فی ذیل النول*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، صیدا ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ ابن عراقی، *الذیل علی العبر فی خبر من عیر*، چاپ صالح مهدی عباس، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ ابن عماد: *ابن کثیر، البیضاء و النهایة*، ج ۷، چاپ احمد ابو طحیم و دیگران، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ *تاریخ الملک الأشرف قایتبای: یوزخ الکتاب من عهد الناصر صلاح الدین الأیوبی سنة ۵۵۴* حتی عهد الأشرف قایتبای سنة ۸۷۷هـ، *لموزخ مجهول معاصر لقایتبای*، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، صیدا المكتبة العصرية، ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمد بن احمد ذهبی، *من ذیل العبر للذهبی و الحسینی*، چاپ محمد رشاد عبدالمطلب، کویت [بی تا]؛ محمد بن عبدالرحمان سخاوی، *الذیل الثام علی دول الاسلام للذهبی*، چاپ حسن اسماعیل سرو، حوادث و تراجم للسنوات ۷۲۵-۸۵۰هـ، کویت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ همو، *وجیز الکلام فی الدلیل علی دول الاسلام*، چاپ پشمار عواد معروف، عصام فارسی حرستانی، و احمد خطیبی، [بیروت؟ ۱۹۹۵/۱۴۱۵]؛ صفدی، محمد سهیل طغوش، *تاریخ الممالیک فی مصر و بلاد الشام: ۹۲۳-۶۴۸هـ / ۱۲۵۰-۱۵۱۷م*، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ مسعود بن احمد هینی، *السیف المتهند فی سیرة الملک الموقد "شیخ المحمودی"*، چاپ فیهیم محمد شلثوت، قاهره ۱۹۶۷/۱۳۸۷؛ محمد بن احمد فاسی، *العقد الثمین فی تاریخ البلاد الامین*، چاپ محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ احمد بن علی لفقشندی، *مآثر الأناقة فی معالم الخلافة*، چاپ عبدالستار احمد فرج، کویت ۱۹۶۲، چاپ است بیروت ۱۹۸۰؛ احمد بن علی مقریزی، *السلوک لمعرفه دول الملوک*، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ همو، *المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، چاپ لیس فزاد سید، لندن ۱۹۲۲-۱۴۲۵/۲۰۰۲-۲۰۰۴ / ستار عودی /

حسن، میرغلام (میرغلام حسن یا میرحسن)، تذکره نویس و شاعر پارسی گوی و ریخته گوی شبه قاره در قرن دوازدهم، باتوجه به اینکه وی در محرم ۱۲۰۱ در شصت سالگی از دنیا رفته (به ادامه مقاله)، احتمالاً در ۱۱۴۰ به دنیا آمده، اما جالبی (ج ۲، ص ۸۲۰-۸۲۲) نوشته است که او در حدود ۱۱۴۹ در دهلی به دنیا آمد (نیز به قاسم قادری، ص ۲۰۲)، پدرش، میرغلام حسین متخلص به ضاحک، به فارسی و اردو شعر می گفت. جلش، میر امام موسوی، از سادات هرات و مردی فاضل و فقیه بود و گاه شعر نیز می سرود (شفیع، ص ۴؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۰۹). مادر حسن از خانواده سید محمد حسینی بنده نواز گیسودراز بود. حسن شیعه دوازده امامی بود (قریشی، ۱۹۷۱، ص ۱۶۷). وی تحصیلات اولیه خود را در شاهجهان آباد به انجام رسانید. علاوه بر ریخته، که بعدها به زبان اردو شهرت یافت، فارسی نیز آموخت (حسن، مقدمه عبدالباری آسی، ص ۱، ۴؛ جالبی، ج ۲، ص ۸۱۹-۸۲۰).

میرحسن به ادب فارسی علاقه فراوان داشت و از همین رو، نخستین سروده هایش به فارسی و با تخلص حسن است

حسن، میرغلام

(به جالبی، ج ۲، ص ۸۲۲، ۸۲۵). وی با بسیاری از شاعران و عساکمان و عارفان عصر خویش سروده داشت و از خواجه میرمحمد درد دهلوی^۵، شاعر و عارف معروف دوره خود، در شاهجهان آباد فنون شاعری آموخت (شفیع، ص ۵). شیرعلی افوس در دیباجة مثنوی سحرالبیان، میرحسن را خوشرو، بلندبالا، سخن سنج و عالی طبع وصف کرده است (به همانجا؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۲۱). در ۱۱۶۸ میرحسن با پدرش به لکهنو نزد سراج الدین علی خان آرزو^۶ رفت. حسن توفیق خویش را در شاعری نتیجه دعایی دانسته که خان آرزو در حق او کرده است (قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۰؛ جالبی، ج ۲، ص ۸۲۲). در ۱۱۷۹ حسن به فیض آباد هند رفت و در آنجا با میر نوازش علی (فرزند سالار جنگ)، که در ادب و حکمت و عرفان تبحر داشت، آشنا شد و دو سبک امرای سالار جنگ درآمد (قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۴-۴۱۵). میرحسن در فیض آباد از میرضیاء الدین، متخلص به ضیاء، در فنون شعر راهنمایی می گرفت و بعد از آن از مکتب میرزا محمد رفیع سودا^۷ استفاده کرد (حسن، همان مقدمه، ص ۱، ۴). گرچه میرحسن گفته که فنون شاعری را از میرضیاء فراگرفته، اما تأثیر شاعرانی چون میردرد، میرزارفیع سودا و میر تقی میر^۸ بر او بیشتر بوده است (به قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۲). وی شعر ریخته را نخستین بار در محفل میرحبیب الله و برادرش میرابراهیم نورالله - که از امرای سالار جنگ بودند - سرود و از همان زمان پیش از پیش به شعر ریخته روی آورد (همان، ص ۴۲۲؛ جالبی، ج ۲، ص ۸۲۲). به نوشته بهگوان داس هندلی (ص ۶۱)، میرحسن ریخته خوب می گفت و مثنوی وی براساس یوسف و زلیخای نظامی به زبان ریخته نیکوست.

در ۱۱۸۶، وقتی نواب آصف الدوله، حاکم آوده، لکهنو را پایتخت خود قرار داد، میرحسن نیز با خانواده اش به لکهنو رفت و در آنجا اقامت گزید (جالبی، ج ۲، ص ۸۲۴؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۱۵). وی، که با فقر مالی شدید روبه رو بود، از امیران محلی کمک خواست و در مدح نواب آصف الدوله قصیده سرود، ولی حاکم لکهنو برای او مقرری تعیین نکرد و میرحسن تا پایان عمر در خانه ای بسیار قدیمی و استیجاری زندگی کرد (جالبی، ج ۲، ص ۸۲۳-۸۲۴، ۸۲۴). او در محرم ۱۲۰۱، بر اثر بیماری، درگذشت. آرامگاه او در باغ میرزا فاسم علی خان در مفتی کنج لکهنو واقع است (حسن، همان مقدمه، ص ۳؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۲۴).

شماری از فرزندان و نوادگان میرحسن شاعر بوده اند (به جالبی، ج ۲، ص ۸۲۵؛ قریشی، ۱۹۷۱، ص ۱۶۹).

زیبایی مضامین و قدرت تخیل، در میان شاعران ریخته گوی به وی جایگاهی ممتاز بخشیده است. در آثار او تقریباً تأثیر

تمامی شاعران برجسته پارسی‌سرای و ریخته‌گوی مشهور است. همچنین شعر و نثر ریخته در شبه‌قاره تحت‌تأثیر مثنوی سحرالبیان او بوده است. به سبب همین نوآوریها، تذکره‌نویسان عموماً میرحسن را صاحب سبکی تازه می‌دانند (جالبی، ج ۲، ص ۸۲۶-۸۷۱). از وی آثار بسیاری به نظم و نثر برجای مانده است. بعضی از این آثار بارها در هندوستان و پاکستان به چاپ رسیده‌اند. مثنویات میرحسن به اهتمام عبدالباقی‌آسی و با دیباچه شیرعلی افسوس در ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ ش/ ۱۹۴۴ و ۱۹۴۵ در لکهنو به چاپ رسیده است. وحید قریشی نیز آن را در ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ در لاهور منتشر کرده است.

میرحسن در مثنوی‌سرایی سرآمد روزگار خود گردید. مثنویهای معروف وی عبارت‌اند از: شادی آصف‌الدوله (۱۱۸۳)، در وصف جشن عروسی آصف‌الدوله؛ رموزالمعارفین (۱۱۸۸)، در بیان عرفان و تصوف؛ مانند مثنوی معنوی مولوی؛ و گلزار ارم (۱۱۹۲)، که شرح سفر او از دهلی به فیض‌آباد است (جالبی، ج ۲، ص ۸۴۱-۸۵۰). شاهکار میرحسن سحرالبیان است که اولین مثنوی کامل اردو با ویژگیهای مثنوی فارسی است (س. عقیل، ص ۲۳). این مثنوی در ۲۱۷۹ بیت در بحر متقارب، شرح داستان عاشقانه بی‌نظیر و بزمینر است. وی در ۱۱۹۹ آن را تحت‌تأثیر شاهنامه فردوسی و مثنویهای نظامی سروده و از لحاظ توازن لفظ و معنی، روانی و فصاحت، صحنه‌پردازی و تصویر اوضاع اجتماعی و آداب و رسوم مردم آن زمان، درخور توجه است. سحرالبیان یکی از مثنویهای مشهور اردو به شمار می‌رود و داستان آن از الهامات عشق پران است. این مثنوی از کنایات سیاسی خالی نیست و در آن از غلبه نیروهای «ما فوق‌الفطره» بر نیروهای «مغلوب و سرکوفته» سخن می‌رود. نیروهای «ما فوق‌الفطره» کنایه از حاکمیت بریتانیا در شبه‌قاره، و نیروهای مغلوب کنایه از سستی و درماندگی مردم و سقوط فرهنگی لکهنو است. بسیاری از ابیات این مثنوی مثل شده است (س. جالبی، ج ۲، ص ۸۵۱-۸۵۷). بهادر علی حسینی^۱ در ۱۸۰۲/۱۲۱۷، به درخواست کیلکریست^۲، نویسنده و خاورشناس، مثنوی سحرالبیان را با نام نثر بی‌نظیر به نثر اردو درآورد. بودلر پیل^۳ و کورت^۴ آن را به انگلیسی ترجمه و به ترتیب در سالهای ۱۸۷۱/۱۲۸۸ و ۱۸۸۹/۱۳۰۶ در کلکته منتشر کردند. میان سالهای ۱۸۷۲/۱۲۸۹ تا ۱۳۰۵/۱۸۸۸، نسران جی مهروان جی آرام، رونق بنارسی و منشی فقیر محمد تیغ، سحرالبیان را به صورت نمایشنامه درآوردند (س. همان، ج ۲، ص ۸۷۱).

دیگر اثر میرحسن، تذکره شعری اردوستان، مشتمل بر

شرح حال ۳۰۷ شاعر اردوستان، وی این شاعران را به سه دسته تقسیم کرده است: متقدمان، شاعران قبل از دوران پادشاهی فرخ‌بیر (حک: ۱۱۲۴-۱۱۳۱)؛ متوسطان، شاعران دوران فرخ‌بیر و محمدشاه؛ و متأخران، شاعران معاصر مؤلف. میرحسن تذکره خود را بین سالهای ۱۱۸۴ تا ۱۱۹۲ در فیض‌آباد و لکهنو تألیف کرده است. اولین چاپ تذکره شعری اردو به اهتمام حبیب رحمان‌خان شروانی در ۱۳۱۹ ش/ ۱۹۴۰ در دهلی صورت گرفت. در ۱۳۵۸ ش/ ۱۹۷۹ نیز اکبر حیدری کاشمیری آن را در لکهنو به چاپ رساند (همان، ج ۲، ص ۸۲۸-۸۲۹، ۸۷۱، ۸۷۳).

نسخه خطی کلیات میرحسن مشتمل است بر مثنوی، مثلث (شامل ۲۷۷، هر مثلث مشتمل بر دو مصراع فارسی و یک مصراع اردو)، غزل (دستکم ۵۱۰ غزل، در ۴۲۵۰ بیت)، قصیده، رباعی، مخمس، مسدس، قطعه، و مفردات. هجویات و مرثیه‌های وی نیز در این نسخه آمده است. این نسخه در کتابخانه موزه بریتانیا در لندن نگهداری می‌شود (همان، ج ۲، ص ۸۲۶-۸۲۷؛ قریشی، ۱۹۶۸، ص ۴۰۷).

منابع: بهکوان داس هندی، سینه هندی، چاپ محمد عطاءالرحمان عطاء کاکری، چاپ سنگی پشته ۱۱۹۵۸/۱۳۷۷، جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، لاهور، ج ۲، ۱۹۸۷؛ میرغلام حسن، مثنویات میرحسن، چاپ ایم. دی اسپرنتلند، لکهنو ۱۹۶۶؛ محمد شفیع، «مثنوی سحرالبیان کالک، پرا دیباچه»، اورینتال کالج میگزین، ج ۴۴، ش ۱ (فوریه ۱۹۶۸)؛ همین‌الین عقیل، «سحرالبیان کالک فلی اورتلیسی نسخه»، سه ماهی اردو، ش ۱ (۱۹۷۳)؛ قدرت‌الله خام قادی، مجموعه نثر، لاهور ۱۹۷۳؛ وحید قریشی، «در مآخذ درباره احوال حسن میرا، اورینتال کالج میگزین، ج ۴۴، ش ۳ (اوت ۱۹۶۸)؛ همو، «میرحسن اور سحرالبیان»، در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، ج ۷، لاهور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۱.

/ تشکیل اسلم بیگ /

حسن آباد - جرقویه؛ غار و فشافویه

حسن آغا، فرمانروای الجزیره، جانشین خیرالدین پاشا باریاروس، حسن آغا در اصل اهل جزیره ساردینی بود. وی در کودکی به اسارت دریازنهای الجزایر درآمد و به هنگام تقسیم غنائیم، سهم خیرالدین پاشا باریاروس^۱، دریا سالار معروف ترکیا، شد (ایلتر^۲، ص ۱۵۴؛ لین - پول^۳، ص ۱۱۲؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). باریاروس او را به فرزندی پذیرفت و، مانند دیگر فرزندان، به او آموزش داد (ایلتر؛ د. اسلام، همانجاها).

الجزیره افتادند و به پایین ترین نرخها خرید و فروش شدند. الجزایریها کشتیهای غرق شده را خارج کردند و ۱۵۰ توپ و تعداد زیادی اسلحه و مهمات به دست آوردند که با آنها قوای دفاعی شهرهایشان را تقویت کردند و حسن آغا به پاس شجاعتش لقب پاشا گرفت (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸). شکست اسپانیاییها بازتاب عظیمی در سراسر کشورهای حاشیه دریای مدیترانه داشت و شهر الجزیره شهرت فراوانی به دست آورد (شریط و میلی، ص ۱۵۰).

دیگر موفقیت نظامی حسن آغا و سپاهیان در طول دوران حکومت وی بر الجزیره، لشکرکشی اش در سال ۹۴۹ بر ضد رئیس قبیله کوکو^۳ بود که با دشمنان عثمانی همپیمان شده بود (ایلتر، ص ۱۶۸؛ د. اسلام، همانجا). در این لشکرکشی، حسن آغا در رأس سپاهی شش هزار نفری، به تعقیب سلطان کوکو پرداخت. سلطان کوکو تسلیم شد و حسن آغا به شرط پرداختن مالیاتی مشخص، از تقصیر او درگذشت (جیلالی، ج ۳، ص ۶۵؛ ایلتر، همانجا). سپس حسن آغا به سمت جنوب و مناطق زاب حرکت کرد و آنجا را تحت نفوذ خویش درآورد و بعد متوجه غرب گردید (ایلتر، همانجا؛ قس جیلالی، همانجا). وی در ادامه لشکرکشی خویش، به تلمسان^۴ رفت و بدون مواجهه با هیچ مقاومتی، وارد این شهر گردید (ایلتر، همانجا؛ نیزه د. اسلام، همانجا).

در ۹۵۱ حسن آغا، در اوضاع مبهمی، ظاهراً از کار برکنار شد یا احتمالاً با تعیین حسن پاشا (فرزند خیرالدین پاشا) به فرمانروایی الجزیره، از قدرت کناره گرفت و در اواخر عمر در گمنامی زیست تا اینکه در ۱۰ رمضان ۹۵۲ در شهر الجزیره وفات یافت (به همان، ص ۱۷۲ و پانویس ۴؛ د. اسلام، همانجا؛ قس مدنی، ص ۳۱۷؛ جیلالی، ج ۳، ص ۶۷، که تاریخ وفات وی را سال ۹۵۱ ذکر کرده اند).

برخی مورخان، حسن آغا را فرمانروایی شجاع و با ایمان و مصلح وصف کرده و گفته اند وی در حالی از دنیا رفت که معزز و مکرم و مجاهد در راه خدا بود (به مدنی، همانجا؛ جیلالی، ج ۳، ص ۵۶)؛ اما مورخان اروپایی او را به خیانت متهم کرده اند (برای نمونه به ایلتر؛ د. اسلام، همانجاها) گرچه این اتهام به اثبات نرسیده است.

حسن آغا، علاوه بر برج دریایی مشرف بر بندرگاه قدیم الجزیره که در ۹۴۸ بنا کرد، قلعه سلطان قالاسی را که امروزه به برج مولای حسن یا برج بویله معروف است به رسم یادبود پیروزی اش بر چارلز پنجم، ساخت. وی ۳۱ کشتی جنگی نیز به ناوگان دریایی الجزیره افزود (جیلالی، ج ۳، ص ۶۷).

حسن آغا وظایفش را به بهترین وجه ممکن و با درایت به سرانجام می رساند (ایلتر، همانجا)، از این رو بارباروس هنگامی که برای تصدی سبقت جدید نظامی اش از الجزیره به استانبول رفت، او را جانشین خود کرد (اوزون چارشیلی^۱، ج ۲، ص ۱۳۷؛ جیلالی، ج ۳، ص ۵۶؛ ایلتر؛ د. اسلام، همانجاها).

حسن آغا که در برخی منابع به محمد حسن آغا معروف است (به جیلالی، همانجا؛ مدنی، ص ۳۱۷) و بعضاً او را خادم حسن آغا (به اوزون چارشیلی، همانجا) ذکر کرده اند به کیاست و شجاعت و درایت سیاسی مشهور بود (جیلالی، همانجا).

در ۱۵۴۱/۹۴۸، چارلز پنجم، پادشاه اسپانیا، سپاهی متشکل از مردم کشورهای اروپایی و ۱۱۰۰ جنگجو از کشتیان مقیم مالت را، به فرماندهی آندرونا دوریا^۲، به الجزیره روانه کرد (جیلالی، ج ۳، ص ۶۳؛ ایلتر، ص ۱۵۶-۱۵۷) و خود چارلز پنجم در رأس آنان در ۲۸ جمادی الآخره ۹۴۸/۱۹ اکتبر ۱۵۴۱ وارد بندرگاه الجزیره شد. کشتیا در منطقه حسین دای یا الحامه، در شمال شرقی شهر الجزیره، پهلو گرفتند و سپاهیان شهر را محاصره کردند. جنگجویان الجزیره که شمارشان از حمله کنندگان بسیار کمتر بود، به سرکردگی حاج بشیر دوازده روز مقاومت کردند (جیلالی، ج ۳، ص ۶۴؛ ایلتر، ص ۱۵۶).

حسن آغا با ششصد سرباز عثمانی و هزار سوار عرب، به اردوگاه چارلز شبیخون زد. این حمله باعث کشته شدن سیمصد تن از آنان شد (ایلتر، ص ۱۵۸). در ۳ رجب ۹۴۸/۲۴ اکتبر ۱۵۴۱ چارلز دستور حمله به شهر الجزیره را داد و شخصی را نزد حسن آغا فرستاد و از وی خواست شهر را تسلیم کند، اما با پاسخ تند حسن آغا رویه رو شد (همان، ص ۱۵۸-۱۵۹).

کمبود آذوقه سپاهیان چارلز را در مضیقه قرار داد و با وزش باد شدید، کشتیهای آنان در معرض خطر غرق شدن قرار گرفتند. آندرونا دوریا، دریاسالار اسپانیایی و فرمانده ارشد ناوگان چارلز، ناگزیر از سواحل الجزیره عقب نشینی کرد که بر اثر آن و گرسنگی افراد و طوفان شدید، بیش از دوازده هزار سرباز اروپایی هلاک و بقیه پراکنده شدند. در پی این شکست، ۲۵۰ کشتی مهاجم غرق شدند و ۲۵ کشتی نیز به چنگ الجزایریها افتادند (همان، ص ۱۵۸-۱۶۰؛ جیلالی، همانجا).

در ۴ رجب/ ۲۵ اکتبر، حسن آغا و حاج بشیر، با استفاده از اوضاع آشفته اروپاییان، با چند هزار سپاهی ترک و عرب به منطقه رأس تافروال، که بعدها باب عزون نامیده شد، پوروش بردند و دشمن را دچار وحشت کردند (ایلتر، ص ۱۶۰).

در پی این پیروزی عظیم، اسیران بسیاری به دست مردم

منابع: ابن عثمان، الاکسیر فی فکاک الاسیر، چاپ محمد قاسی، رباط ۱۹۶۵؛ عزیز سامح لیلتر، الأبراک العثمانیون فی افریقیا الشمالیة، ترجمه محمود علی عامر، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عبدالرحمان جیلالی، تاریخ الجزائر العام، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عبدالله شریط و محمد مبارک میلی، مختصر تاریخ الجزائر: السیاسی و الثقافی و الاجتماعی، الجزائر ۱۹۸۵؛ احمد توفیق مدنی، حرب الثلاثمائة سنة بین الجزائر و اسپانیا: ۱۴۹۲-۱۷۹۲، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزیع، [بی تا]؛ El², s.v. "Hasan Agha" (by R. LeTourneau); Stanley Lane-Poole, *The Barbary Corsairs*, London 1984; Ismail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1998.

/ ستار عودی /

حسن آملی ← حسن کاشی

حسن ابدال، شهری تاریخی در شمال غربی شهرستان راولپندی در ایالت پنجاب* پاکستان.

بلندترین مکان شهر، تپه ولی قندهاری یا باباحسن ابدال است و حدود سی چشمه آبگرم و معدنی در دامنه های آن وجود دارد که به رودهای نیلی، حسن، چهلات و کالا می پیوندند. میانگین دمای سالیانه شهر در سردترین ماه سال ۲- و در گرم ترین ماه سال ۴۴° است (صدیقی، ص ۲۲۰-۲۲۵، ۳۵۸). اقتصاد شهر مبتنی بر کشاورزی، باغداری، تجارت و صنعت است و حسن ابدال یکی از قطبهای صنعتی پاکستان به شمار می آید (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷، ۲۹۹-۳۰۰).

اهالی آن به زبانهای اردو و پنجابی سخن می گویند. بیشتر آنها حنفی، چهار درصد شیعه دوازده امامی، و حدود دو درصد نیز مسیحی، سیک و قادیانی اند (همان، ص ۳۰۱-۳۰۲). این شهر دارای ۲۸ مسجد است که مسجد شاهجهانی متعلق به سال ۱۰۵۵ (دوره شاهجهان، حک: ۱۰۳۷-۱۰۶۸) و مسجد چودوریان متعلق به دوره احمدشاه درانی (حک: ۱۱۶۰-۱۱۸۶) از قدیم ترین آنها هستند (همان، ص ۳۰۶-۳۱۶؛ کنبو، ج ۲، ص ۳۹۱).

این شهر با راه اصلی به فاصله ۴۹ کیلومتر با شهر راولپندی در مشرق مرتبط است و از طریق شهر هیان به ناحیه آزاد کشمیر راه می یابد. راه آهن سراسری ایالت پنجاب نیز از میان شهر می گذرد (صدیقی، ص ۲۱۹).

مهم ترین آثار تاریخی آن عبارتند از: تخت ابدال در تپه های ولی قندهاری، خانقاه ولی قندهاری، آرامگاه حکیم ابرالفتح گیلانی (متوفی ۹۹۷) و برادرش حکیم کریم الدین سنجیب الدین (متوفی ۱۰۰۴) که ایرانی الاصل و از امرای

جلال الدین محمد اکبرشاه بودند (جهانگیر، ص ۵۹؛ علامی، ۱۸۷۷-۱۸۸۶، ج ۳، ص ۵۵۹-۵۶۰؛ صدیقی، ص ۲۶، ۷۷؛ آفتاب اصغر، ص ۱۴۲). سرای شاهجهانی و باغ حسن ابدال از بناهای دوره شاهجهان اند (صدیقی، ص ۵۹، ۶۲؛ کنبو، ج ۲، ۴۲۱؛ لاهوری، ج ۲، ص ۱۴۳).

پیشینه حسن ابدال در قدیم هرو خوانده می شد (صدیقی، ص ۱۷). نام حسن ابدال برگرفته از نام باباحسن ولی قندهاری، معروف به ابدال (عارف مشهور قندهار)، است که اصلاً سبزواری بود و در دوره امیر تیمور (حک: ۸۰۷-۷۷۱) از قندهار به هرو رفت و در بین مردم مشهور شد (بیل^۱، ص ۱۵۵؛ الفینستون^۲، ج ۱، ص ۱۹۹؛ صدیقی، ص ۱۹-۲۵). سلسله نسب باباحسن ابدال به امام موسی کاظم علیه السلام می رسد (بکسری، ص ح، پانویس ۲). شاه رخ میرزا، پسر امیر تیمور، به او ارادت خلص داشت (همان، ص ۱۳۴). ظاهراً نخستین بار نام وی در منابع قرن دهم آمده است (علامی، ۱۸۹۲-۱۸۹۳، ج ۲، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۸۷۷-۱۸۸۶، ج ۳، ص ۴۷۴؛ جهانگیر، ص ۵۸).

اکبرشاه در ۹۹۴ وارد حسن ابدال شد و برای سرکوب شورش قبیله یوسف زائی* کشمیر، لشکر خود را از حسن ابدال روانه کشمیر کرد (علامی، ۱۸۷۷-۱۸۸۶، ج ۳، ص ۴۷۴). با تسلط او بر کشمیر، بازرگانی از راه حسن ابدال و راولپندی تا آسیای میانه گسترش یافت (صدیقی، ص ۴۰).

عملیات باباحسن ابدال به اهتمام جهانگیر پادشاه (حک: ۱۰۱۴-۱۰۳۷) بنا شد و پل باباحسن ابدال نیز به فرمان او تعمیر گردید (همان، ص ۵۰). شاهجهان، هنگام سفر به کابل و کشمیر، چندین بار در حسن ابدال اقامت کرد (کنبو، ج ۳، ص ۷۹، ۱۰۸). اورنگزیب عالمگیر در ۱۰۸۵، برای انتظام امور، به حسن ابدال رفت و حدود هجده ماه در آنجا ماند و حسن ابدال را پایتخت ثانوی دولت خود قرار داد (فرهنگ، ج ۱، قسمت ۱، ص ۵۳؛ صدیقی، ص ۹۱). در ۱۰۸۷، محمدافضل سرخوش، شاعر معروف، قاضی حسن ابدال شد (سرخوش لاهوری، ص ۳). احمدشاه درانی، در حمله سوم خود به هندوستان در ۱۱۶۶، لاهور و ملتان و حسن ابدال را تحت حاکمیت دولت افغانها قرار داد (ظهوالدین احمد، ج ۳، ص ۴).

حسن ابدال تا ۱۲۴۵ در تسلط درانیان* بود (همان صدیقی، ص ۱۰۷-۱۱۳). بعد از آن، در جنگ بین افغانها و سیکها* در ۱۲۲۳، قلعه اتک* و حوالی آن تحت تسلط مهارجه رنجیت سینگ درآمد و امنیت این منطقه تا پیشاور* با خطر جدی مواجه شد (فرهنگ، ج ۱، قسمت ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱). حسن

در ۱۳۰۷ ش / ۱۹۲۸ در رشته فلسفه تاریخ فارغ التحصیل شد. این رساله نخستین پژوهش علمی درباره تاریخ فاطمیان است که با تکیه بر منابع اندک اصلی، که تا آن زمان موجود بوده، نوشته شده است. در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲، رساله وی به عربی ترجمه شد، سپس با اضافات بسیار، در ۱۳۳۷ ش / ۱۹۵۸ با عنوان *تاریخ الدولة الفاطمية فی المغرب و مصر و سوریه و بلاد العرب* در قاهره منتشر گردید (ایمن فؤاد سید، ص ۲۹۴).

پس از آن، حسن ابراهیم حسن به قاهره بازگشت. از ۱۳۱۵ تا ۱۳۲۱ ش / ۱۹۳۶ - ۱۹۴۲، در دانشگاه قاهره تاریخ اسلام تدریس کرد. سپس به ریاست دانشکده ادبیات این دانشگاه رسید و در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱، رئیس دانشگاه اسیوط شد (صحیفه معهد الدراسات الاسلامیة فی مصر، ج ۱۴، ۱۹۶۷ - ۱۹۶۸، ص ۲۷۴).

حسن ابراهیم حسن دومین مورخ مصری (پس از عزیز سوریال عطیه) بود که در دانشگاههای آمریکا، پنسلوانیا و کالیفرنیا، تاریخ اسلام و تاریخ خاور نزدیک را درس داد. او همچنین در دانشگاه رباط در مغرب و دانشگاه بغداد در عراق به تدریس پرداخت. وی در ۱۳۴۷ ش / ۱۹۶۸ در بغداد درگذشت و جنازه اش به قاهره منتقل و در آنجا دفن گردید (همانجا، ایمن فؤاد سید، همانجا، محمد مؤنس عوض، ص ۴۹).

حسن ابراهیم حسن علاقه خاصی به تاریخ فاطمیان داشت. وی با تألیف *عیید الله المهدی امام الشیعة الاسماعیلة و مؤسس الدولة الفاطمية فی بلاد المغرب*، با مشارکت طه احمد شرف (قاهره ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸)، و *المعز لدین الله الفاطمی (قاهره ۱۳۳۳ ش / ۱۹۶۴)* نشان داد که در زمینه تاریخ فاطمیان، از مورخان پیشتاز است (ایمن فؤاد سید، ص ۲۹۵؛ محمد مؤنس عوض، ص ۵۰-۵۲). او همچنین توجه ویژه‌ای به موضوع گسترش اسلام در جهان داشت و در این زمینه بیش از سایر مورخان نسل اول مصر از خود علاقه نشان داد و کتابهایی چون *انتشار الاسلام فی القارة الأورپیة، انتشار الاسلام و القرویه فیما یلی الصحراء الکبری جنوباً و فی شرقی القارة الافریقیة و غربیها* (قاهره ۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷) و نیز مقالاتی چون «انتشار الاسلام بین المغول و التتار» در *مجلة کلیة الآداب - جامعة القاهرة* (۱۳۱۲ ش / ۱۹۳۳) و «انتشار الاسلام فی الهند» در همان مجله (۱۳۲۳ ش / ۱۹۴۴) نوشت که الگویی برای مورخانی چون حسین مؤنس* و حسن ابراهیم محمود شد (همانجاها).

دیگر آثار او عبارت‌اند از: *النظم الاسلامیة*، که آن را با همکاری برادرش، علی ابراهیم حسن، نوشته است (قاهره ۱۳۱۸ ش / ۱۹۳۹)؛ *مصر الاسلامیة من الفتح العربی الی الفتح*

ابدال نیز یکی از یادگانه‌های مهم ارتش سیکها به شمار می‌رفت. در حمله سیکها به شهرستان هزاره ایالت سرحد، نیروی انسانی و مواد غذایی آنان از حسن ابدال تأمین می‌شد (صدیقی، ص ۱۲۲). از اوایل قرن چهاردهم / اواخر قرن نوزدهم، حسن ابدال برای انگلیسیها اهمیت سیاسی یافت. آنان در حین ابدال مراکز سیاسی و تجاری، بزرگراه و ایستگاه راه‌آهن احداث کردند. این تسلط تا زمان تجزیه هند در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ ادامه یافت (همان، ص ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۱۶).

با الحاق پنجاب به پاکستان در ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷، حسن ابدال یکی از شهرهای پاکستان شد.

منابع: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور ۱۳۶۲ ش؛ محمد معصوم بکری، *تاریخ سند، المعروف به تاریخ معصومی*، چاپ عمرین محمد دارو پوت، پبئی ۱۹۳۸؛ جهانگیر، اسپناتور هند، *جهانگیر نامه* [یا] *تورک جهانگیری*، چاپ محمداشم، تهران ۱۳۵۹ ش؛ محمد افضل بن محمد معصوم سرخوش لاهوری، *کلمات الشعرا*، مشتمل بر ذکر شماری عصر جهانگیر تا عهد عالمگیر، چاپ صادق علی دلاوری، لاهور [۱۹۲۲؟]؛ منظور الحق صدیقی، *تاریخ حسن ابدال*، لاهور ۱۳۵۶ / ۱۹۷۷؛ ظهیر الدین احمد، *پاکستان سین فارسی ادب*، ج ۳، لاهور ۱۹۷۷؛ ابرار الفضل بن مبارک سلامی، *آئین اکبری*، چاپ سنگی لکهنو ۱۸۹۲-۱۸۹۳ هجری، اکبرنامه، چاپ آغا احمد علی، کلکته ۱۸۷۷-۱۸۸۶؛ میر محمد صدیق لرهنگ، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم ۱۳۷۴ ش؛ محمد صالح کنبو، *عملی صالح، الموسوم به شاه جهان نامه*، ترتیب و تحشیه غلام یزدانی، چاپ وحید قریشی، لاهور ۱۹۶۷-۱۹۷۲؛ عبدالحمد لاهوری، *بادشاهنامه*، چاپ کیرالین احمد و عبد الرحیم، کلکته ۱۸۶۷-۱۸۶۸؛ نقشه راهنمای پاکستان، مقیاس ۱:۲۰۰'۰۰۰، تهران: گیتاشناسی، [بی تا].

Thomas William Beale, *An Oriental biographical dictionary*, Delhi 1971; Mountstuart Elphinstone, *An account of the kingdom of Caubul*, Karachi 1972.

/شکیل اسلم بیگ /

حسن ابراهیم حسن، مورخ و مترجم مصری. او در ۱۳۱۰ (= ۱۲۷۱ ش) / ۱۸۹۲ در شهر طنطا در مصر به دنیا آمد. پس از اتمام تحصیلات مقدماتی، وارد مدرسه عالی تربیت معلم و سپس دانشگاه ملی مصر (نام فعلی آن: دانشگاه قاهره) شد و در ۱۳۳۸ (= ۱۲۹۹ ش) / ۱۹۱۹ تحصیلاتش را به پایان رساند و با گرفتن رتبه (بورس) دولتی راهی انگلستان گردید (محمد مؤنس عوض، ص ۴۸). رساله دکتری خود را با عنوان «فاطمیان در مصر - با تأکید دستاوردهای سیاسی و دینی آنها» زیر نظر مستشرق مشهور، توماس ارنولد^۱، در دانشگاه لندن به پایان رساند و

1. Thomas Arnold

العثماني (قاهره ۱۳۲۱ ش / ۱۹۴۲): *رُعاة الاسلام* (قاهره ۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۳): *اليمين البلاد السعيدة* (قاهره ۱۳۳۷ ش / ۱۹۵۸): مقالة «كافور الاخشيذ والمأمون و عليّ الرضا» در مجله كلية الآداب؛ و ترجمة چند كتاب به عربی: *السيادة العربية و الشيعة و الاسرائيليات في عهد بني أمية*، اثر فنان فلوتن^۱ (۱۳۰۲ ش / ۱۹۲۳): *اوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية*، اثر گرومان^۲ (۱۳۱۳ ش / ۱۹۳۴): *الدعوة الى الاسلام*، اثر توماس ارنولد (۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷): *وسيرة القاهرة*، اثر استانلي لين بول^۳ (۱۳۲۹ ش / ۱۹۵۰) (ایمن فؤاد سید، ص ۲۹۵؛ محمد مؤنس عوض، ص ۴۹-۵۱).

برجسته‌ترین اثر تاریخی وی کتاب چهار جلدی *تاریخ الاسلام السياسي و الدینی و الثقافي* است که به زبانهای دیگر، از جمله انگلیسی و فارسی، ترجمه شده است (محمد مؤنس عوض، ص ۴۹، ۵۳).

منابع: ایمن فؤاد سید، *رؤايات الدراسات التاريخية في العصور الوسطى و الاسلامية*، المجلة للتاريخية المصرية، ج ۲۹ (۱۳۱۸)؛ محمد مؤنس عوض، *رؤايات تاريخ العصور الوسطى في مصر*، قاهره ۲۰۰۷.

/ ستار عودی /

حسن اُطروش، شهرت ابو محمد حسن بن علی حسینی، ملقب به ناصر کبیر، ناصر اطروش و الناصر للحق، از فرزندان امام حسین علیه السلام و سومین فرمانروای علویان طبرستان در سده سوم. نسب وی با سه واسطه به عمرا لا شرف، فرزند امام زین العابدین علیه السلام، می‌رسد. وی جد مادری علم‌الهدی^۴ (شریف مرتضی) و شریف‌رضی^۵، و مادرش کنیزی خراسانی تبار بود. حسن در حدود سال ۲۳۰ در مدینه به دنیا آمد (سبب بخاری، ص ۵۳؛ ناطق‌الحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۰). از آغاز زندگی او اطلاع روشنی در دست نیست. به‌نوشته علم‌الهدی (ص ۶۳) مرتبه علمی و زهد و فقاقت او برای همه معلوم بوده است. ابوطالب هارونی^۶، مشهور به ناطق‌الحق (متوفی ۲۲۴؛ همانجا)، نیز از دانش گسترده و زهد و عبادت او خبر داده و افزوده است که وی نزد مشایخ کوفه و دیگر شهرها درس خواند و از آنان روایت کرد و آنان نیز از او روایت کردند. از جمله ابوجعفر محمد بن منصور مرادی^۷، شاگرد قاسم بن ابراهیم زسی^۸؛ بشر بن عبدالوهاب اموی؛ برادر حسن اطروش، حسین بن علی مشهور به حسین الشاهر، که ظاهراً حسن اطروش از طریق او کتاب *المسائل* علی بن جعفر غریضی^۹ را روایت کرده است؛ و عالم و محدث مشهور امامی احمد بن محمد بن عیسی قمی (سبب حسن اطروش، ۱۴۱۸، ص ۵۶، ۵۸، ۶۵، ۷۲، ۷۵؛ نیز سبب

شهری، قسم ۳، ج ۲، ص ۱۱۱۳؛ ابن ابی‌الرجال، ج ۲، ص ۱۷۷). حسن اطروش در دوران حسن بن زید بن محمد^{۱۰}، از فرزندان امام حسن علیه السلام و معروف به داعی کبیر، به طبرستان مهاجرت کرد و پس از مرگ حسن بن زید در ۲۷۰، به برادر او محمد بن زید پیوست (ناطق‌الحق، همانجا؛ بخاری، ص ۴۶). آنگاه برای دعوت مردم به سوی محمد بن زید، پنهانی به خراسان سفر نمود. رافع بن خزیمه^{۱۱} (والی خراسان) پس از کشته شدن احمد بن عبدالله خجستانی^{۱۲} (سبب طبری، ج ۹، ص ۶۱۲، ۶۲۱)، با اطلاع یافتن از این امر، او را زندانی کرد و بر آن شد که با شکسته، اسامی یارانش را به دست آورد. در نتیجه ضربات تازیانه، بر شنوایی حسن بن علی صدمه وارد شد و از این رو به اطروش (ناشنوا) و اصم شهرت یافت (بخاری، همانجا؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۲-۳۳؛ ابن عنبه، ص ۳۰۸). اما به نوشته ناطق‌الحق (۱۳۸۷ ش، ص ۵۱)، به نقل از یکی از مؤلفان (و نیز متحلی^{۱۳} ج ۲، ص ۵۶)، دستگیری و شکسته حسن اطروش به دستور احمد بن عبدالله خجستانی، حاکم نیشابور (مقتول در ۲۶۸)، و بنابراین در زمان حسن بن زید بوده است. در هر صورت، وی با کمک محمد بن زید از زندان رهایی یافت و نزد او بازگشت (ناطق‌الحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۰-۵۱).

حسن اطروش به سبب مقام علمی و فضل بسیار، نزد حسن بن زید و محمد بن زید محترم بود، اما کارگزار این دو نبود، فقط گاهی تقسیم پول بین علویان را به او می‌سپردند. وی مدت کوتاهی، به اکراه، منصب قضا را برعهده گرفت (حسینی، تنمیه آمی، ص ۶۰۴؛ ناطق‌الحق، همانجا؛ متحلی، ج ۲، ص ۶۴). پس از شکست و کشته شدن محمد بن زید در ۲۸۷ در جرجان، که حسن اطروش نیز با وی همراه بود، حسن از طریق دامغان به ری رفت و از آنجا به دعوت جستان بن وهسودان، پادشاه دیلم (سبب جستانی^{۱۴})، که با اطروش سابقه دوستی داشت، راهی دیلمان شد (ناطق‌الحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۲؛ متحلی، ج ۲، ص ۶۷). جستان که با وی بر پابندی به دیانت و دوری گزیدن از گناه عهد بسته بود، او و خانواده‌اش را پناه داد و با او بیعت کرد. آن دو یک بار در ۲۸۹ و بار دیگر در ۲۹۰، به طبرستان لشکر کشیدند، اما کاری از پیش نبردند (سبب ناطق‌الحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۳؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۲؛ نیز سبب مادلونگ^{۱۵}، ۱۹۷۵، ج ۴، ص ۲۰۸). حسن اطروش در دیلم مستقر شد و مردم ناحیه دیلمان را به اسلام فراخواند (مسعودی، ج ۵، ص ۲۶۰). سپس وارد گیلان شد و اسلام را به آنان عرضه کرد و گروه بسیاری در مشرق سپیدرود (گیلان به پیش) مسلمان شدند (صابی، ص ۲۴-۲۳؛ علم‌الهدی، ص ۶۳؛ برای رقم مبالغه‌آمیز هراسان

طبرستان را برای پذیرش حسن اطروش نامساعد کرد و دیلمیان نیز از همکاری با او در حمله به طبرستان سر باز زدند. اما احمد بن اسماعیل سامانی پس از چندی ابوالعباس را عزل کرد و سلام نامی را در ۲۹۷ به جای او به حکومت طبرستان فرستاد (به ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶). سلام در دوران کوتاه حکومتش، روشی برخلاف ابوالعباس در پیش گرفت، وی هدایای سران دیلم را قطع کرد و این کار موجب از سرگیری یورشهای دیلمیان به طبرستان شد؛ البته او موفق شد دیلمیان را هزیمت دهد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۸۱-۸۲؛ میرخواند، ج ۴، ص ۳۸)، اما در برابر شورش اهالی آمل کاری از پیش نبرد و از شهر اخراج گردید. بدین ترتیب، احمد بن اسماعیل سامانی مجبور شد بار دیگر ابوالعباس عبدالله را به حکومت طبرستان اعزام نماید (مسعودی، ج ۵، ص ۲۶۱؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۶).

پس از مرگ ابوالعباس در صفر ۲۹۸، محمد بن ابراهیم صعلوک، حاکم ری، به دستور امیر سامانی به طبرستان رفت و حکومت آنجا را برعهده گرفت. او نیز رسوم ابوالعباس را تغییر داد و هدیه دادن به رؤسای دیلم را قطع کرد. این امر موجب نارضایتی سران دیلمیان شد. حسن اطروش از این فرصت بهره جست و آنان را بر ضد محمد بن ابراهیم صعلوک برانگیخت (ابن اثیر، ج ۸، ص ۸۲؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹). با گردآمدن گیلها و دیلمیان، وی در جمادی الآخره ۳۰۱ (حسبی)، همان تتمیم، ص ۶۰۳، برای سومین بار، عازم فتح طبرستان شد (برای نامهای سران سپاه به صابی، ص ۲۷-۲۶؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۴). گزارشی از این حوادث را ابن اسفندیار (ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹) و منابع زیدی آورده‌اند (برای نمونه به ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۴؛ محلی، ج ۲، ص ۷۰-۷۱). از گزارش گردیزی (ص ۱۹۰-۱۹۱) می‌توان دریافت که حسن اطروش پس از محاصره چالوس (شالوس) و پیش از فتح آن شهر، به سوی آمل شتافته است. محمد بن ابراهیم صعلوک پس از شکست، به آمل گریخت و از راه جرجان به ری رفت. حسن در آمل، مشایخ و فقها را مسجاب کرد که از سامانیان حمایت نکنند (به ناطق بالحق، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ همو، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۵). از این رو، در غیاب عامل سامانیان، او در جمادی الآخره ۳۰۱ برای ورود به آمل با شکلی مواجه نگشت (به حمزه اصفهانی، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ حسبی، همانجا؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۹). بعد از استقرار حسن اطروش در آمل، عبدالله بن حسن عقیقی، از علویان ساری، مردم را به بیعت با وی دعوت نمود و با گروهی بی‌شمار به او پیوست. آنگاه، حسن دسته‌ای از گیلها و دیلمیان را با عقیقی مذكور، به نبرد با شهریاران بادوسبان فرستاد. در این نبرد، عقیقی شکست خورد و به قتل رسید. محمد بن عبدالله عزّیز، برای مقابله با حسن اطروش، از

حسن اطروش به منصور بالله، ج ۱، ص ۳۰۹؛ حسبی مزیدی، ص ۱۸۴). نارضایتی بومیان از ملوکشان، در روی آوردن مردم به حسن اطروش نقش مهمی داشت. وی پس از آن، برای نخستین بار مدعی امامت شد و به رسم علویان، قلنّوه (کلاه دراز) بر سر گذاشت و لقب الناصر للحق را اختیار کرد (صابی، ص ۲۳؛ فخر رازی، ص ۱۲۳). وی در این هنگام جستان بن وهسودان را، به دلیل شراب‌خواری و پایبند نبودن به شرع، ترک کرد و بعدها، با گرفتن عهد اکید از جستان در تقید به شرع، بار دیگر با او همکاری نمود (به ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۳، ۶۰؛ صابی، ص ۲۳-۲۴). به نوشته ابن واصل، مؤلف تاریخ صالحی (ص ۴۷۴)، بین جستان و حسن اطروش چند جنگ روی داد، ولی سرانجام جستان با حسن صلح و بیعت کرد. اشعار اطروش درباره پیمان جستان موجود است (به ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۶۰). حسن پس از این موفقیت، مرزهای غربی قلمرو خود را امنیت بخشید (به صابی، ص ۲۴-۲۵؛ اولیاءالله، ص ۱۰۶). ناکامی او در سلطه بر طبرستان سبب گردید که بار دیگر به دیلمان و گیلان بازگردد. از آن پس، وی برای حفظ گیلان بیهوش، مدتی از سال را در هوسم (رودسر کنونی) و بقیه آن را در گیلانگجان دیلمان اقامت کرد (حسبی، همان تتمیم، ص ۶۰۴؛ ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۵۳). آملی (حسبی، تتمیم، همانجا) و مسعودی (همانجا) به مساجدی اشاره کرده‌اند که اطروش در این مدت بنا کرد (نیز به ابن اثیر، ج ۸، ص ۸۱؛ نویری، ج ۲۶، ص ۹).

حسن اطروش بار دیگر برای فتح طبرستان کوشید. وی در ۲۹۳ لشکری به فرماندهی پدر ماکان کاکي* و پدر فیروزان به طبرستان فرستاد. ابوالعباس عبدالله بن محمد، حاکم طبرستان، این سپاه را شکست داد و شمار زیادی از ایشان، از جمله ماکان کاکي و فیروزان، به قتل رسیدند و بقیه سپاهیان به دیلمان گریختند (صابی، ص ۲۶؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۰؛ اولیاءالله، ص ۱۰۴). علی بن بلال آملی (به حسبی، تتمیم، ص ۶۰۶-۶۰۷)، گذشته از ذکر کوششهای حسن اطروش برای فتح طبرستان، به دیگر لشکرکشیهای او اشاره‌ای کوتاه نموده است. بنابراین گزارش، حسن افزون بر سه تهاجمی که برای فتح آمل نمود، دوبار به مناطق دیگر یورش برد. آملی درباره هدف حسن از سفرهای جنگی و مناطقی که به آنها حمله کرده بود، توضیح نداده است. علت ناکامی حسن در فتح طبرستان را باید در سیاست ابوالعباس عبدالله در قبال دیلمیان و اهالی طبرستان جستجو نمود. او گذشته از رفتار خوب با مردم طبرستان، با اکرام و احسان به علویان مهاجر به این ولایت، ایشان را با خود همراه ساخت و از سران دیلم به دادن هدایایی دلجوئی کرد (به ابن اثیر، همانجا). این اقدامات ابوالعباس، وضع داخلی رویان و



بقعه حسن اطروش

نعمان^۵، نیز به طرفداری از اطروش برخاستند که به آزادی او و فرار حسن بن قاسم انجامید (نطاقی بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۶۱؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۴؛ محلی، همانجا). حسن بن قاسم به گیلان رفت و، با لقب داعی صغیر، مدعی امامت شد و گروهی از گیلانها با او بیعت کردند (صابی، ص ۳۰-۳۱). مسعودی (ج ۵، ص ۲۶۱) به مناسبات حسن اطروش با حسن بن قاسم اشاره‌ای کوتاه کرده است. به نوشته او، بین آنان بر سر طبرستان جنگها رخ داد. سرانجام، با دخالت علویان، قرار شد که حسن بن قاسم نزد حسن اطروش بازگردد و از سوی او ولیعهد و فرمانده سپاه گردد. حسن اطروش به این قرار عمل کرد و نوه خود را به همسری حسن بن قاسم درآورد و او را در سال ۳۰۳ به حکومت جرجان رساند (نطاقی بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۵۵؛ محلی، ج ۲، ص ۷۱؛ ابن اسفندیار، همانجا).

حسن اطروش پس از سه سال و سه ماه حکومت، در ۲۵ شعبان ۳۰۴ (حسینی، همان تسمیم، ص ۱۶۰۵؛ ناطق بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۶۱؛ محلی، ج ۲، ص ۷۸) در شهر آمل درگذشت (صابی، ص ۳۳؛ حمزه اصفهانی، ص ۱۷۵؛ ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۳۲-۳۳). وی را در خانه قاسم بن علی در شهر آمل به خاک سپردند (دانش‌پژوه، ص ۱۸۵). قبر او مورد توجه زیدیان بود و ابن اسفندیار (ج ۱، ص ۹۷) در قرن هشتم گفته که مرقد او زیارتگاه مردم و محل مجاورت اهل زهد است. این مزار اکنون نیز محل شناخته‌شده‌ای در آمل است. وی در این شهر مدرسه‌ای نیز بنا

بخارا به طبرستان اعزام شد. وی چهل روز در طبرستان اقامت کرد (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۰). هرچند ابن اسفندیار از اقدامات محمد بن عبدالله سختی به میان نیاورده، اما با توجه به سکه‌ای که از امیر نصر بن احمد سامانی در سال ۳۰۲ در آمل ضرب شده است می‌توان دریافت که محمد بن عبدالله موفق به تسخیر آمل گردیده است (استرن^۱، ص ۲۱۳-۲۱۴). حسن از آمل به چالوس رفت و مجدداً به آمل بازگشت و بر آن شهر و طبرستان استیلا یافت (طبری، ج ۱۰، ص ۱۴۹). به نظر می‌رسد که او در سفرش به چالوس موفق شد گروهی از گیل و دیلم را به خدمت خود درآورد و با کمک ایشان قوای سامانیان را از آمل اخراج کند. وی پس از چیرگی دوباره بر آمل، پسرش ابوالقاسم جعفر را حاکم ساری (سارویه) کرد، که موجب رنجش فرمانده لشکرش، حسن بن قاسم بن حسن^۲، از علویان حسینی، گردید (ناطقی بالحق، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۵۷؛ محلی، ج ۲، ص ۷۲). از گفته ابن اسفندیار (ج ۱، ص ۲۷۰) چنین برمی‌آید که حسن اطروش برای بهبود مناسباتش با صاحبان اراضی نیز اقداماتی کرد، از جمله در هنگام گرفتن خراج خواست به جای نظام مالیاتی قدیم، ده یک (زکات) اخذ کند، اما در پی مخالفت با این روش، همان شیوه کهن را اجرا کرد. با این حال، خصومت اشراف زمین‌دار بومی با او ادامه یافت. درخواستهای هر مزدگامه (صاحب تمیشه^۳) و شروین بن رستم از حکومت بخارا موجب گردید که امیرنصر سامانی، الیاس بن محمد بن یسع را برای فتح طبرستان اعزام کند. اما الیاس در فتح ساری ناکام ماند و با ابوالقاسم جعفر صلح کرد و این امر به مصالحه شروین بن رستم با حسن اطروش انجامید (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۲؛ مرعشی، ص ۳۰۴). بدین ترتیب، استیلای حسن اطروش بر طبرستان تثبیت شد.

حسن اطروش از آن پس بیشتر به نماز و عبادت پرداخت و از امور سپاه کناره گرفت و آنها را به حسن بن قاسم سپرد، که نارضایی پسران حسن اطروش را در پی داشت. متقابلاً حسن بن قاسم در جلب نظر بزرگان و رجال کوشید. منابع زیادی به محبوبیت حسن بن قاسم، به دلیل زهد او، تصریح نموده‌اند. همین منابع اشاره کرده‌اند که پسران حسن اطروش اهل سداد نبودند (صابی، ص ۳۳-۳۰؛ ابن عنبه، ص ۳۰۸؛ قس ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۳)؛ از این رو، مردم متدین به حسن بن قاسم تمایل داشتند. جایگاه پسران حسن اطروش نزد پدر و خطری که از جانب ایشان متوجه حسن بن قاسم بود، موجب بیم حسن بن قاسم از حسن اطروش گشت، به طوری که او را در قلعه لاریجان زندانی کرد. این اقدام، با واکنش منفی اهالی آمل مواجه شد و گروهی از سپاهیان اطروش، به فرماندهی لیلی بن

کرده بود که تا روزگار ظهیرالدین مرعشی باقی بوده است (مرعشی، ص ۱۴۸).

زیدی یا امامی بودن حسن اطروش از همان زمان محل منازعه بوده است. شریف مرتضی علم الهدی (ص ۶۳)، ضمن اشاره به اینکه اسلام را حسن اطروش در دیلم منتشر کرد و مردم به وسیله او از گمراهی و جهالت رستند، افزوده است که وی بر مذهب امامیه بود و او که خود نواده اطروش است - رساله ناصریات را نیز براساس یکی از آثار فقهی وی تدوین کرده است. نجاشی (ص ۵۷) نیز به صراحت او را امامی خوانده (کان یعتقد الإمامة) و در فهرست آثار وی از کتاب *أنساب الأئمة و موالیدهم* إلى صاحب الامر علیهم السلام نام برده است (نیز - افندی اصفهانی، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲). بعدها افندی اصفهانی (ج ۱، ص ۲۷۷، ۲۹۲-۲۹۳)، ضمن امامی شمردن او، از شیخ بهائی نقل کرده که وی حسن اطروش را امامی مذهب می دانسته است. مادلونگ (۱۹۸۵، ص ۷۷-۷۸) هم - ضمن اشاره به اینکه عقاید و شعائر دینی ای که حسن اطروش به مردم تعلیم می داد، تا اندازه ای با تعلیم قاسم بن ابراهیم رژی (پیشوای زیدیانی که در گذشته در دیلم به این مذهب درآمد بودند) فرق داشت - گفته است که آرای او در کلام و فقه به امامیه نزدیک بوده است (نیز - سرگین^۱، ج ۱، ص ۵۶۷؛ لمتون^۲، ص ۳۲، پلنویس^۳، ص ۲۹). مؤید دیگر بر نزدیکی آرای فقهی حسن اطروش به امامیه، عقیده او به تقیه است، که در فقه زیدیه پذیرفته نشده است (حسن اطروش، ۱۴۱۸، ص ۶۹). در هر صورت، از مکتب فقهی اطروش به ناصریه نیز یاد شده است (حاکم چشمی، ص ۳۷۴؛ ابن عنبه، همانجا؛ ابن مرتضی، ص ۹۲).

از فرزندان حسن اطروش، از چهار پسر به نامهای محمد، ابوالحسن احمد (ابن اسفندیار، همانجا)، ابوالحسن علی و ابوالقاسم جعفر و نیز چهار دختر (سه ناطق بالحق، ۱۳۸۷، ص ۵۴-۵۵) نام برده شده است. نسب شریف مرتضی و شریف رضی از طرف مادر به ابوالحسن احمد - که در منابع، به امامی بودن او تصریح شده است (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۷، ۲۷۳؛ ابن ابی الرجال، ج ۱، ص ۲۶۴) - و از او به حسن اطروش می رسد (برای تفصیل - علم الهدی، ص ۶۲-۶۳).

حسن اطروش از نظر بسیاری، فرمانروایی برجسته به شمار می رفت. طبری (ج ۱۰، ص ۱۴۹)، تاریخ نگار هم روزگار وی، که خود از مردم آمل بود، او را به سبب اجرای عدالت و حسن رفتار ستوده است (نیز - سمعی، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵). به نوشته ابوریحان بیرونی (ص ۲۴۲)، حسن اطروش نظام کدخدایی را که فریدون بنا نهاده بود برانداخت و از نو اشتراک سرکشان با

دیگر مردمان را در نظام کدخدایی برقرار کرد (نیز - بارتولد^۴، ص ۲۱۴). دیلمی (ص ۵۵۹) حسن اطروش را در زمره یکی از مجلدان سده چهارم برشمرده است. وی شاعر و ادیب و فقیه بود (برای اشعار او - حسنی، همان تسمیم، ص ۶۰۴-۶۰۵؛ منصور بالله، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۴؛ افسن طقطقی، ص ۲۷۹؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۱۱۱-۱۱۲). کتابهای بسیاری نیز به او نسبت داده اند. او مجالس مناظره با عالمان و فقیهان و همچنین مجالسی برای مطالعه در حدیث برگزار می کرد (سه ناطق بالحق، ۱۳۸۷، ص ۵۶). از میان شاگردان متعدد وی، ابوعبدالله ولیدی برخی از سخنان و احادیث املا شده او را در کتابی به نام *الأنفاظ گردآوری کرده که تا قرن پنجم موجود بوده است (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). ابوطالب یحیی بن حسین هارونی نیز در امالی خود ظاهراً دو امالی حسن اطروش، یا امالی او را به دو طریق از شاگردان اطروش، در اختیار داشته و مطالبی از آن نقل کرده است (برای نمونه - همان، ص ۱۲۵، ۱۳۹). از دیگر شاگردان مشهور حسن اطروش، ابوالحسن علی بن مهدی مامطیری* (مؤلف کتاب *نزهة الألبصار*) و حسین بن هارون حسینی (عالم امامی ساکن در آمل) بودند (ابن ابی الرجال، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۲). یکی از زیدیان طبرستان درباره اخبار و احوال ناصر اطروش کتابی نوشته بوده که نسخه ای از آن را علی بن بلال آملی داشته (سه حسنی، تسمیم، ص ۶۰۵) و این کتاب تا قرن هشتم موجود بوده است. ابن طاووس (ص ۱۷۵-۱۷۶) از کتاب دیگری در اخبار اطروش که در اختیارش بوده، یاد کرده و مطلبی از آن نقل نموده است (سه کولبرگ^۵، ص ۳۳۵-۳۳۶). در منابع زیدی، قول به جواز دو امام در یک زمان، به عنوان نظر خاص حسن اطروش نقل شده است، که قیامش در طبرستان هم زمان با تأسیس دولت الهادی الی الحق* یحیی بن حسین (متوفی ۲۹۸)، بنیان گذار سلسله زیدیان یمن*، بود (برای نمونه - ناطق بالحق، ۱۳۸۷، ص ۴۳؛ محلی، ج ۲، ص ۴۳-۴۴).*

آثار حسن اطروش را افزون بر سیصد کتاب دانسته اند، که محل تردید است (سه حسن اطروش، ۱۴۲۳، مقدمه مجذبان، ص ۱۵؛ حسنی مؤیدی، ص ۱۸۶). ابن ندیم (ص ۱۹۳) تألیف صد کتاب را به او نسبت داده و خود برخی از آنها را که دیده یاد کرده است (نیز - حسن اطروش، ۱۴۲۳، همان مقدمه، ص ۱۶-۱۵؛ موسوی نژاد، ص ۶۹). نجاشی (ص ۵۷) به چند اثر او اشاره کرده است. از میان نوشته های متعدد او (سه دیلمی، ص ۴۵)، عبدالکریم احمد جذبان کتابهای البساط (صعده ۱۴۱۸) در کلام و عقیده زیدیان و کتاب الاحساب (صعده ۱۴۲۳) درباره جنبه* را به چاپ رسانده است. عالمان زیدی به

عبدالله جنداری، [تراجم الرجال المذكورة في شرح الارهاار]، در ابن مفتاح، المستخرج المختار من الفيت المندرج، المعروف بشرح الارهاار، صعدة، يمن ۱۴۲۴/۲۰۰۲: محسن بن محمد حاكم چشی، الطبقات الحادية عشرة و الثانية عشرة من كتاب شرح العمود، در قاضي عبد الجبار بن احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، جناب فؤاد سيد، تونس [بی تا]؛ حسن اطروش، الاحتساب، چاپ عبدالکرم احمد جلدیان، صعدة، يمن ۱۴۲۳/۲۰۰۲: هـو، البساط، چاپ عبدالکرم احمد جلدیان، صعدة، يمن ۱۴۱۸/۱۹۹۷: احمد بن ابراهيم حسنی، المصاییح، چاپ عبدالله حوی، صنعاء ۱۴۲۳/۲۰۰۲: مجتهدین حسنی مؤیدی، التتبع شرح الزکف، صنعاء ۱۴۱۷/۱۹۹۷: حمزق بن حسن حمزه اصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلو و السلام، برین ۱۳۴۰: محمدرقی دانش پزوه، دو مشیخه زیدی، در نامه سینوی، زیر نظر حبیب یغمالی و لیرج افشار، تهران: جاویدان، ۱۳۵۰ ش؛ محمد بن احمد دلمی، کتاب قواعد عقاید آل محمد (ص)، نسخه عکسی در مجموعه طابورس یسمانی، ش ۶۱، تهران: وزارت امور خارجه، مرکز اسناد و تاریخ فیلماسی، [بی تا]؛ سمانی؛ یحیی بن حسین شجری، سيرة الامام المؤید بالله احمد بن محمد بن الحسن الهارونی، چاپ صالح عبدالله احمد قریان، صنعاء ۱۴۲۴/۲۰۰۳: ابراهیم قاسم شهادی، طبقات الزیدیه الکبری، قسم ۳: بلوغ المراد الی معرفة الاسناد، چاپ عبدالسلام وجیه، عمان ۱۴۲۱/۲۰۰۱: ابراهیم هلال صلی، کتاب المستخرج من الجزء الاول من الکتاب المعروف بالتاجی فی اخبار الدولة الدیلمیه، در اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان، چاپ رولف مادلونگ، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة، ۱۹۸۷: صلدی؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ علی بن حسین علم الهدی، مسائل الناصریات، تهران ۱۴۱۷/۱۹۹۷: محمد بن عمر لغراری، الشجرة السیارة فی انساب الطالیه، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۴۰۹: عبدالحسین فحاک، گرهیزی، تاریخ گردیزی، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۳ ش؛ خمیلین احمد مَحَلی، الحقائق الزیدیه فی مناقب ائمة الزیدیه، چاپ مرتضی بن زید محطوری حسنی، صنعاء ۱۴۲۳/۲۰۰۲: ظهورالدین بن نصیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و سازندران، چاپ محمدحسین نسیمی، تهران ۱۳۲۵ ش؛ محمودی، مروج (بیروت)؛ عبدالممن حمزه منصور بالله، کتاب الشافی، صنعاء ۱۴۰۶/۱۹۸۶: علی موسوی نژاد، تراث الزیدیه، قم ۱۳۸۴ ش؛ میرخواند؛ یحیی بن حسین ناهلق الحق، الافادة فی تاریخ الائمة السادة، چاپ محمدکاظم رحمتی، تهران ۱۳۸۷ ش؛ هـو، تیسیرالمطالب فی امالی الامام ابی طالب، لمخرجه و رابیه جعفر بن احمد بن عبدالسلام، چاپ یحیی عبدالکرم فضل، بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵: احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهرة برجال النجاشی، چاپ موسی شیرینی زنجانی، قم ۱۴۰۷: احمد بن عبد الوهاب نویری، مهابة الارب فی فنون الادب، قاهره ۱۹۲۳-۱۹۹۰:

Vasily Vladimirovich Barthold, *Turkestan down to the Mongol invasion*, [English translation], London 1977; Etan Kohlberg, *A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tawis and his library*, Leiden 1992; Ann Katharine

تدوین آرای فقهی حسن اطروش و نگارش شروح بر کتابهای او علاقه فراوانی داشته اند، که از جمله آنهاست: کتاب الحاصر فی فقه الناصر، تألیف ابوالحسن هارونی * (متوفی ۴۱۱ هـ) ابن ابی الرجال، ج ۳، ص ۲۲۰؛ الموجز، نوشته ابوالقاسم بسنی *؛ و از همه مهم تر کتاب الابانة، نوشته ابوجعفر محمد بن یعقوب هوسمی * (متوفی ۴۵۵)، شرح نویسی بر کتاب الابانة، در میان زیدیان ناصری گیلان بسیار متداول بوده است (س) افندی اصفهانی، ج ۱، ص ۲۸۰ که حکایت از اهمیت این اثر در تدوین فقه حسن اطروش دارد. از کتاب الابانة چندین نسخه خطی باقی مانده است (س) شهادی، قسم ۳، ج ۲، ص ۱۱۱۴. در نیمه دوم سده هفتم، علی بن ابی جعفر پیرمرد دلمی کتابی نوشت با عنوان المَغْنی فی رؤوس مسائل الخلاف بین الامام الناصر للحق و سایر فقهاء اهل البیت، درباره آرای حسن اطروش، که در این اثر اختلاف آرای او را با دیگر علویان و مذاهب چهارگانه اهل سنت بیان کرده است (مادلونگ، ۱۹۶۵، ص ۱۶۱؛ مزگین، ج ۱، ص ۵۶۷).

بعدها ابوالفضل جعفر بن محمد بن حسین (متوفی ۳۵۰) که پدرش، محمد الفارس، داماد ناصر اطروش بود (س) ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۱۰۲) - در هوسم امارتی محلی تشکیل داد که به امارت محلی خاندان ثانیان شهرت دارد و افرادی از این خاندان، امارت شهر هوسم را، که یکی از مهم ترین مراکز قدرت پیروان ناصریه بود، بیش از یک سده در اختیار داشته اند (س) شجری، ص ۵۲، ۶۴-۶۶.

منابع: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ محمد لولوفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ است بیروت [بی تا]؛ ابن ابی الرجال، مطلع البدور و مجمع البحور فی تراجم رجال الزیدیه، چاپ عبدالرئیب مطهر محمد حجره، صعدة، يمن ۱۴۲۵/۲۰۰۴: ابن اثیر؛ ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [؟ ۱۳۲۰ ش]؛ ابن طابورس، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، نجف ۱۳۶۸، چاپ است قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن طقطقی، الاصلی فی انساب الطالیه بنین، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۳۷۶ ش؛ ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ محمدحسن آل طالقانی، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱: ابن مرتضی، کتاب المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل، چاپ مسعود جواد مشکور، [بیروت] ۱۹۸۸: ابن ندیم (لابزیک)؛ ابن واصل، «من کتاب تاریخ الصالحین»، در الانتخابات البهیه: من الکتاب العربیة و الفارسیة و ترکیة فیما یتعلق بتاریخ طبرستان و گیلان و جغرافیا تلک النواحی المرعیه، چاپ برنهارد درن، برنهورگ ۱۲۷۴: ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه: عبدالممن عسی افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱ - محمد بن حسن اولی الله، تاریخ رویان، چاپ متوجیر ستود، تهران ۱۳۴۸ ش؛ یونس میل بن عبدالله بخاری، سرة السلسلة العلویة، چاپ محمدصادق بحر العلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۲: احمد بن

که انتقال قدرت به وی، پس از مرگ پدرش در ۳۵۹، به سهولت صورت گرفت. به‌ویژه آنکه، اندکی پیشتر مهم‌ترین معضل داخلی آنان، یعنی جنگ قدرت میان خانواده وی با پسرعمویش، شاپورین سلیمان، با مرگ شاپور در ۳۵۸ و بازداشت یا تبعید پیروانش، پایان یافت (سه ابن وردی، ج ۱، ص ۴۰۹؛ ابن تغری بردی، ج ۴، ص ۲۷).

مهم‌ترین اقدام حسن پس از تثبیت قدرت، افزایش تحرکات نظامی در نواحی شام و مصر بود. گفته شده است که یکی از علل درخواست مصریان از المعزّ یدین الله^۳، خلیفه فاطمی، برای استقرار او در مصر، افزایش و گسترده‌ی تحرکات قرمطیان در شام بود که خطر آنان را هتای خطر رومیان و فرنگیان می‌دانستند (سه ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۳۶). در پاسخ به این درخواست، جوهر صیقلی^۴، فرستاده المعز به مصر، جعفر بن فلاح را در ۳۵۹ با لشکری عظیم و مجهز راهی شام کرد و جعفر پس از فتح دمشق، مالیات مقرر را برای قرمطیان نفرستاد (سه ابن قلاتی، ص ۱۱؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۶۳؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۶۵). این امر به معنای اعلام جنگ به قرمطیان بود؛ از این رو اعصم، در رأس سپاهانش، راهی شام شد. به تصریح منابع، خلیفه عباسی و آل‌بویه و حمدانیان، با کمک مالی و تسلیحاتی و نیز تأمین نیروی انسانی، اعصم را یاری کردند (سه ابن قلاتی، همانجا؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۳۴؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷). این کمکها، که به درخواست اعصم صورت گرفت، گویای تغییر آشکار مشی سیاسی قرمطیان بحرین در مناسبات با عباسیان و ضدیت با فاطمیان بود که به رویارویی مستقیم قرمطیان و فاطمیان انجامید. سپاه اعصم و سپاه جعفر بن فلاح در ۳۶۰ در حوالی دمشق به نبرد پرداختند که به شکست و کشته‌شدن جعفر انجامید. قرمطیان پس از تصرف دمشق، به فتح دیگر نواحی شام پرداختند (سه ابن قلاتی، ص ۱۳-۱۴؛ ابن خلکان، ج ۱، ص ۳۶۱؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۸۱-۱۸۲). ابن قلاتی (ص ۲) علت شکست جعفر را جدی نگرفتن قدرت قرمطیان دانسته است، اما به نظر می‌رسد که عامل مهم شکست جعفر، عملکرد نامناسب وی و سپاهانش در شام و نارضایتی مردم از آنان بوده است (سه ابن ابی‌الهیجه، ص ۴۹-۵۰؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۲۶-۱۲۸؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۵).

فتح شام پیروزی بزرگی برای اعصم محسوب می‌شد، اما هدف اصلی او فتح مصر بود و چه‌بسا حمایت جدی خلیفه عباسی و آل‌بویه و حمدانیان از وی، به همین سبب صورت گرفته بود. براساس روایات، سپاهیان اعصم در ۳۶۱، پس از تصرف نواحی شرقی مصر، قاهره را سه ماه محاصره کردند، اما

Swynford Lambton, *State and government medieval Islam*, London 1985; Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der zaiditen*, Berlin 1965; idem, "The minor dynasties of northern Iran", in *The Cambridge history of Iran*, vol. 4, ed. R. N. Frye, Cambridge 1975; idem, "Shi' attitudes toward woman as reflected in fiqh", in *Society and the sexes in medieval Islam*, ed. A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, Malibu, Calif.: Undena Publ., 1979, repr. in Wilferd Madelung, *Religious schools and sects in medieval Islam*, London 1985; Fust Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- ; Samuel Miklos Stern, "The coins of Āmul", in *Numismatic chronicle*, London 1967, repr. in Samuel Miklos Stern, *Coins and documents from the Medieval Middle East*, London 1986.

/ رضا رضازاده لنگرودی /

حسن اعصم، از رهبران قرمطیان* بحرین در قرن چهارم. نامش را حسین نیز ثبت کرده‌اند، همچنان که نام پدرش را احمد، و نام جدش را بهرام و در برخی منابع یوسف نوشته‌اند (سه ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶؛ ابن خرداد، ص ۱۴۶؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۴۸؛ مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۹۵) و لقبش را نیز به صورت اعصم، اعظم، اغشم و اغمش (مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۰، ۱۴۷؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۱۹۶؛ ابن تغری بردی، ج ۴، ص ۱۲۸؛ برای معانی این کلمات سه مقریزی، ۱۳۹۱، همانجا) ثبت کرده و کنیه‌اش را ابوطاهر، ابوعلی و ابومحمد ذکر نموده‌اند (سه صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۶؛ مقریزی، ۱۳۹۱، همانجا؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۸۱، ۱۹۶). وی در ۳۷۸ در أحساء متولد شد (ابن عساکر، همانجا؛ ذهبی، ج ۱۶، ص ۲۷۴). خاندان وی جتاییان بحرین بودند که به صورت موروثی رهبری قرمطیان بحرین را برعهده داشتند و پدرش، احمد، از ۳۵۳ تا ۳۵۹ رهبر بود.

نخستین سابقه سیاسی حسن اعصم به دسته‌بندیهای سیاسی داخلی قرمطیان در دوره رهبری پدرش در دهه پنجم سده چهارم بازمی‌گردد. گفته‌اند وی در عملیاتی نظامی که در سالهای ۳۵۳ تا ۳۵۷، با هدف قلع و قمع مخالفان سیاسی پدرش و نیز کشورگشایی، صورت گرفت، مؤثر بود. این عملیات سکه دامنه آن به نواحی شام نیز کشیده شد و موجب گردید که حسن بن عبیدالله بن طغج، امیر اخشییدی شام، خراج‌گزار قرمطیان شود (سه انطاکی، ص ۱۲۸؛ ابن عساکر؛ ذهبی، همانجاها). در استحکام جایگاه سیاسی حسن چنان مؤثر بود

مقاومت مصریان و تدابیر نظامی و دفاعی فرمانده آنان، جوهر، قرمطیان را مجبور به عقب‌نشینی به شام و گریز به سوی احساء کرد (س ابن قلاتی، ص ۴۰۳؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۸، ۱۳۰؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۴۳، ۱۸۲-۱۸۴). در پی شکست اعصم، علاوه بر نواحی تسخیرشده مصر، سرزمینهای مفتوحه شام، جز دمشق و اطراف آن، از دست قرمطیان خارج شد. از سوی دیگر، این شکست به فرزندان ابوطاهر جتایی* فرصت داد تا احساء را تصرف کنند، اما اعصم در ۳۶۲ به بحرین بازگشت و پس از جنگهای خونین، بر اوضاع داخلی قرمطیان مسلط گردید (س تامر، ص ۱۱۵، ۱۲۲).

در ۳۶۳، اعصم در تدارک حمله دوم به فاطمیان برآمد (س ابن قلاتی، ص ۵). المعز لدین‌الله، پس از اطلاع از تصمیم او، با ارسال نامه‌ای هشداردهنده و مفضل او را به اطاعت فراخواند. اما پاسخ کوتاه اعصم به المعز، از عزم جزم وی برای حمله به مصر حکایت داشت (س دواداری، ج ۶، ص ۱۲۸-۱۵۶؛ مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۸۹-۲۰۲). به نوشته ابن تغری‌بردی (ج ۴، ص ۷۴)، وی که این بار نیز از حمایت مالی و نظامی بغداد برخوردار بود، پس از ورود به دمشق، طی سخنانی در جامع این شهر، فاطمیان را لعن کرد و آنان را دشمنان اسلام خواند. آنگاه راهی مصر شد و برای دومین بار قاهره را در محاصره سخت قرار داد. کثرت سپاهیان او، خلیفه فاطمی را به چاره‌جویی واداشت؛ ازاین‌رو، به حسان‌بن جراح طائی (امیر عرب شام و هم‌پیمان اعصم) رشوه کلانی - که بعداً معلوم شد دینارهای تقلبی بوده است - پرداخت و حسان و سپاه او از مقابل لشکر فاطمیان گریختند و اوضاع جنگ به نفع مصریان تغییر کرد. سپاه قرمطیان، به‌رغم دفاع سخت مجبور به عقب‌نشینی گردید و خود اعصم نیز، متواری شد. در این جنگ (رمضان ۳۶۳)، بسیاری از قرمطیان کشته شدند و بیش از ۱۵۰۰ تن به اسارت درآمدند (س ابن قلاتی، ص ۷۰۵؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۳۹-۶۳۸؛ قس مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۶). بنابر برخی روایات، المعز مدعی شده بود که رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله وسلم و علی علیه‌السلام یاریگر او در این نبرد بوده‌اند (س مقریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۱۹۷-۱۹۹). المعز، که هدفش سرکوبی و مجازات اعصم بود، ابتدا وی و همراهانش را محاصره کرد و پس از فرار آنان، سپاهی را به تمقیشان فرستاد که تا عمان در پی آنان بودند، اما اعصم با عقب‌نشینی مداوم، خود را از دسترس آنان دور ساخت و به بحرین بازگشت (س ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۶۳۹؛ مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۶).

اعصم، به‌رغم دوبار شکست، همچنان برای حمله به شام و مصر مصمم بود (س صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۳؛ مقریزی، ۱۴۱۶،

ج ۱، ص ۲۰۶). سومین فرصت در سال ۳۶۴ و در پی متشنج شدن اوضاع دمشق به وجود آمد، چنان‌که با بروز جنگهای خونین میان اهالی شهر با سپاهیان فاطمی - که خسارات مالی و جانی فراوانی برای دمشقیان به بار آورد (س ابن قلاتی، ص ۱۰-۲۰) - الفتکین* / آلپتکین (فرمانده نظامیان ترک بغداد) به شام عزیمت کرد و حکومت دمشق را، به درخواست اهالی، در دست گرفت (س همان، ص ۲۱-۲۲؛ دواداری، ج ۶، ص ۱۶۸-۱۷۰؛ قس ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۲۱۷). المعز او را - که ذکر نام خلیفه فاطمی در خطبه‌ها را برپنداخته بود و به نام عباسیان حکومت می‌کرد - تهدید کرد؛ اما المعز در ۳۶۵ درگذشت و جانشین وی، المعزیز بالله*، جوهر را در رأس لشکری بزرگ به شام گسیل کرد. جوهر دمشق را محاصره کرد و الفتکین، اعصم را به یاری فراخواند که در پی آن، اعصم بار دیگر با سپاهیان راهی شام شد (س ابن قلاتی، ص ۲۲-۳۱؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۵-۶۶؛ قس دواداری، ج ۶، ص ۱۷۵-۱۷۹). ورود اعصم اوضاع نبرد را به نفع الفتکین تغییر داد و جوهر را مجبور به عقب‌نشینی کرد. نیروهای متحد اعصم و الفتکین چندی بعد در عسقلان جوهر را محاصره کردند. سرانجام، شلت محاصره و مشکلات ناشی از آن، جوهر را به توافق با الفتکین واداشت و جوهر به مصر بازگشت. گفته‌اند اعصم، که از عزم فاطمیان برای جنگ باخبر بود، با این توافق مخالفت کرد (س ابن قلاتی، ص ۳۱-۳۳؛ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۶۶؛ قس دواداری، ج ۶، ص ۱۷۸-۱۸۰، که روایتی کاملاً متفاوت نقل کرده است).

چندی بعد در ۳۶۶، المعزیز در رأس سپاهیان فاطمی، به جنگ نیروهای متحد رفت و آنان را شکست سنگینی داد (س ابن قلاتی، ص ۳۳-۳۴)، که در نتیجه آن، الفتکین اسیر شد (همدانی، ص ۴۴۸؛ برای روایات متفاوت و گاه متناقض درباره نقش الفتکین و نحوه مناسبات او با فاطمیان در این جنگ، برای نمونه س ابن قلاتی، ص ۲۹-۳۰، ۳۴؛ دواداری، همانجا؛ ادریس عمادالدین قرشی، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸) و اعصم گریخت (همدانی، همانجا)، هرچند که در روایتی، از مصالحه وی با المعزیز یاد شده است (س ابن قلاتی، ص ۳۶-۳۷؛ صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۴). اعصم، کوتاه زمانی پس از این جنگ، در همان سال ۳۶۶ و در مسیر بازگشت به احساء، در شهر رمله درگذشت (انطاکی، ص ۱۷۹؛ نویری، ج ۲۵، ص ۳۱۶؛ ابن تغری برودی، ج ۴، ص ۱۲۸؛ قس دواداری، ج ۶، ص ۱۹۹، که در روایتی غیرقابل اعتماد، از قتل او سخن گفته است).

ظاهراً حسن اعصم کوتاه‌قد بوده و در ابیاتی منسوب به او، به این خصوصیت جمعی‌اش اشاره شده است (س مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸). به این سبب وی، جز در مواقع ناچار، از

حکومت سلطنتی
ملک فیصل (پادشاه
عراق) انجامید، اما پس
از روی کار آمدن قاسم،
با وی نیز اختلاف نظر
پیدا کرد. حسن البکر
خواستار اتحاد عراق با
جمهوری متحد
عربی* بود؛ از این رو،
با همکاری ملی‌گرایان
عرب توطئه‌ای پر ضد



احمد حسن البکر

قاسم طراحی کرد، اما ناکام ماند و به زندان افتاد (علی‌بابائی، ج ۳، ص ۵۲؛ سمیرخلیل، ص ۸-۹). وی در زندان با افکار بعثیها آشنا شد و پس از آزادی، در فروردین ۱۳۴۱ / آوریل ۱۹۶۲ به عضویت حزب بعث* و کمیته نظامی آن درآمد (تاریخ سیاسی عراق، ص ۲۰۱؛ نیز - علی کریم معید، ص ۴۷، پانویس ۱). او در سالهای بعد، نقش رابط مرکزی را بین دو گروه طرفدار اتحاد عرب و مخالفان حکومت قاسم (شامل حزب بعث و افسران ارتش طرفدار جمال عبدالناصر*) را برعهده داشت که هر دو خواهان سرنگونی حکومت قاسم بودند و عبدالسلام عارف رهبر آنان بود («دایرةالمعارف خاورمیانه معاصر»، همانجا). سرانجام این دو گروه در ۱۹ بهمن ۱۳۴۱ / ۸ فوریه ۱۹۶۳، با کودتایی خونین، حکومت ژنرال قاسم را سرنگون کردند. پس از کودتا، عبدالسلام عارف به ریاست جمهوری رسید و حسن البکر نخست‌وزیر گردید (بافر امین‌ورد، ذیل «احمد حسن البکر»؛ خالد عبدالقهار^۲، ص ۳۴-۳۵).

اختلافات شدید و چند دستگی در میان اعضای حزب بعث که به ناکارآمدی کابینه آنها در اداره امور داخلی انجامید، سبب افزایش اعتراضات مردم شد. در نتیجه عبدالسلام عارف، که از تسلط بعثیها بر کشور بیمناک بود، در ۲۷ آبان ۱۳۴۳ / ۱۸ نوامبر ۱۹۶۴ با کمک نیروهای مسلح، برخی از رهبران حزب بعث را زندانی نمود. حسن البکر نیز مجبور به استعفا شد (مار، ص ۲۸۶-۲۹۰؛ رواندوزی، ص ۱۸۳-۱۸۴). در ۱۳ و ۱۴ شهریور ۱۳۴۴ / ۴ و ۵ سپتامبر ۱۹۶۵ بار دیگر بسیاری از بعثیها، از جمله حسن البکر، به اتهام زمینه‌سازی برای کودتا، زندانی شدند. حسن البکر پس از مدتی آزاد شد، اما در منزل خود تحت‌نظر قرار گرفت (موسوعةالسیاسة، ذیل «احمد حسن البکر»). در فروردین ۱۳۴۵ / آوریل ۱۹۶۶، عبدالسلام عارف بر اثر سقوط بالگرد کشته شد و برادرش، ژنرال عبدالرحمان عارف*، به

سوارشدن بر اسب خودداری می‌کرد (سه صفدی، ج ۱۱، ص ۳۷۵) او را از افاضل، فصیحان، ادیبان و شاعران بدیده‌گوی عرب برشمرده‌اند (سه همانجا؛ مقریزی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن تغری بردی، همانجا).

منابع: ابن‌ابی‌الهیجاه، تاریخ ابن‌ابی‌الهیجاه، چاپ مبعی عبدالمنعم محمد، بیوم، مصر ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ ابن‌ثیر؛ ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [۱۳۸۳?] / ۱۳۹۲ [۱۹۶۳?]؛ ابن‌شمامه، اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم، الجزایر ۱۹۲۷/۱۳۴۶؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌خلکان؛ ابن‌حاکم، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن‌فلائس، تاریخ دمشق، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن‌وردی، تاریخ ابن‌الوردی، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ ادیس عمادقلین قرشی، عیون الاخبار و فنون الآثار فی فضائل الائمة الاطهار، ج ۵، چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ یحیی‌بن سعید انطاکی، تاریخ الانطاکی، المعروف بصلة تاریخ اوتینجا، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۰؛ عارف ناصر، القرامطة: اصلهم، نشأتهم، تاریخهم، حروهم، بیروت؛ دارالکتب العربی، [بی‌تا]؛ ابومکرین عبدالله دواداری، کنزالدیر و جامع‌الغرر، ج ۶، چاپ صلاح‌الدین منجد، قاهره ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ ذهبی؛ صفدی؛ احمدبن علی مقریزی، اتماظ الحنفی باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء، ج ۱، چاپ جمال‌قلین شیل، قاهره ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ همو، «الحسن الأهمم القرطبی»، دو ثبت بن سنان، تاریخ اخبار القرامطة، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛ احمدبن عبدالوهاب نویری، نهاية الأرب فی فنون الادب، قاهره [۱۹۲۳] - ۱۹۹۰؛ محمدبن عبدالملک مدنی، تکملة تاریخ الطبری، در ذیول تاریخ الطبری، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره دارالمعارف، [۱۹۷۷].

/ سیدعلی اکبر خدایی /

حسن البکر، احمد، از ارکان حزب بعث عراق و رئیس‌جمهور این کشور از ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۸ ش / ۱۹۶۸-۱۹۷۹. حسن البکر، در ۱۳۳۲ (= ۱۲۹۳ ش) / ۱۹۱۴ در شهر تکریت* در خانواده‌ای کشاورز به دنیا آمد. نام وی احمد و کنیه‌اش ابوهیثم بود. در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ از مرکز تربیت معلم در بغداد فارغ‌التحصیل شد و در مدرسه ابتدایی به تدریس پرداخت. در ۱۳۱۷ ش / ۱۹۳۸ به دانشکده افسری رفت و در ۱۳۲۱ ش / ۱۹۴۲ از آنجا فارغ‌التحصیل شد. وی در اواسط دهه ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۰، به عضویت گروه افسران آزاد، درآمد و در ۱۳۳۷ ش / ۱۹۵۸ به درجه سرهنگ دومی رسید («دایرةالمعارف خاورمیانه معاصر»^۱، ذیل «Bakr, Ahmad Hasan al»؛ مار^۲، ص ۳۲۷). حسن البکر در کودتای ۲۳ تیر ۱۳۳۷ / ۱۴ ژوئیه ۱۹۵۸، به رهبری ژنرال عبدالکریم قاسم*، شرکت داشت که به سرنگونی

ریاست جمهوری رسید. وی حسن البکر را به مشارکت و همکاری در حکومت فراتخواند، اما او این درخواست را نپذیرفت (همانجا).

در خرداد ۱۳۴۶ / ژوئن ۱۹۶۷، در پی شکست اعراب در جنگ با اسرائیل، برای حسن البکر فرصت مناسبی فراهم شد تا با طرح حمایت نظامی از اعراب، بر ضد حکومت عارف توطئه کند. او سرانجام در ۲۶ تیر ۱۳۴۷ / ۱۷ ژوئیه ۱۹۶۸، با همکاری شماری از افسران ارشد ارتش، از جمله عبدالرزاق نایف، کودتا کرد و قدرت را در دست گرفت. نیروی فرماندهی کودتا به شورای فرماندهی انقلابی تغییر نام داد و حسن البکر به ریاست این شورا و ریاست جمهوری عراق برگزیده شد. نایف نیز به نخست‌وزیری رسید (هلمز^۱، ص ۶۹)؛ «دایرةالمعارف خاورمیانه معاصر»، همانجا؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۸۷). در ۸ مرداد ۱۳۴۷ / ۳۰ ژوئیه ۱۹۶۸، حسن البکر به کمک صدام حسین^۲، افسران غیربعثی ارتش را که با کمک آنان به قدرت رسیده بود، تصفیه نمود و نایف را از مقام خود عزل کرد (امامی، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ سایمونز^۳، ص ۲۷۸؛ رواندوژی، ص ۲۲۰). از این زمان حسن البکر با مشکل کردها و مسئله شیعیان یا محوریت نجف روبرو بود. مواجهه او با شیعیان عراق و به‌طور خاص، حوزه نجف، به واکنش صریح رهبران و استادان این حوزه در برابر جهت‌گیریهای ضددینی رژیم جدید بعثی انجامید. از این‌رو بعثتها، ضمن اعمال سیاست دشمنی با کردها، با شیعیان نیز برخورد کردند. از نظر آنان حذف نجف به مثابه نماد ضدیت با افکار و گرایشهای ضددینی بعثتها، باید از طریق تضعیف و تخریب آیت‌الله محسن حکیم اعمال می‌شد که مرجعیت اصلی شیعه را داشت، و در فتوایی صریح نظام شیوعی را کفر خوانده بود. در این میان، ایرانی بودن یا تبار ایرانی داشتن بیشتر طلاب و استادان حوزه نجف، بهانه‌ای برای حکومت حسن البکر بود. آنها با مطرح کردن برخی مناقشات سیاسی و تاریخی با دولت ایران، به اخراج ایرانیها به شیوه‌ای خشن و آزاردهنده، اقدام کردند. این کار، که از زمستان ۱۳۴۷ ش آغاز شد و تا ۱۳۵۰ ش استمرار یافت، می‌توانست بعثتها را به اهداف خود نزدیک کند (فرهاد ابراهیم، ص ۳۷۹-۳۵۱؛ سراج، ص ۲۴۲-۲۵۹). دولت عراق در پی اجرای این سیاست، شماری از طلاب ایرانی را در نجف دستگیر کرد و دانشگاه کوفه را در این شهر بست و صندوقهای خیریه و اموال آنها را توقیف کرد. از این زمان، سانسور شدیدی بر نشریات مذهبی اعمال شد و هزاران شیعه به اتهام ایرانی بودن، از عراق اخراج شدند (روایی^۴، ص ۴۶؛ مار، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ درباره اقدامات رژیم بعثی

بر ضد مرجعیت شیعه سه حکیم^۵، سیدمحسن). در دی ۱۳۴۸ / ژانویه ۱۹۷۰، طرح سرنگونی حسن البکر خنثی شد. این کودتای نافرجام نشان داد که وی در داخل دشمنان زیادی دارد. همچنین ناکامیهای نظامی او در مقابل گروههای مسلح گرد به رهبری مصطفی بارزانی و آسیبهایی که این گروهها به تأسیسات نفتی و راه‌آهن کرکوک می‌رساندند و نیز اختلافات مرزی با ایران و ضرورت آرامش و حمایت بین‌المللی باعث شد که حسن البکر تصمیم به مصالحه با کردها بگیرد و حمایت آنها را به خود جلب کند. سرانجام پس از مذاکره‌ای طولانی، طرفین در ۲۰ اسفند ۱۳۴۸ / ۱۱ مارس ۱۹۷۰ قرارداد مشارکت جنگ را، با وساطت شوروی، امضا کردند. برطبق این قرارداد، حکومت مرکزی خودمختاری فرهنگی و تساوی حقوق ملی را برای کردها به رسمیت می‌شناخت (ابالاس^۶، ص ۲۳۰، ۲۳۲؛ حامد محمود عیسی، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ رواندوژی، ص ۲۰۴-۲۰۵). در تابستان ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰، حسن البکر برای خنثی کردن تهدیدات خارجی و مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، نخستین قانون اساسی کشور را رسماً منتشر کرد که در آن عراق جمهوری دموکراتیک ملی شناخته می‌شد و مبتنی بر اصول سوسیالیستی بود (مار، ص ۳۲۳). در عرصه سیاست خارجی نیز حسن البکر به بلوک شرق متمایل شد. در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۴۸ / اول مه ۱۹۶۹ عراق اولین کشور عربی بود که آلمان شرقی را به رسمیت شناخت و چندین قرارداد اقتصادی با لهستان منعقد کرد. همچنین دو کشور عراق و شوروی با انعقاد معاهده‌ای پانزده ساله در فروردین ۱۳۵۱ / آوریل ۱۹۷۲ سطح همکاریهای دو جانبه خود را در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی ارتقا بخشیدند (همان، ص ۳۳۷؛ احمد محمد شکر، ص ۱۷). در ۱۰ شهریور ۱۳۵۱ / اول سپتامبر ۱۹۷۲ حسن البکر، در مقام ریاست شورای فرماندهی انقلاب، شرکت نفت عراق را ملی اعلام کرد. به موجب این قانون، که مشتمل بر شانزده ماده بود، همه اموال و حقوق عملیات تولید نفت به شرکتی دولتی به نام شرکت عملیات نفتی عراق (الشركة العراقية للمعاملات النفطية) واگذار گردید (عبدالرزاق محمد اسود، ج ۷، ص ۴۴۰-۴۴۳؛ سایمونز، ص ۲۷۰). در ۹ تیر ۱۳۵۲ / ۳۰ ژوئن ۱۹۷۳، به هنگام بازگشت حسن البکر از سفر رسمی خود به هلند، سرهنگ ناظم کزار (رئیس سازمان امنیت حزب بعث)، اقدام به کودتا کرد، اما شکست خورد و به همراه نوزده افسر دیگر اعدام شد (سایمونز، ص ۲۸۲؛ تریپ^۵، ص ۲۰۹).

در اسفند ۱۳۵۲ / مارس ۱۹۷۴، دولت حسن البکر به طور یک‌جانبه قانون خودمختاری کردها را اعلام کرد اما بخشهایی از

شکر، ص ۱۶-۲۲؛ میلر^۲ و میلروا^۳، ص ۶۳؛ یوسف، ج ۱، ص ۳۱؛ کاکلین^۴، ص ۱۸۵-۱۸۶.

منابع: ادگار آلایس، جنبش کردها، ترجمه اسماعیل فتاحی قاضی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ احمد محمد شکر، صدام حسین من القیمة الى التیاریة، بیروت ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ حامد الدین امامی، صدام و بحرین خلیج فارس، [تهران] ۱۳۷۰ ش؛ یاقر امین زود، اعلام العراق للحديث: ۱۸۶۹-۱۹۶۹، ج ۱، بغداد ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ مارتن ون برونینس، جامعه شناسی مردم کرد (آغا، شیخ، دولت)، ترجمه ابراهیم یونس، تهران ۱۳۷۸ ش؛ تاریخ سیاسی عراق، [تهران]: مؤسسه انتشاراتی نهضت جهانی اسلام، [بی تا]؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، زیر نظر د. فوولیکوف و دیگران، ترجمه محمد حسین روحانی، تهران: توس، ۱۳۶۷ ش؛ حامد محمود عیسی، القضية الكردية في العراق من الاحتلال البريطاني الى الغزو الامريكي: ۱۹۱۴-۲۰۰۴، قاهره ۲۰۰۵؛ عثمان رواندوزی، استجواب صدام حسین: رجس المعتقدات، لندن ۲۰۰۲؛ عدنان ابراهیم سراج، الامام محسن الحكيم: ۱۸۸۹-۱۹۷۰ م، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۳؛ سیر خلیل، جمهوری وحشت، سیاست عراق امروز، ترجمه احمد تلین، تهران ۱۳۷۰ ش؛ عبدالرزاق محمد اسود، موسوعة العراق السياسية، ج ۷، بیروت ۱۹۸۶؛ غلامرضا علی بلهانی، فرهنگ تاریخی - سیاسی ایران و خاورمیانه، تهران ۱۳۷۴ ش؛ علی کریم سعید، عراق ۸ شباهت ۱۹۶۳ من جوار المغامير الى حوال الدام: مراجعات فی ذاکرة طالب الشبيب، بیروت ۱۹۹۹؛ فرهاد ابراهیم، الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق، [قاهره] ۱۹۹۶؛ عبدالامیر فولادزاده حائری، ایدئولوژی حزب سوسیالیست بعث عراق، [بی جا]؛ دفتر تبلیغات جنبش رفتهندگان عراقی، ۱۳۶۹ ش؛ کان کاکلین، صدام: الحياة السرية، ترجمه مسلم طلعان، بغداد ۲۰۰۵؛ فب مار، تاریخ نوین عراق، ترجمه محمد عباسی، مشهد ۱۳۸۰ ش؛ موسوعة الیاسة، چاپ عبدالوهاب کیالی، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۷۹-۱۹۹۲؛ جودیت میلر و لوری میلروا، از تکريت تا کویت، ترجمه حسن تقی زاده میلانی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمد خیرین رمضان یوسف، تمة الاعلام للزركلي، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸

Encyclopedia of the modern Middle East, ed. Reeva S. Simon, Philip Mattar, and Richard W. Bulliet, New York 1996, s.v. "Bakr, Ahmad Hasan al" (by Amatzia Baran); Christine Moss Helms, Iraq: Eastern flank of the Arab world, Washington, D.C. 1984; Kholida Abdul Qahar, Secrets of Iraqi regime, Tr. M.N. Sultan, Tehran 1988; Geoff Simons, Iraq: from Sumer to Saddam, London 1996; Charles Tripp, A history of Iraq, Cambridge 2002; Joyce N. Wiley, The Islamic movement of Iraqi Shi'as, Boulder, Col. 1992.

/ اصغر صادقی بکتا /

کردستان، به ویژه کرکوک و خانیقین، جزو منطقه خودمختار نبودند. مارزانی این قانون را رد کرد و آشکارا آمادۀ مقابله با دولت شد. این در حالی بود که آمریکا نزدیکی عراق به شوروی را مانع نفوذ خود در منطقه می دانست، از این رو با تجهیز ایران و حمایت های غیرمستقیمی که از طریق شاه ایران به کردها می کرد، دولت عراق را در تنگنای سیاسی قرار داد (برونینس^۱، ص ۴۸؛ تاریخ سیاسی عراق، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ حامد محمود عیسی، ص ۳۶۷-۳۷۰). بنابراین حسن البکر در جهت بهبود روابط با ایران گام نهاد و در پی گفتگوهای محرمانه بین ایران و عراق، در ۱۵ اسفند ۱۳۵۳ / ۶ مارس ۱۹۷۵ در کفرانس اوپک در الجزیره، موافقت نامه رسمی بین ایران و عراق، معروف به قرارداد ۱۹۷۵، منعقد شد. به موجب این موافقت نامه شاه ایران در ازای حمایت نکردن از کردها، امتیاز نظارت بر اروندرود را به دست آورد و دیگر منازعات مرزی را حل و فصل نمود (برونینس، ص ۴۸-۴۹؛ سایمونز، ص ۳۰۷؛ حامد محمود عیسی، ص ۳۷۱-۳۷۳). این امر یکی از مهم ترین عوامل شکست اقدامات استقلال طلبانه کردهای عراق شد.

در پاییز ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸، حسن البکر در صدد اتحاد با سوریه برآمد. عراق و سوریه هر دو حکومت بعثی داشتند و خواهان وحدت و تشکیل فدراسیون عراق - سوریه شدند. مقرر شد که حسن البکر رئیس جمهوری این اتحادیه، حافظ اسد معاون او و صدام مرد شماره سه گردد. اما، صدام در صدد برآمد تا با تضعیف موقعیت حسن البکر در عراق، مانع اتحاد این دو کشور شود (امامی، ص ۶۵۶-۶۵۷؛ فولادزاده حائری، ص ۲۵).

در ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۹، با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، اختلافات حسن البکر و صدام شدیدتر شد. شیعیان، با الهام از انقلاب اسلامی ایران، تحرکاتی را آغاز کردند. حزب بعث به سرکوبی شیعیان پرداخت و حدود سه هزار تن از آنان را دستگیر و عده ای از آنان را تبعید یا اعدام نمود. حسن البکر بر آن بود که باید به نظرهای شیعیان توجه شود، ولی صدام اعتقاد داشت که نباید کمترین امتیازی به آنها داد (وایلی، ص ۸۴؛ امامی، ص ۶۲-۶۳؛ فولادزاده حائری، ص ۱۷۲).

با عمیق تر شدن اختلافات در حزب بعث، سرانجام صدام حسین منصب ریاست جمهوری را تصاحب نمود و حسن البکر را در ۲۵ تیر ۱۳۵۸ / ۱۶ ژوئیه ۱۹۷۹ مجبور به کناره گیری کرد. وی این گونه وانمود می کرد که حسن البکر سلامت جسمانی لازم را برای به انجام رساندن تعهداتش ندارد. حسن البکر، که هرگونه ارتباط با او ممنوع شده بود، در ۱۲ مهر ۱۳۶۱ / ۴ اکتبر ۱۹۸۲، بر اثر بیماری، در بغداد درگذشت و در همانجا دفن گردید. برخی، مرگ او را مشکوک دانسته اند (به احمد محمد

حسن البناء به البناء حسن

حسن اوغلی ← پورحسن اسفراینی

حسن اول، از سلاطین حسنی در مغرب (حک: ۱۲۹۰-۱۳۱۱). کنیه وی ابوعلی و پدرش سلطان محمد بن عبدالرحمان بن هشام بود. تاریخ تولد حسن را در فاصله سالهای ۱۲۲۷ تا ۱۲۵۹ دانسته‌اند. او در جوانی به ناحیه احمر، واقع در میان مراکش و آسفی، فرستاده شد و در آنجا به فراگیری علوم پرداخت و پس از آن برای ادامه تحصیل به جامع فاس رفت (ابن زیدان، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ معریش، ص ۶۱-۶۲؛ معلمة المغرب، ج ۱۰، ص ۳۴۲۱).

سلطان محمد در ۱۲۷۸، حسن را به همراه گروهی از نظامیان برای سرکوب قبایل سرکش بربر و حرب گسیل داشت و او در ۱۲۸۰ به سوی قبایل شوس آقصی رفت و توانست شورشیان را آرام کند (معلمة المغرب، همانجا؛ ابن زیدان، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸). در ذیحجه ۱۲۸۳ وی به سرزمین تاذلا^۱ و حومه آن عزیمت نمود و شورشیان قبیله شایوه را مطیع ساخت. بار دیگر، در ۱۲۸۹ نیز این قبایل را آرام کرد. در ۱۲۹۰ پدرش وی را برای سرکوب قبایل شورشی حاحه فرستاد و او توانست امنیت را به منطقه بازگرداند (ابن زیدان، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۳؛ معریش، ص ۶۳).

در ۱۸ رجب ۱۲۹۰، سلطان محمد درگذشت و حسن به سلطنت رسید. او در ۲۷ رجب ۱۲۹۰، با وجود برخی مخالفتها، از مردم بیعت گرفت (ناصری، ج ۸، ص ۱۴۹؛ راجرز^۲، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ حرکات، ج ۳، ص ۲۵۶). حسن، بلافاصله پس از گرفتن بیعت از مردم، اقدام به سرکوب شورشیان و مخالفان سلطنت نمود و تا زمان مرگش در ۱۳۱۱، برای برقراری امنیت و آرامش در کشور مبارزه کرد تا آنجا که گفته‌اند تختش روی امش قرار داشت. مورخان حدود نوزده حمله و لشکرکشی او را ثبت کرده‌اند (ابن زیدان، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۹؛ معلمة المغرب، ج ۱۰، ص ۳۴۲۲؛ زیب، ج ۴، ص ۲۰۵).

حسن اول، با حمایت برخی کشورهای اروپایی، در امور اقتصادی و اداری و نظامی کشور اصلاحاتی کرد که عبارت بودند از: منع برده‌داری؛ تنظیم امور گمرکی و نظام مالیاتی کشور؛ راه‌اندازی اداره پست؛ تأسیس کابینه حکومتی به شیوه کشورهای غربی؛ تأسیس راه‌آهن؛ تقویت سرج و باروها و تأسیسات مرزی؛ احداث و بازسازی دهیا بندر؛ ساخت بناهای متعدد در شهرها؛ اعزام گروههای دانشجویی به اروپا و آمریکا

برای تحصیل؛ دعوت از متخصصان غربی؛ تأسیس کارخانه‌های صنعتی، از قبیل شکر، پنبه و شیشه‌سازی؛ نوسازی ارتش؛ برقراری نظام وظیفه اجباری؛ تلاش برای پی‌ریزی نیروی دریایی مدرن؛ تأسیس ضرابخانه و زرادخانه در فاس؛ و تلاش برای استخراج معادن و اصلاح امور کشاورزی (ابن زیدان، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۷۴، ۴۹۰-۵۰۱؛ عرووی^۳، ص ۴۸۷-۴۸۹؛ خدیمی، ص ۵۷-۵۸؛ خالد بن صغیر، ص ۳۸۱-۴۷۲). او برای رفع یا حداقل محدود کردن امتیازات کشورهای غربی در مغرب (مراکش) و بررسی موضوع تحت‌الحماکی و حقوق کاپیتولاسیون، که حاکمیت و اعتبار کشور را مخدوش کرده بود، تلاشهایی کرد، اما موفق نشد (عبدالله وهاب بن منصور، ص ۶۲-۷۸؛ عافی، ص ۱۵۶-۱۵۸؛ خالد بن صغیر، ص ۳۴۶-۳۵۷). در ۱۳۱۱، برخلاف توافقاتنامه‌های منعقد شده، اسپانیایی‌های مقیم شهر میلیه در صدد توسعه قلمرو خود برآمدند که با مخالفت بربرهای زنانه و منطقه ریف مواجه شدند و در نتیجه جنگ سختی میان دو طرف درگرفت که به شکست اسپانیاییها و کشته شدن ژنرال مارگالو^۴، حاکم ملیه، انجامید. دولت اسپانیا هیتی برای بررسی حادثه فرستاد و سرانجام حسن اول، با موافقت در پرداخت غرامت سنگین، به غائله خاتمه داد (حقی، ص ۱۳۴؛ ابن زیدان، ج ۲، ص ۲۷۷، ۳۵۱). در اول ذیقعدة همان سال، حسن اول در صدد سرکوبی قبیله آیت شخمان / سخمان - که پیشتر پسرعمویش مولای سرور و تعدادی از یارانش را کشته بودند - برآمد، اما در راه بیمار شد و در وادی العید، واقع در منطقه نادلا، در ۳ ذیحجه ۱۳۱۱ درگذشت. جسد او را در کنار مرقد جدش، محمد بن عبدالله، در کاخ آکدال در زیاط دفن کردند. پس از او فرزندان، عبدالعزیز، به سلطنت رسید (ناصری، ج ۸، ص ۲۱۹-۲۲۱؛ ابن زیدان، ج ۲، ص ۵۴۹؛ مکنزی^۵، ص ۷۰).

منابع: ابن زیدان (عبدالرحمان بن محمد)، انصاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة مکناس، رباط ۱۳۴۷-۱۳۵۲؛ ابراهیم حرکات، المغرب عبرالتاریخ، دارالبیضاء ۱۴۲۰/۲۰۰۰؛ احسان حق، المغرب المرمی، بیروت: دارلیفظة العریة، [یسن تا]؛ خالد بن صغیر، المغرب و بریطانیا العظمی فی القرن التاسع عشر: ۱۸۵۶-۱۸۸۶، رباط ۱۹۹۷؛ حلال خدیمی، المغرب فی مواجهة التحدیات الخارجیة: ۱۹۴۷-۱۹۴۷، دراسات فی تاریخ العلاقات الدولیة، دارالبیضاء ۲۰۰۲؛ فیلیپ جورج راجرز، تاریخ العلاقات الانجلیتیة - المغربیة حتی عام ۱۹۰۰، ترجمة و دراسة و تعليق یونان لیبب رزق، دارالبیضاء ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ نجیب زیب، الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ عبدالقادر عافی، المغرب و للجهاد لتاریخی، حی السلام، سلا ۱۹۹۹؛ عبدالوهاب بن منصور، مشكلة

ص ۱۹۰). وی در ۱۰۹۱ به بهانه برقراری امنیت در تونس، که رقابت میان فرزندان مرادیگ در آن اخلال ایجاد کرده بود، به این کشور لشکر کشید و سال بعد به عصاب سپاه مولای اسماعیل، حاکم مراکش، رفت و جلوی نفوذ او را به داخل الجزایر گرفت (همان، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۰). د. ترک، همانجا؛ ایلتر، ص ۴۲۱. در ۵ شوال ۱۰۹۲/۱۸ اکتبر ۱۶۸۱ الجزایر به فرانسه اعلام جنگ کرد (جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۸، ۱۹۱؛ ایلتر، ص ۴۲۰). لونی چهاردهم نیز سپاهیان خود را به فرماندهی درباسالار، دوکن^۲، راهی الجزایر کرد و به وی دستور نابودی کشور الجزایر را داد. حاج محمد اداره کشور و مقابله با فرانسه را رسماً بر عهده حسن بابا گذاشت و خود مخفیانه به طرابلس غرب گریخت (عطیة الله، ج ۲، ص ۷۹؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۰؛ ایلتر، همانجا). در ۳۰ رجب ۱۰۹۳/۲۵ ژوئیه ۱۶۸۲ دوکن با سپاه دریایی خود وارد سواحل شیریل شد و بلافاصله شهر را به توپ بست. در ۴ شعبان/۲۹ ژوئیه، او با حدود چهل کشتی جنگی، شهر الجزیره را گلوله باران کرد. حسن بابا سرسختانه ایستادگی نمود و به توپخانه ساحلی دستور گلوله باران متقابل داد. کشتیهای جنگی الجزایر وقتی دیدند توان مقابله با کشتیهای مجهز فرانسوی را ندارند، به سرعت به سواحل الجزایر بازگشتند. دولت الجزایر نیز در ۲۰ شعبان/۱۲ اوت درخواست صلح کرد ولی فرمانده ناوگان فرانسوی نپذیرفت. در ۲۴ رمضان/۱۶ سپتامبر، در پی آشفتگی اوضاع دریا و حملات مردم الجزایر به کشتیهای جنگی فرانسوی، دوکن ناگزیر به فرانسه بازگشت. در این مدت حسن بابا مقررات سختی وضع کرد، به نحوی که هرکس از گفتگو با دشمن سخن می گفت یا هرکس که قصد ورود غیرمجاز به شهر الجزیره را داشت، بلافاصله به قتل می رسید (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ ایلتر، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ نس د. ا. د. ترک، همانجا).

فرانسیویان، که از حمایت کشورهای اروپایی مخالف دولت عثمانی برخوردار بودند، از شیوع ویا در الجزایر و در پی آن قحطی شدید و بالا رفتن قیمتها در این کشور بهره جستند و در اواسط صفر ۱۰۹۴/فوریه ۱۶۸۳، به بهانه ابرام قرارداد صلح و دوستی، سه کشتی به سواحل الجزایر فرستادند، که مورد توجه حسن بابا قرار نگرفت، زیرا از نیت فرانسیویان آگاه بود. در رجب ۱۰۹۴/۱۶۸۳، ناوگان دریایی فرانسه متشکل از حدود صد کشتی جنگی، به فرماندهی دوکن وارد آبهای ساحلی الجزایر شد و الجزیره را گلوله باران کرد و خسارتهای سنگینی به تأسیسات شهری وارد ساخت (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۲؛ ایلتر، ص ۴۲۳).

الحما به الفضلیة بالمغرب من نشأتها الى مؤتمر مدبریدسته ۱۸۸۰، رباط ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ محمد عربی معریش، المغرب الاقصى فی عهد السلطان الحسن الاول: ۱۸۷۳-۱۸۹۴م ۱۲۹۰-۱۳۱۱ / د. بیروت ۱۹۸۹. معصمة المغرب، سلاطین سلا، ۱۴۱۰/۱۹۸۹. ذیل «الحسن الاول» (از ابراهیم یوطالب)؛ احمد بن خالد ناصری، کتاب الاستعلاء لاجبار دول المغرب الاقصى، چاپ احمد بن جعفر ناصری، دارالبیضاء ۲۰۰۱.

A. Arawi, "Morocco from the beginning of the nineteenth century to 1880", in *General history of Africa, VI: Africa in the nineteenth century until the 1880s*, ed. J. F. Ade Ajayi, Oxford: Heinemann, 1989; Donald Mackenzie, *The Khilafate of the West: being a general description of Morocco*, London 1987.

/ ستارهودی /

حسن بابا، از کارگزاران دولت عثمانی در الجزایر، ملقب به باباحسن جاریش، معروف به علمدار و شجاع. وی از حدود ۱۰۹۳ تا شعبان ۱۰۹۴ فرمانروای الجزایر بود. از زادگاه و تاریخ تولدش اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به عملکردهای سیاسی - نظامی او در بیش از یک دهه، احتمالاً میان سالهای ۱۰۴۰ تا ۱۰۵۰ به دنیا آمده است (به اوزون چارشیلی^۱، ج ۳، بخش ۲، ص ۲۹۹؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۷).

حسن بابا در آغاز، ناخدای یکی از کشتیهای دریازنان بود و از همین رو به وی رئیس می گفتند (جیلالی، ج ۳، ص ۱۹۰؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). وی در قیام دریانوردان الجزایری برضد نظام آگاهای حاکم بر کشور الجزایر تا سقوط آن در ۱۰۸۲ شرکت کرد (جیلالی، همانجا؛ نیز به همان، ج ۳، ص ۱۶۶-۱۶۷، ۱۸۵-۱۸۷؛ د. اسلام، همانجا؛ د. ا. د. ترک، ذیل ماده).

در پی سقوط حکومت آگاهای، اداره الجزایر به دست گروهی از فرماندهان نیروی دریایی، بنام دایها، افتاد که نخستین آنان حاج محمد (حک: ۱۰۸۲-۱۰۹۲) بود، ولی به سبب کهنوت وی، عملاً دامادش، حسن بابا، کارها را اداره می کرد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۷؛ ایلتر^۲، ص ۴۱۵). حاج محمد در نخستین سال حکومتش - تحت تأثیر حسن بابا، که دو کشتی فرانسوی را تصاحب کرده بود و حاضر به بازپس دادن آنها نبود - عهدنامه صلح میان الجزایر و فرانسه (در ۱۰۷۶/۱۶۶۵) را لغو کرد و در پی آن، درگیریهای میان دو کشور رخ داد (جیلالی، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ ایلتر، ص ۴۱۵-۴۲۰).

حسن بابا بسیار سرسخت، ستمگر، بی رحم و آزمند بود، و با خشونت شدید، هر قیامی را سرکوب می کرد (جیلالی، ج ۳،

و مأمور خدمت در شام بود، به آن سرزمین وقت و تحصیلات متوسطه خود را در آنجا گذراند (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۰). هم‌زمان زبان عربی را در جامع اموی از عطارزاده عسمر افندی و زبان فارسی را از شیخ عبدالرسول افندی فراگرفت و پس از به پایان رساندن دوره حریبه (مدرسه عالی نظامی) «دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»، همانجا، در ارکان حرب (ستاد) به کار مشغول شد و در ۱۲۸۹، با درجه یوزباشی (سروان) ستاد، در «خاصه اردوسی» (لشکر ویژه) به خدمت پرداخت. در همان زمان، با ترجمه کتابهای درسی نوشته کارشناسان بلژیکی که به استخدام ارتش درآمد، بودند، به معلمی حریبه منصوب گردید (د. ترک، ذیل "Bedri Paşa"؛ میدان لاروس^۱، ذیل ماده). وی مراتب نظامی را تا درجه سرهنگی طی کرد («دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»، همانجا). سبب اصلی ارتقای درجه نظامی‌اش، ظاهراً همکاری با سلیمان پاشا در سرنگون کردن سلطان عبدالعزیز و به سلطنت رساندن مراد پنجم بود (س. کارال^۲، ج ۷، ص ۱۰۹؛ ساردين^۳، ص ۱۱۲۵ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۱۷۴ به بعد).

پس از به سلطنت رسیدن عبدالحمید دوم در ۱۲۹۳، حسن بدرالدین پاشا درجات نظامی خود را از دست داد و مجموعاً چهارده سال به بغداد و پس از آن به سوریه و فلسطین تبعید شد (س. بانارلی^۴، ج ۲، ص ۱۰۷۰-۱۰۷۱؛ ساردين^۳، ص ۲۴۱). او برای گذران زندگی، در سوریه به تدریس خصوصی و وکالت دعاوی پرداخت. پس از اعلان مشروطیت در ۲۳ جمادی‌الآخره ۱۳۲۶، درجات نظامی وی را پس دادند و افزون بر آن، او به درجه میرلویس (سرتیپی) ارتقا داده شد و با درجه فریقی (سپهبدی) به فرمانداری و فرماندهی اشقودره^۵ منصوب گردید، لیکن مدتی بعد، به علت بیماری، استعفا کرد و به استانبول برگشت و در ۱۳۳۲ درگذشت («دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»؛ میدان لاروس، همانجا).

حسن بدرالدین پاشا دو کتاب درسی از زبان فرانسه ترجمه کرد که عبارت بودند از علم احوال السماء «فوزمورغرافیا»^۶ و کتابی در موضوع تیراندازی (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۱۰). وی در زمینه نگارش و ترجمه آثار نمایشی نیز فعال بود (س. ادامه مقاله).

با توجه تحصیل کردگان عثمانی به تئاتر جدید، که از پیش از دوره تنظیمات^۷ آغاز شده بود، روشنفکران بسیاری به نمایشنامه‌نویسی پرداختند، از جمله حسن بدرالدین پاشا و

در پی تلفات انسانی زیاد و تخریب بندر الجزیره، حسن پاشا بدون مشورت با وزیرانش، از دوکن درخواست صلح کرد. این اقدام، مردم را به دو دسته مخالف و موافق صلح تبدیل نمود. دوکن پس از پانزده روز مذاکره، شرایط بسیار سنگینی برای صلح تعیین کرد که حسن پاشا همه آنها را پذیرفت. از جمله شرایط وی، تحویل تمام اسیران مسیحی، فرستادن تعدادی از فرماندهان نیروی دریایی الجزایر به عنوان گروگان نزد فرانسویان، و پرداختن ۱٫۵ میلیون فرانک غرامت جنگی بود (عطیةالله؛ جلالی، همانجا؛ ایلتر، ص ۴۲۳-۴۲۴). حسن پاشا با استفاده از این شرایط فرانسویان، یکی از سرسخت‌ترین رقبیان خود، حاج حسین مدزومورتو^۸ را، که ایتالیایی‌الاصل بود ولی اسلام آورد و از فرماندهان پر قدرت و خوش‌نام الجزایر شده بود، به همراه تعدادی دیگر از افسران ناراضی، به گروگان نزد فرانسویان گسیل داشت. مدزومورتو با دیاسالار فرانسوی دیدار کرد و به او وعده داد که در یک ساعت به اوضاع سامان خواهد داد و از این رو دیاسالار دوکن وی را آزاد ساخت. مدزومورتو، پس از آزادی، به یکی از پیروان وفادار خویش، ابراهیم خوجه، مأموریت داد حسن پاشا را بکشد. بدین ترتیب، دومین دای الجزایر در ۲۳ رجب ۱۰۹۴ به دست ابراهیم خوجه کشته شد و حکومت الجزایر به مدزومورتو رسید (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۲۹۹؛ جلالی، ج ۳، ص ۱۹۴؛ ایلتر، ص ۴۲۴-۴۲۵). د. ترک، ذیل ماده).

منابع: عزیز سامح ایلتر، الأتراك العثمانيون فی افریقيا الشمالية، ترجمة محمود علی عامر، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عبدالرحمن جلالی، تاریخ الجزائر العام، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابوالقاسم سعلانی، لیحات و آراء فی تاریخ الجزائر، ج ۳، بیروت ۱۹۹۰؛ احمد عطیةالله، القاموس الاسلامی، قاهره ۱۹۶۳/۱۳۸۳.

EF², s.v., "Hasan Baba", (by R. Le Tournemou); LA, s.v., "Hasan Baba", (by G. Yver); TDMA, s.v., "Hasan Baba", (by Atilla Çetin); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı tarihi, vol.3, pt.2, Ankara 2003.

/ ستار عودی /

حسن بدرالدین پاشا، معروف به بدری پاشا، نمایشنامه‌نویس، مترجم، شاعر و نظامی عثمانی. وی در ۱۲۶۶ در شهر سماو^۱، واقع در شهرستان کوتاهیه^۲، به دنیا آمد («دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»^۳؛ اوزقریملی^۴، ذیل "Bedri Paşa"). در کودکی همراه پدرش، که از «امرای عکریه»

1. Mezzomorto

2. Sınav

3. Kutubha

4. Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi

5. Özkırımlı

6. Maydan Larouze

7. Koral

8. Mardin

9. Banarlı

10. İşkodra

11. Cosmography

1982; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.7, Ankara 2003; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*, İstanbul 2003; *Meydan Larousse: büyük lügat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; Rauf Mutluy, *100 soruda Tanzimat ve Servet-i Fünun edebiyatı*, İstanbul 1988; Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Ahmed Hamdi Tunpınar, *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 2003; *TA*, s.v. "Bedri Paşa"; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergisi Yayınları, 1976-1998; *Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2002- , s.v. "Bedri Paşa" (by M. Cunbur).

/ وحیم رئیس‌نیا /

حسن بزرگ، مشهور به شیخ حسن جلایر و حسن ایلکانی، بنیان‌گذار سلسله جلایریان^۱. وی فرزند امیرحسین گورکان و الحای خاتون، دختر ارغون‌شاه، بود. از تاریخ تولد و آغاز زندگی وی اطلاعی در دست نیست. پس از مرگ پدرش، به خدمت ابوسعید ایلخان در آمد. در ۷۲۳، وی بغداد خاتون^۲، دختر امیرچوپان^۳، را به همسری برگزید. در ۷۲۵، ابوسعید نیز بغداد خاتون را از امیر چوپان خواستگاری کرد. امیر چوپان، ناگزیر، حسن بزرگ و بغداد خاتون را به قزاق فرستاد. در ۷۲۸، امیر چوپان به دستور ابوسعید کشته شد. سپس ابوسعید، قاضی مهاجک‌شاه را از بغداد نزد حسن بزرگ فرستاد تا بغداد خاتون را از او خواستگاری کند. حسن بزرگ ناگزیر از همسرش جدا شد و ابوسعید با بغداد خاتون ازدواج کرد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۹-۱۴۰؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۱۵۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۵۹، ۷۶-۷۷). سپس حسن بزرگ در قتل نوابگان امیر چوپان شرکت جست (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۸۳). در این زمان، وی حکومت آذربایجان، آران، موغان و شیروان را داشت و به این سبب، درباریان ابوسعید به او حسد می‌ورزیدند. در ۷۳۲، وی متهم شد که در نهبان با بغداد خاتون رابطه دارد و خیال شورش در سر می‌پروراند. ابوسعید مصمم به کشتن حسن بزرگ شد اما با پادرمیانی مادر او، که عمه خودش نیز بود، از قتل وی منصرف شد و او را به همراه مادرش در قلعه گمناخ، در آذربایجان، زندانی کرد. اسارت وی یک سال طول کشید. در ۷۳۳، ابوسعید وی را به حکومت روم (آسیای صغیر) منصوب نمود و تا هنگام

دوستش محمد رفعت مناسترلی^۴ (قراعلی‌اوغلو^۵، ج ۲، ص ۸۹-۹۰؛ بورجو^۶، ص ۵۰۳)، که آثار نمایشی بسیاری به وجود آوردند و سهم عمده‌ای در شناساندن تئاتر غربی داشتند (به نسان‌پینار^۷، ص ۲۴۸؛ موتلوای^۸، ص ۱۵۱؛ نیز به ادامه مقاله). آن دو ابتدا جدا از هم کار می‌کردند، سپس به همکاری پرداختند و آثار نمایشی مشترکی پدید آوردند.

آثار نمایشی حسن بدرالدین عبارت‌اند از: نمایشنامه تراژیک اسقاط چنین، و پرگونلک اقبال (اقبال یک روزه)، که اقتباس از یک اثر غربی است. هر دو نمایشنامه در ۱۲۹۰ نوشته شده، اما انتشار نیافته‌اند (بروسلی؛ اوزقریملی، همانجا؛ آق‌پوز^۹، ص ۶۶). دو اپرای نارتونیو^{۱۰} و اورقه^{۱۱} اثر او فنیباخ^{۱۲} (متوفی ۱۲۹۸/۱۸۸۰)، و اپراهای ژیسرفله^{۱۳} و سادام آرشیدوک^{۱۴} را نیز به ترکی برگردانده است. اثری به نام سرانجامی وصیت یا خوددقیقه (وصیت پرماجر یا دقیقه) نیز از ترجمه‌های اوست (بروسلی، همانجا؛ قراعلی‌اوغلو، ج ۲، ص ۹۰؛ اوزقریملی، همانجا؛ دایرةالمعارف ادبیان دنیای ترک، همانجا؛ دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی^{۱۵}، ذیل "Rifat Mehmed (Manastirli)").

آثار نمایشی تألیفی و ترجمه‌ای مشترک حسن بدرالدین و رفعت مناسترلی غالباً در مجموعه تماشای که انتشار آن از ۱۲۹۲ آغاز شد - به چاپ رسیده است (برای فهرست تفصیلی آنها به دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی؛ اوزقریملی، همانجا).

حسن بدرالدین پاشا شعر نیز می‌سرود و در اشعار شعر «سریع‌الطبع» بود (بروسلی، ج ۲، ص ۱۱۰). مختصی که آن را براساس غزلی از غازی‌گرای دوم (خان‌کریمه، متوفی ۱۰۱۶) سروده، مشهور است (به بروسلی، همانجا). بروسلی (همانجا) سه بند از آن را نقل کرده است.

منابع: محمدطاهر بروسلی، عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳- ۱۳۳۲؛ وحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز ۱۳۷۴ ش

Kenan Akyüz, *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri*, Ankara 1995; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 1971-1979; Ebru Bureu "Yenileşme dönemi Türk tiyatrosu ve Ahmet Vefık Paşa", in *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, and Salim Koca, vol.15, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002; Seya Kemal Karanlioğlu, *Türk edebiyatı tarihi*, vol.2, İstanbul

1. Karanlioğlu

2. Bureu

3. Tunpınar

4. Mutluy

5. Akyüz

6. Fortuna

7. Orphée

8. Offenbach

9. Gioffe

10. Madame L'Archiduc

11. *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*

مرگ ابوسعید، در این مقام باقی ماند (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۴۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۹۶-۹۵؛ میرخواند، ج ۵، ص ۵۳۲).

با درگذشت ابوسعید در ۷۳۶، قدرت مرکزی از هم گسیخت و قلمرو ایلخانان^۵ دچار ناپساامانی شد. میان امرای ایلخانی نیز درگیری به وجود آمد (فریومدی، ص ۳۲۱). بنا بر وصیت ابوسعید، آرپاخان، یکی از شاهزادگان مغول، به سلطنت رسید (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ میرخواند، ج ۵، ص ۵۳۴-۵۳۵). در دوره حکومت وی حسن بزرگ عنوان الوسیک (از مهم ترین مناصب دوره ایلخانی) داشت (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۲؛ رومر، ص ۵).

امیرعلی پادشاه / علی پاشا (دایی ابوسعید و رئیس قبیله اویرات) که با آرپاخان دشمنی داشت، موسی خان، نواده بایدو^۶، را شاه اعلام کرد. سپس جمعی از لشکریان آرپاخان را به سوی خود خواند. در نبردی که در ۷۳۶ میان لشکریان آرپاخان و امیرعلی پادشاه درگرفت، آرپاخان شکست خورد و گریخت و افراد شرف الدین محمدشاه اینجو، از امرای آل اینجو، او را کشتند و امیرعلی پادشاه به سلطنت رسید (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۴۸-۱۵۱). سپس اویراتها به تبریز حمله کردند و ظلم را از حد گذراندند. امیر حاجی طغای، پسر امیر سویتای (حاکم ارمنستان و دیاربکر)، و مردم برای مبارزه با امیرعلی پادشاه به حسن بزرگ متوسل شدند. حسن بزرگ از روم به ایران آمد و محمدخان مغول، از شاهزادگان مغول، را شاه خواند و شمس الدین زکریا، از نوادگان رشیدالدین فضل الله همدانی^۷، را وزیر او کرد و خود قدرت را در دست گرفت. آنگاه با سیورغان، شاهزاده مغول و پسر ساتی بیک^۸، برضد امیرعلی پادشاه متحد شد و به تبریز لشکر کشید. آنان در نبردی پنج روزه امیرعلی پادشاه را شکست دادند و به قتل رساندند (همان، بخش ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ غیائی، ص ۸۲). حسن بزرگ در تبریز مستقر شد و دلشادخان^۹ را به همسری خود درآورد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۳).

موقعیت جدید حسن بزرگ حصادت سرداران ابوسعید را برانگیخت. امیران مخالف او، از جمله ارغون شاه و امیر شیخ علی (امیرالامرای خراسان و مازندران)، تغاتیمور^{۱۰} (حاکم خراسان) را به سلطنت برگزیدند و به نام او سکه زدند و خطبه خواندند (شیانکاره‌ای، ص ۳۰۸؛ قطبی امیری، ص ۱۶۳). در ۷۳۷، سپاهیان تغاتیمور سلطانیه را گرفتند و به سوی ازان حرکت کردند. حسن بزرگ برای مقابله با سپاه تغاتیمور، با

سیورغان و ساتی بیک، دختر اولجایتو، در ازان تجدیدعهد کرد. سپس در مراغه با سپاه تغاتیمور رویه‌رو شد. در جریان این نبرد، تغاتیمور به خراسان گریخت و موسی خان و امیر شیخ علی کشته شدند و بدین ترتیب، دو تن از مخالفان حسن بزرگ از میان رفتند. حسن بزرگ در ۷۳۸ بر عراق و آذربایجان مسلط شد. در حالی که دو مدعی داشت: تغاتیمور در خراسان و شیخ حسن چوپانی (حسن کوچک؛ چوپانیان^{۱۱}) در مغرب (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۴-۱۵۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷).

در ۷۳۸ حسن کوچک اتحاد چوپانیان را با حسن بزرگ گست و به آذربایجان حمله کرد و آنجا را از تصرف حسن بزرگ خارج ساخت. حسن بزرگ به تبریز و سپس به قزوين رفت و سرانجام در سلطانیه مستقر شد (حافظ ابرو، ص ۱۵۷-۱۵۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۴۰؛ قس خواندمیر، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۲۸).

چون حسن بزرگ به صلح چوپانیان اعتماد نداشت، در ۷۳۹ تغاتیمور را به پادشاهی برگزید و او را به سلطانیه دعوت کرد و از جانب دیگر با ارغون شاه، حاکم طوس، متحد شد. سپس تغاتیمور و حسن بزرگ نزد ملکناصر محمد قلاوون، سلطان مصر، پیک فرستادند و اعلام فرمان‌برداری کردند. حسن بزرگ به بغداد رفت و در آنجا به نام وی سکه زد. آنان از سلطان مصر خواستند سپاهی برای کمک به پایان دادن به شورشها روانه کند (ابن خلدون، ج ۵، ص ۶۲۳؛ حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۵۹؛ عزروی، ج ۲، ص ۳۰-۳۱). اما این اتحاد با فتنه‌انگیزیهای خواجه علاءالدین، وزیر تغاتیمور، و حيله‌گری حسن کوچک از میان رفت و تغاتیمور به خراسان بازگشت. حسن بزرگ نیز جهان‌نیمور آفرنگ، ملقب به عزالدین، از نوادگان گیخاتو، را به سلطنت برگزید (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۴؛ میرخواند، ج ۵، ص ۵۴۹). پس از آن، حسن بزرگ به بغداد رفت و بر عراق عرب و خوزستان و دیاربکر مسلط شد. در ۷۴۰ حسن بزرگ همراه جهان‌نیمور به جنگ حسن کوچک رفت اما از او شکست خورد و تا بغداد عقب‌نشینی کرد و تبریز در اختیار حسن کوچک باقی ماند. به دنبال این شکست، حسن بزرگ، جهان‌نیمور را خلع کرد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۲۳۰) و به این ترتیب، سلسله جلایریان را به مرکزیت بغداد ایجاد نمود.

در ۷۴۱ حسن بزرگ به جنگ حسن کوچک رفت و او را شکست داد. حسن کوچک به روم گریخت و در ۷۴۴ در آنجا

در زمان قتل عثمان (در سال ۳۵) حسن ده ساله و به گفته ابن سعد (ج ۹، ص ۱۵۸) چهارده ساله بود (نیز به ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا). به نظر می‌رسد که قول اخیر درست‌تر باشد، زیرا ابن سعد (متوفی ۲۰۳) نزدیک‌ترین فرد به زمان حسن بوده است. علاوه بر این، او در جای دیگری (سج ۹، ص ۱۵۷) تأکید کرده است که حسن در سال پیش از قتل خلیفه دوم متولد شد (نیز به ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا). اگر حسن در زمان قتل عثمان چهارده ساله بوده است، باید در سال ۲۱ به دنیا آمده باشد، ضمن آنکه وکیع (ج ۲، ص ۳) و صفدی (ج ۱۲، ص ۳۰۶) نیز همین تاریخ را پذیرفته‌اند.

پدر حسن اهل میسان* (شهرکی متصل به دشت میسان، همان دشت میسان در خوزستان کنونی) و نخست مسیحی و نامش یسار یا فیروز (پیروز) بود (ابن سعد، همانجا؛ وکیع، ج ۲، ص ۴؛ بدوی، ص ۱۵۲). فیروز در یکی از فتوح اسلامی اسیر شد و در جرگه مولی درآمد. سپس او را به مدینه بردند و پس از مدتی آزاد شد. در آنجا او با زینب بنت نضر یا جابر بن عبدالله انصاری* یا فرد دیگری از انصار، پیوند ولاء داشت (ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۳۵۱-۱۳۵۸، ج ۹، ص ۲۹۹) در مورد اقوال دیگر به ثبوت، ص ۲). از این رو، حسن را انصاری می‌خواندند (به وکیع، ج ۲، ص ۵).

مادر حسن، خیرة، کنیه اش ام‌الحسن، در فتح میسان به اسارت درآمد و با ام‌سلمه، همسر پیامبر، یا کسان دیگری پیوند ولاء داشت (همان، ج ۲، ص ۴؛ ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا؛ درباره اقوال دیگر به ثبوت، ص ۳). خیرة به زنان قرآن می‌آموخت و برای آنان وعظ می‌کرد. همچنین او را از روایان موثق حدیث دانسته‌اند که از دو همسر پیامبر، ام‌سلمه و عایشه، حدیث روایت می‌کرد و دو پسرش، حسن و سعید، و دیگران از او روایت می‌کردند. علمای بزرگ اهل سنت نیز احادیث او را نقل کرده‌اند. او به تعلیم فرزند خود اهتمام جدی داشت و حسن در اشتغال به قصه‌گویی و وعظ از مادر خود متأثر بود (ابن سعد، ج ۱۰، ص ۴۴۲؛ ابن کثیر، همانجا؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ خضری، ص ۱۰۹).

حسن در دوازده سالگی یا چهارده سالگی قرآن را از بر کرد و گفته‌اند هر سوره‌ای را که می‌آموخت شأن نزول و تأویل آن را نیز فرامی‌گرفت. در سال دوم خلافت امام علی علیه‌السلام، حسن به شانزده سالگی رسید و همراه خانواده‌اش به بصره سفر کرد و پس از مدتی با زنی ایرانی‌الاصل ازدواج کرد و از او صاحب دو پسر و یک دختر شد (ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا؛ بدوی، ص ۱۵۳؛ حصری، ص ۱۰۹، ۱۱۱-۱۱۲). حسن هفتاد سال از عمر خود را در دوره امویان گذراند.

کشته شد. در ۷۵۴ نیز یحیی کزلبی، امیر سلسله سریداران*، تغاتیمور را کشت. به این ترتیب، دو تن از مخالفان جدی حسن بزرگ از میان رفتند (دولتشاه سمرقندی، ص ۲۳۷؛ خواننده‌میر، ج ۳، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ قس عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹). از آن پس، حسن بزرگ درگیریهایی مختصری داشت، اما توانست بر عراق عرب، دیاربکر و خوزستان حکومت کند. رفتار او در سالهای آرام پایانی سلطتش توأم با عدالت بود. وی به شعر علاقه داشت و سلمان ساوجی* شاعر دربارش بود. حسن بزرگ در ۷۵۷ درگذشت و در نجف اشرف به خاک سپرده شد (حافظ ابرو، بخش ۱، ص ۱۸۴؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۵۷؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۲۸۸).

منابع: ابن خلدون؛ عبدالله بن لطف‌الله حافظ‌ابرو، ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، بخش ۱، چاپ خانیاها پجانی، تهران ۱۳۱۷ ش؛ خواننده‌میرا دولتشاه سمرقندی، کتاب تذکرة الشعراء، چاپ انوار پیرون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ محمد بن علی شبانکاره‌ای، مجمع‌الانساب، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج ۱، چاپ عبدالحسین نوانی، تهران ۱۳۵۳ ش؛ عباس عزازی، تاریخ العراق بین استیلا و بنفاد ۱۲۵۳-۱۲۷۶/۱۹۳۵-۱۹۵۶، چاپ افت قم ۱۳۶۹ ش؛ عبدالله بن فتح‌الله خیالی، التاریخ الفیائی: الفصل الخامس من سنة ۱۶۵۶/۱۸۹۱-۱۲۵۸/۱۲۸۶ م، چاپ طارق نافع حمدانی، بغداد ۱۹۷۵؛ غیاث‌الدین فیرومندی، ذیل مجمع‌الانساب شبانکاره‌ای، در محمد بن علی شبانکاره‌ای، مجمع‌الانساب، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۳ ش؛ ابوبکر قطبی اهری، تاریخ شیخ اویس، با مقدمه و ترجمه انگلیسی یومارتون لورن، لاهه ۱۳۷۳؛ میرخواند؛ H. R. Roemer, "The Jalyirids, Muzaffarids and Sarbadürs", in *The Cambridge history of Iran*, vol.6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge 1986.

/ منبزه ریعی /

حسن بَصْرَی، شهرت حسن بن ابوالحسن یسار، متکلم، مفسر، محدث، واعظ، فقیه و یکی از هشت زاهد معروف قرن اول و دوم. وی به امام‌التابعین، سیدالتابعین و شیخ‌الاسلام ملقب، و کنیه‌اش ابوسعید یا ابومحمد یا ابوعلی بود (به مجری، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ سمعانی، ج ۲، ص ۲۲۰؛ ذهبی، ۱۴۱۰، حوادث و وفیات ۱۰۱-۱۲۰ هـ، ص ۴۸؛ حسن‌بصری، ج ۱، مقدمه محمد عبدالرحیم، ص ۱۸).

حسن در مدینه به دنیا آمد و در وادی‌القرنی (از مضافات مدینه) پرورش یافت (ابن سعد، ج ۹، ص ۱۵۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۶۴). در تاریخ تولد او اتفاق نظر وجود ندارد. به گفته عطار (ص ۳۰) حسن در دوره حیات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم متولد شد. به گفته وکیع (ج ۲، ص ۶)،

چون خلیفه عمر بن عبدالعزیز در سیاست رفتاری شایسته داشت، حسن نیز با وی مناسباتی مبتنی بر شفقت و یک‌خواهی داشت و دوازه نامه به او نوشت که در آنها به توضیح صفات پیشوای عادل، تحذیر وی از فریبهای دنیا، دعوت به زهد و پارسایی، اندرزگویی و تسلیم او به سبب مرگ فرزندش پرداخت (س. ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۴۰؛ بدوی، ص ۱۵۴-۱۵۶). حتی یک بار خلیفه او را عهده‌دار منصب قضا کرد. پیش از این تاریخ نیز در سال ۴۳ در دستگاه ربیع بن زیاد حارثی، از اصحاب امام علی علیه‌السلام، به کتابت و منشی‌گری مشغول بود (بلاذری، ص ۳۹۲؛ وکیع، ج ۲، ص ۱۴؛ امین، ج ۶، ص ۴۵۸). همچنین نقل است که وی سه سال در شاپور، کاتب انس بن مالک بود (ابن ندیم، ص ۲۰۲).

با این حال، حسن به شدت با برخی از خلفای عصر خود و کارگزاران ستمگر آنان، به ویژه حجاج بن یوسف ثقفی، مخالفت می‌نمود، بی‌آنکه شورشهای مسلحانه بر ضد آنان را تأیید کند (س. ابن جوزی، ۱۴۰۳، ص ۶۴، ۷۲، ۱۱۶؛ بدوی، ص ۱۵۴). گاهی نیز در برخورد با حکام جائز، بر مبنای تقیه سلوک می‌کرد (س. حسن بصری، ج ۱، ص ۲۰۷). در سالهایی که حجاج حاکم عراق بود حسن بارها بر او لعنت فرستاد و برخورد او با حجاج چنان بود که حجاج بارها تصمیم به قتل او گرفت (ابن جوزی، ۱۴۰۳، ص ۶۴، ۷۲). به گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۲۷۸) و ابن ندیم (همانجا) حسن، عبدالرحمان بن محمد بن اشعث را در قیام بر ضد حجاج همراهی نمود؛ اما این قول درست به نظر نمی‌رسد، زیرا ابن سعد (ج ۹، ص ۱۶۴-۱۶۵) تصریح دارد بر اینکه حسن، مردم را از همراهی با سپاه اشعث نهی کرد. همچنین او اصحاب خود را از پیوستن به شورش یزید بن مهلب نیز منع می‌کرد و دلیل این کار نیز اعتقاد او به ناشایستگی رهبران دو شورش مزبور بود (ابن اثیر، النهایة، ج ۲، ص ۱۹۸؛ ثبوت، ص ۲۳-۲۴).

در میان معاصرین معارضین حسن، معروف‌تر از همه ابن سیرین^۵ است که مخالفت آن دو با یکدیگر قتل شده و گویند: «جَالِسُ إِثْمَالِ الْحَسَنِ أَوْ إِثْمِ سِيرِينَ» (س. وکیع، ج ۱، ص ۳۷۰؛ عباس قمی، ۱۳۵۲-۱۳۵۵، ج ۱، ص ۶۷۸). ظاهراً این مخالفت معلول برخوردهای تند حسن با حکام -خاصه حجاج- و شیوه ابن سیرین در تسلیم در برابر حکام و بلکه پشتیبانی از آنان بوده است (س. ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۲۷۱؛ عباس قمی، ۱۳۴۳ ش، ص ۷۴).

حسن مقرری گرفتن از بیت‌المال و قبول هدایای حاکمان را با شرایطی جایز می‌شمرد و بیشتر آن مقرری را به دیگران می‌بخشید. گاهی نیز، به سبب مخالفت‌های او با ایشان، مقرری‌اش را از بیت‌المال قطع می‌کردند (ابن سعد، ج ۹،

ص ۱۷۱؛ خن، ص ۲۶۱؛ حصری، ص ۱۸۴). همچنین نقل است که در روزگار معاویه، او در برخی از جنگهای مسلمانان با دشمنان خارجی شرکت کرد (س. ابن سعد، ج ۹، ص ۱۵۸، ۱۷۵؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۷۲، ۵۷۸).

حسن استادان بسیاری داشت که برجسته‌ترین آنان انس بن مالک، جابر بن عبدالله انصاری، خذیفه یسمانی، عبداللّه بن عباس، جطّان بن عبدالله، عمران بن حصّین و احنف بن قیس بودند (س. ابن سعد، ج ۹، ص ۱۵۸؛ ابوطالب مکی، ج ۱، ص ۱۳۰۸؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۶۵؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۱۳۰۶؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۴۶؛ برای آگاهی از دیگر استادان او -ثبوت، ص ۹۷-). علاوه بر این، به گزارش ابن سعد (ج ۹، ص ۱۵۸)، او از ابوهریره و سمرّه بن جندب نیز حدیث فراگرفته؛ اما خود ابن سعد در ادامه (ج ۹، ص ۱۵۹) از برخی افراد اقوالی نقل کرده که مبنی بر عدم سماع حسن از ابوهریره است. ضمن آنکه پاره‌ای از روایات و برخوردهای حسن حکایت از خردگیری او از این دو دارد (س. ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ بدوی، ص ۱۷۶).

حسن در مقام تفسیر، علاوه بر تفسیر قرآن به قرآن، در تفسیر نصوص قرآن و توضیح احکام آن، پیاپی از احادیث نبوی و قدسی و اقوال صحابه، از جمله امام علی علیه‌السلام، ابن عباس و ابن مسعود و تابعین، بهره می‌برد. از دیگر منابع تفسیری او اسرائیلیات^۶ و اقوال اهل کتاب و منقولات کسانی همچون کمبالاحبار^۷، وهب بن منبه^۸ و عبداللّه بن سلام^۹ بود (س. بررسی‌های محمد عبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۴۶۹-۴۷۸؛ ثبوت، ص ۷۴). بسیاری از اقوال او در تفاسیری چون تفسیر طبری (برای نمونه -ج ۱۲، ص ۳۹۹-۴۰۰) و تفسیر ابن‌کثیر (برای نمونه -ج ۱، ص ۲۴۳؛ درباره اقوال و روایات تفسیری حسن در تفاسیر شیعه -س. ادامه مقاله) و نیز در کتابهای صوفیه، از جمله در حلیه الاولیاء اثر ابونعیم اصفهانی (برای نمونه -ج ۲، ص ۱۵۳)، احیاء علوم‌الدین غزالی (برای نمونه -ج ۱، ص ۴۶، ۴۸، ۱۰۱) و الرسالة القشیریة قشیری (برای نمونه -س. ص ۴۴۶) نقل شده است (برای آگاهی بیشتر -حسن بصری، ج ۱، مقدمه محمد عبدالرحیم، ص ۸-۱۲).

او در تفسیر خود مدام از آیات ناسخ و منسوخ سخن گفته و البته در منسوخ شمردن برخی آیات اشتباه کرده است (س. بررسی‌های محمد عبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۴۹۶). عنایت به عقل، توجه به ابعاد قرآن و لایه‌های باطنی آن و اهتمام به تأویل، در مکتب قرآن‌شناسی حسن جایگاهی درخور دارد (ثبوت، ص ۷۵-۷۶). همچنین او در بسیاری از آیات، قرائت خلص خود را دارد و پاره‌ای از قرائت‌های او نادر شمرده شده و از برخی نیز انتقاد شده است (س. جاحظ، ج ۲، ص ۲۱۹؛

موسوعة فقه الحسن البصری، در دو جلد، تألیف محمد رواس قلعجی (بیروت ۱۴۰۹). آرای فقهی حسن به کتاب، سنت، اقوال صحابه و اجتهاد به رأی، متکی است (به بررسیهای محمد عبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۵۰۴). از میان آرای خاص فقهی او به این موارد می‌توان اشاره کرد: عدم جواز وضو با نیب (شراب خرما) و جواز متعة حج که برخی از آن به عنوان حج تمتع یاد می‌کنند (که این دو نظر برخلاف رأی بسیاری از خلفا و فقهای اهل سنت است)؛ عدم جواز حبس مدیونی که قادر به ادای دین خود نیست؛ حق طلاق برای زن در صورتی که همسرش نتواند هزینه زندگی او را تأمین کند؛ زنی که باید عده وفات یا طلاق نگه دارد، به محض وضع حمل یا سقط شدن جنین، عده او به سر می‌رسد؛ در جنگ مسلمانان با غیرمسلمانان، مسلمانان حق ندارند اسیران غیرمسلمان را بکشند و باید یا آنان را آزاد کنند یا در برابر آنان فدیة بگیرند و رهایشان نمایند (به حسن بصری، ج ۲، ص ۳۵۳ قلعجی، ج ۱، ص ۳۱۲، ۳۱۸؛ خن، ص ۲۷۱، ۲۷۷؛ بسط، ص ۱۳۶؛ برای آگاهی از دیگر آرای فقهی او به خن، ص ۲۱۵-۲۹۴؛ بسط، ص ۱۳۵-۱۴۲).

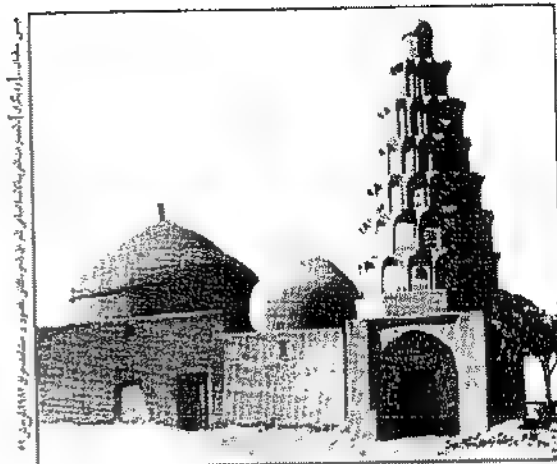
حسن به وعظ و خطابه نیز می‌پرداخت. در دوره او فساد و تباهی در جامعه رواج بسیار داشت. در این اوضاع، حسن برای مقابله با فساد به وعظ پرداخت و چون خود به آنچه می‌گفت عمل می‌کرد، وعظ او نیز بر مخاطبان اثر می‌گذاشت (به ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ابن جوزی، ۱۲۲۶، ص ۳۰؛ نیز به ثبوت، ص ۱۰۹). با اینکه وی ایرانی‌تبار بود و زبان مادری‌اش عربی نبود، خطابه‌های او چنان فصیح بود که حتی خجاج که خود در فصاحت کم‌نظیر بود و از حسن کینه‌ها به دل داشت - اعتراف می‌کرد «حسن در خطابه از همه توانا تر است» (به جاحظ، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۵۴، ۳۹۸؛ بدوی، ص ۱۶۰). به دلیل همین فصاحت وی بود که موعظه‌های او را در روزگار حیاتش، و دست‌کم اندکی پس از وفاتش، فراهم آوردند و برخی مؤلفان قدیم و جدید، درباره موعظ و اندرزهای او آثار مستقلی نوشتند (به سزگین^۱، ج ۱، ص ۵۹۲؛ بدوی، ص ۱۵۹). حتی پس از مرگ حسن موعظ او عامل گرایش قدرتمندان به رعایت موازین اخلاقی و بازداشتن آنان از تسهکاری بوده است (به غزالی، ۱۳۶۱، ص ۳۱۵، ۳۶۰، ۴۰۶). موعظ حسن در موضوعات گوناگونی بود. گاهی از مکارم اخلاق و آداب حسنه، گاهی از تقوا و پرهیزکاری و گاهی از قهرامان بزرگ و ثروتمندانی که به مردم ستم می‌کنند و حقوق خلق را پایمال می‌نمایند، سخن می‌گفت (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۷؛ ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۴، ص ۵۸۸؛ بدوی، ص ۱۶۳).

خوانساری، ج ۳، ص ۲۵۶؛ بررسیهای محمد عبدالرحیم در حسن بصری، ج ۲، ص ۵۰۲-۴۹۷).

حسن سیصدتن از صحابه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم را درک کرد و با هفتاد نفر از کسانی که در غزوة بدر حضور داشتند مصاحبت داشت و بسیاری از احادیث را از آنان فراگرفت و برای دیگران روایت کرد (ابن مرتضی، ص ۲۴). او به احادیث، آگاهی فوق‌العاده داشت و محدثان بزرگ سنی و شیعی، روایتهای او از سنت رسول صلی‌الله علیه و آله و سلم و سخنان امام علی و امام حسن علیهما السلام و نیز روایتهای را که او در طریق آنها قرار دارد، نقل کرده‌اند (برای نمونه به ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۳۰، ۷۵-۷۶؛ کلینی، ج ۵، ص ۴۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ مفید، ۱۳۶۴، ص ۱۲۹-۱۳۱). با ملاحظه روایات و اقوال و خطبه‌های او می‌توان به این نتیجه رسید که از صحابه و تابعین اشخاص بسیار کمی به اندازه او در بازگو کردن کلمات امام علی علیه السلام اهتمام داشته‌اند. با وجود این، به دلیل شرایط حاکم بر زمانه، حسن در بسیاری موارد سخنان امام علی علیه السلام را بدون تصریح به نام گوینده اصلی و گاهی با عنوان «افند قیل» (گفته شده) یا با تعبیر کنایی «ابوزینب» و «یکی از صالحان» نقل کرده است. شاید هم به دلیل وضوح انتساب سخنان مزبور به امام علی، نیازی به تصریح نام آن حضرت نمی‌دیده است. این احتمال نیز وجود دارد که او به نام امام تصریح نموده است، اما کسانی که آن گفته‌ها را از وی شنیده‌اند، از ترس یا به دلایل دیگر، آن سخنان را از زبان وی بدون انتساب به امام بازگو کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۲، ص ۱۴۴؛ مامقانی، ج ۱۹، ص ۱۰؛ حصری، ص ۱۷۰؛ نیز به ثبوت، ص ۲۵۷، ۲۶۷).

در مقابل، به احادیثی که حسن نقل کرده، ایراداتی نیز گرفته شده که از آن جمله است: تدلیس^۲، ارسال، و نقل به معانی نه الفاظ (به ابن سعد، ج ۹، ص ۱۵۹؛ صفدی، همانجا؛ ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۴، ص ۵۷۲، ۵۸۳، ۵۸۸؛ برای پاسخ این ایرادات به حصری، ص ۲۷۰؛ قلعجی، ج ۱، ص ۱۸). گفتنی است که گاهی حسن در مقام نقل حدیث از معیارهای عقلی بهره برده است (به بدوی، ص ۱۷۶).

گذشته از مقام حدیثی، حسن از فقیهان بزرگ و مفتیان مؤثر نیز بود (ابن سعد، ج ۹، ص ۱۶۳، ۱۶۶). کتابهای متعددی به نقل آرای فقهی منسوب به حسن اختصاص یافته است، از جمله فقه الحسن البصری، دو هفت جلد، تألیف قاضی ابوعبدالله محمد بن مفرح قرطبی (حصری، ص ۲۷۶؛ خن، ص ۲۱۴) و



آرامگاه حسن بصری

حسن در ۱۱۰ در بصره درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن سعد، ج ۹، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۵، ص ۱۵۵). آرامگاه او از دیرباز شناخته شده بوده و مقدسی (ص ۱۳۰) از آن یاد کرده و امروزه نیز پابرجاست (عبدالجبار ناجی و عبدالحسین مبارک، ص ۳۰۱؛ فاطمه محمد محبوب، ج ۱۴، ص ۱۷).
تالیفات حسن بصری، به طور قطع نمی‌توان گفت که حسن صاحب چه آثاری بوده است. ذهبی (۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۴، ص ۵۸۴) گزارش کرده است که آثاری که در آنها علم بود از حسن برجای ماند. اما بنابه گفته ابن سعد (ج ۹، ص ۱۷۵)، حسن همه کتابهایش را، به جز یکی، سوزاند. با وجود این، چندین اثر به او منسوب است، از جمله: نامه‌ای به عبدالملک بن مروان (کتاب‌اللی عبدالملک بن مروان فی الرد علی القدریة)، که هلموت ریتز آن را تصحیح کرده و بسط (ص ۱۶۸-۱۸۰) عیناً همان را در کتاب خود آورده است؛ رساله حکایت قضا و قدر به فارسی، که به نظر می‌رسد با نامه یاد شده پی‌ارتباط نباشد؛ شروط الامامة؛ الاسماء الادریسیة، در تصوف؛ کتاب الاخلاص؛ نزول القرآن؛ و کتاب تفسیر القرآن، که شاید با نزول القرآن پیوندی داشته باشد (ص ابن ندیم، ص ۳۶، ۴۰، ۲۰۲؛ نورالله شوشتری، ج ۲، ص ۳۸؛ سزگین، ج ۱، ص ۵۹۲-۵۹۳؛ منزوی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، ج ۲، ص ۹۹۸؛ ج ۳، ص ۱۷۵۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۰۹؛ برای آگاهی از دیگر آثار او سزگین، همانجا؛ منزوی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۷، ج ۱۰، ص ۴۳-۴۴).
حسن بصری و تصوف، بسیاری از سلسله‌های تصوف، از جمله سهروردیان، طیقوریان، مولویان و سلسله‌های صوفیه هند مثل چشتیان، به حسن بصری منسوب‌اند و نام او در

شجره‌نسب احمد غزالی، ابوبکر نساج، ابونجیب سیفوردی، مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین کبری ذکر شده است. این سلسله‌ها شجره‌نسب طریقتی خود را به حسن و از طریق او به امام علی علیه‌السلام می‌رسانند. نقل است که پس از تولد حسن، وی را نزد امام آوردند و امام او را حسن نامید. همچنین حسن تحت تربیتان حضرت پرورش یافت و از ایشان خرقه گرفت و امام کلمه توحید را به او تلقین کرد (عطار، ص ۳۱؛ افلاکی، ج ۲، ص ۹۹۸؛ عبدالرزاق کرمانی، ص ۵۵؛ معصوم علیشاه، ج ۲، ص ۵۹، ۱۰۷، ۱۵۱، ۳۰۵؛ نیز سه منزوی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۹۹۷). در مقابل، افرادی همچون ابن‌خلدون (ج ۱؛ مقدمه، ص ۴۰۳) و شاه‌ولی‌الله دهلوی (ص ۲۴۱) به چنین ارتباطی بین امام علی علیه‌السلام و حسن قائل نیستند. باتوجه به این دو موضع متعارض، نمی‌توان انکار کرد که در اثبات و نفی مصاحبت حسن با امام علی علیه‌السلام مبالغه شده و گرچه دلایل متقن و کافی برای پیوندی به آن استواری در دست نیست، اصل ارتباط را نیز نمی‌توان انکار کرد (برای آگاهی بیشتر، ثبوت، ص ۳۷۸-۳۸۴).
حسن در مسجد بصره حلقه درسی داشت که در آن به گفتگو درباره دانشهای گوناگون (از جمله حدیث، فقه، عقاید و علوم قرآنی) می‌پرداخت و گاهی به پرسش درباره بعضی از مفاهیم تصوف پاسخ می‌داد. در خانه او نیز مجلس مخصوصی برگزار می‌شد و در آنجا جز در باب مفاهیم زهد، عبادت و معارف باطنی سخنی به میان نمی‌آمد (ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۴، ص ۵۷۹). به گزارش ابوطالب مکی (ج ۱، ص ۳۰۷)، افرادی مثل مالک بن دینار، ثابت بنانی، ایوب سجستانی / سنجانی، فرقد سنجی / سنجی و عبدالواحد بن زید در این مجالس شرکت می‌کردند. حسن شاگردان دیگری نیز داشت، از جمله واصل بن عطاء، حبیب عجمی، غیلان دمشقی، سعید جهنی، محمد بن واسع، قتاده سدوسی و عمرو بن عبید (ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۳۵۴؛ شهرستانی، قسم ۱، ص ۵۰؛ ابن خلکان، ج ۴، ص ۸۵؛ ابن مرقض، ص ۲۵؛ بدوی، ص ۱۸۸-۲۱۴؛ برای آگاهی از دیگر شاگردان او سزگین، ص ۱۷-۱۲).

به طور کلی شیوه سلوک حسن، که خود سخت به آن پایبند بود، مبتنی بود بر اصولی چون محاسبه نفس، حزن، استفاده از نعمت‌های حلال، اجتناب از افراط در زهد، نگوشت‌خواری، اعتیاد به زندگی پرتجمل و گردآوری ثروت انبوه، دوری از شنیدن غنا، توجه به وظایف اجتماعی، اهتمام به امور مسلمانان و ترجیح آن بر پاره‌ای از عبادات، دوری از رابطه مریدی و مرادی و تظاهر به شوریدگی، تخطئه نگاه‌های فرا انسانی به بزرگان، دوری از طفیلی‌گری و ارتزاق از راه دین، و عبادت حق بدون توجه به

(طبرسی، ج ۱، ص ۴۰۴)، پس از جنگ جمل و ورود امام علی به بصره، آن حضرت خطاب به حسن که قصد کتابت بیانات ایشان را داشت گفته بود هر امتی سامری ای داور و سامری این است حسن است که اعتقاد به جنگ کردن ندارد. همچنین نقل شده است که حسن عمداً در کربلا به سپاه امام حسین علیه السلام نیوست (به خوانساری، ج ۳، ص ۳۳؛ برای اطلاع از نقد این گزارشها به ثبوت، ص ۱۸۷-۲۰۸، ۲۳۰-۲۳۱).

دریاره دو روایت اول باید گفت که علاوه بر آنکه فاقد سندند، به لحاظ تاریخی نیز نمی‌توانند درست باشند، زیرا جنگ جمل در سال ۳۶ اتفاق افتاد و حسن در این زمان حداکثر پانزده ساله بود. اما گذشته از بحث سند و مسئله تاریخی این دو روایت و نیز روایات دیگری که در تأیید اقدامات علی علیه السلام در جنگ جمل از حسن نقل شده (برای نمونه به سلیمین قیس هلالی، ج ۲، ص ۵۵۹؛ عاصمی، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵)، شیخ مفید در اسالی (ص ۱۲۹-۱۳۱) روایت اول را به گونه دیگری نقل کرده است. در آنجا حسن نه تنها پاسخ بی‌ادبانه‌ای به سؤال امام نداده، بلکه حتی از ایشان نصیحت خواسته است. اما در مورد روایت سوم، حضور نیافتن حسن در کربلا می‌تواند به این دلیل باشد که به موقع از ورود سپاه امام به کربلا باخبر نشد، همچنان که هیچ یک از رجال بصره، که قصد یاری کردن امام حسین علیه السلام را داشتند، فرصت پیوستن به امام را نیافتند. به علاوه، ابن زیاد همه راهبهایی را که به آن سرزمین متهم می‌شد بسته بود. دیگر آنکه نقل است که حسن چنان به اهل بیت علیهم السلام دلشگی داشت که با شنیدن خبر شهادت امام حسین علیه السلام، به شدت گریست و سپس گفت: «خدا خوار کند امتی را که فرزند پیامبرش را کشت» (قندوزی، ج ۳، ص ۴۸؛ برای آگاهی بیشتر از گزارشهای حاکی از دشمنی او با ائمه و نکوهشهای ائمه از او و نقد آنها به ثبوت، ص ۱۸۳-۲۴۴).

حسن در ترویج بعضی معتقدات که امامان شیعه تعلیم می‌دادند و نیز آموزه‌هایی که مجموعه آموزه‌های شیعه را تشکیل می‌دهند، گامهای بلندی برداشت، از آن جمله است: نفی رؤیت باری تعالی، شفاعت، مهدویت، امامت امامان اهل بیت و شمار آنان، تخطئه قیاس، تقیه، سرنوشت فرزندان نامسلمانان، معراج پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، خطاهای فاحش خلفاء نکاح موقت، مسئله میراث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، نقدیست بزرگان شیعه همچون سلمان و عمار یاسر (به حسن بصری، ج ۱، ص ۲۰۷؛ نصرین مزاحم، ص ۳۲۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۱؛ طوسی، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ شیرستانی، ج ۱، ص ۵۱؛ نشوان‌بن سعید حمیری، ص ۲۵۶؛ ابن شهر آشوب، ج ۲، ص ۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۰؛ مَحَلّی، ص ۳۸۵؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۴،

ثواب و عقاب (به ابن سعد، ج ۹، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ جاحظ، ج ۳، ص ۱۲۰؛ ابونعیم اصفهانی، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳، ۱۵۱-۱۵۲؛ هجویری، ص ۱۳۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۲۹-۲۸، ۸۸، ۹۰-۹۱؛ امینی، ج ۸، ص ۶۸؛ کتاب فی الاخلاق، ص ۲۸۹). مذهب و مکتب فکری حسن بصری، دریاره مکتب فکری حسن اتفاق نظر وجود ندارد؛ او را معتزلی، شیعی، پیرو مذهب مرجئه و معتقد به مبانی اشاعره دانسته‌اند (برای نمونه به ابن شهر آشوب، ج ۲، ص ۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۷۵، ۱۳۰؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۸۰؛ بدوی، ص ۱۸۲؛ بسط، ص ۱۴۵). برخی از ابن ابی العروجه، که ابتدا شاگرد حسن بود و سپس از زندیقان شد، روایت کرده‌اند که حسن گاهی به سوی قدریان و زمانی به سمت جبریان متمایل می‌شده است (به کلینی، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۵۳). اما به نظر می‌رسد با استناد به گفته او نمی‌توان مطلبی را ثابت کرد (به جبر و اختیار*). علاوه بر آنکه سخنان و روایات حسن در تخطئه جبر و قدر و تأیید موضع شیعه در این باره، بارها در متون شیعی مورد استناد و ستایش قرار گرفته است (برای نمونه به مفید، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۱۵-۳۱۸؛ ابن طاووس، ج ۲، ص ۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۳۲۵). عبدالرحمان بدوی (ص ۱۸۲) نیز، بر پایه خودداری حسن از پاسخ به پرسش حجاج دریاره امام علی علیه السلام و عثمان، او را از بنیان‌گذاران مرجئه دانسته است. اما حسن بارها معاویه، یزید و حجاج و بسیاری دیگر از قدرتمندان را محکوم کرده و حتی حکمرانان عصر خود را مطلق خوانده است (برای نمونه به ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۷۳، ۱۰۸-۱۰۹؛ بسط، ابن جوزی، ج ۲، ص ۱۱۹۹؛ ابن کثیر، ۱۳۵۱-۱۳۵۸، ج ۸، ص ۱۳۰؛ بسط، ص ۱۴۴). همچنین اقوال و روایات به جامانده از حسن در باب مفهوم ایمان، حکایت از مخالفت جدی او با مرجئه دارد (حمصی رازی، ج ۱، ص ۱۹۸).

برخی هم بر آن‌اند که حسن، پس از تهدید شدن، از اظهار مخالفت با عقیده عامه سنیان دریاره قدر بازایستاده است (به ابن سعد، ج ۹، ص ۱۶۸؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ص ۳۷). اما اگر هم ثابت شود که حسن در پاره‌ای موارد به یکی از دو طرف جبر یا اختیار گرایش یافته است، باید این گفته‌ها را با مجموع اظهارات او سنجید.

از روزگار حسن تا به امروز دریاره او گزارشهایی مطرح بوده است که برخی آن را حاکی از مخالفت حسن با امامان شیعه، خاصه امام علی علیه السلام، دانسته‌اند. مثلاً طبرسی (ج ۱، ص ۴۰۲-۴۰۳) و به نقل از او مجلسی، ج ۴۲، ص ۱۴۱-۱۴۳) روایت کرده است که در بصره علی علیه السلام از حسن دلیل شرکت نکردنش در جنگ جمل را پرسید و حسن دلیل آن را جبهمی بودن قاتل و مقتول بیان کرد. طبق روایتی دیگر

ص ۵۶۸؛ حن، ص ۱۲۲). وی همچنین امامان شیعه را ستایش کرده است. مثلاً از علی علیه السلام به عنوان رتانی این امت و بهترین فرد امت پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم و نخستین مؤمن و نمازگزار یا وی و از همسر و دو فرزندش به عنوان بهترین کسان پس از وی یاد کرده و نیز، به نقل از عبدالله بن مسعود، گفته است که در قیامت، علی علیه السلام بر کرسی نور نشسته است و فقط کسی می‌تواند از صراط بگذرد که ولایت او و اهل بیت او را داشته باشد (س، مفید، ۱۴۰۵، ص ۲۱۵، ۲۲۱؛ منتجب‌الدین رازی، ص ۴۶؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۴، ص ۹۵-۹۶؛ امینی، ج ۲، ص ۳۲۳).

حسن بصری از نظر رجال‌شناسان سنی و شیعه، روایات حسن در نزد عامه اهل سنت مقبول است و بخاری و مسلم در صحیحین احادیث او را آورده‌اند. همچنین در مکه برای حسن مجلس روایت حدیث ترتیب دادند و مجاهد و عطاء و طاووس و عمرو بن شعیب از جمله علمای بزرگ اهل سنت بودند که در مجلس او شرکت کردند.

ابن سمد (ج ۹، ص ۱۵۷) او را با عنوان جامع، ثقة و حجت ستوده، هر چند روایات مرسل او را حجت ندانسته است. ذهبی در کتاب تذکره الحفاظ (ج ۱، ص ۷۰-۷۱) حسن را امام، شیخ الاسلام، حافظ و علامه و با این حال او را میثس خوانده است. ابن اثیر (النهاية، ج ۲، ص ۱۸۷) گفته است که حسن میان علم و زهد و عبادت و ورع جمع کرده بود. ابونعیم اصفهانی (ج ۲، ص ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۴-۱۵۷)، علاوه بر آنکه او را فقیه و زاهد و عابدی دانسته که زینت دنیا را به دور افکنده بود، روایات حاکی از احوال حسن و مواعظ او را نقل کرده است.

از چهار منبع متقدم رجال شیعه، نام حسن فقط در اختیار معرفة الرجال (ص ۹۷-۹۸) آمده که مهم‌ترین مستند رجالیان متأخر شیعه نیز همین مطلب کشی است. متن مورد اشاره، حاوی سخنانی منسوب به فضل بن شاذان است، به مناسبت ذکر زهاد ثمانیه که در آن حسن را نکوهش کرده است (نیز س خویی، ج ۴، ص ۲۷۲ که به نقل از کشی بسنده کرده است). گفتنی است هدف کشی در کتاب رجال خود آن بوده است که آنچه را درباره هریک از راویان، از مدح و ذم، رسیده یکجا فراهم آورد، بدون آنکه درباره آنها داوری کند. واسطه نقل وی از فضل بن شاذان در این مورد، علی بن محمد بن قتیبه است که رجال‌شناسان شیعه او را غیر معتمد دانسته‌اند (س خویی، ج ۱۲، ص ۱۶۰، ج ۱۳، ص ۲۹۴-۲۹۵).

در میان علمای شیعه از جمله کسانی که حسن را مردود و مذموم شمرده‌اند، فیض کاشانی (ج ۱، ص ۸۷)، محمدباقر مجلسی (۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۰)، محمدطاهر قمی (ص ۱۴۶-۱۵۰) و آقا محمدعلی کرمانشاهی (ج ۱، ص ۶۷) بوده‌اند. که نقد

آنان ناظر به شهرت حسن بصری به منش صوفیانه و پرهیز دادن مخاطبان از پیروی از وی بوده است. آنان با استناد به برخی گزارشها، داوریهای منفی درباره حسن عرضه کرده و گاهی او را با عناوینی همچون معلم بدعت و ضلالت، مروج وهابیت، رئیس قدریان، منافق و دشمن علی علیه السلام، مذمت کرده‌اند (برای پاسخ به این ایرادات س ثبوت، ص ۳۰۳-۳۲۰).

در مقابل، برخی از علمای متقدم و متأخر شیعه در مقام دفاع از حسن برآمده و روایات و تفاسیر او را معتبر شمرده‌اند. ابن بابویه در امالی، علاوه بر نقل روایات حسن، سخنانی از او درباره امام علی علیه السلام نقل کرده که حاکی از اهمیت فراوان آنها در نظر ابن بابویه است، بی‌آنکه کمترین تعریضی درباره حسن داشته باشد (س، ۱۴۰۰، ص ۳۵۲-۳۵۳). شریف مرتضی علم‌الهدی (قسم ۱، ص ۱۵۳، ۱۶۱-۱۶۲) نیز از حسن به نیکی یاد کرده و او را کثیر العلم، بلیغ المواعظ، اسوه، پیشوا و یکی از متقدمان دانسته که از تصریح به عدل خدا پروا نمی‌نمود؛ وی از برخورد شجاعانه حسن با حجاج نیز، که موجب شد حکم به قتل او بدهد، گزارش آورده است. شیخ طوسی در مقدمه تفسیر تبیان (ج ۱، ص ۶)، ابن عباس و حسن و قتاده (شاگرد حسن) را به ترتیب از مفسرانی شمرده که در تفسیر قرآن «طریقه‌ای ممدوح و مذهبی محمود» داشته‌اند. حسن در تفسیر او دومین نفر است که از او بسیار نقل قول شده است. طبرسی نیز در تفسیر مجمع‌البیان، همین شیوه را در پیش گرفته است (س کریمان، ج ۲، ص ۴۲-۴۶). به گفته قاضی نورالله شوشتری (ج ۲، ص ۷) به نقل از یکی از شاویش، رضی‌الدین علی بن طاووس حسن را مقبول می‌دانسته است. فتح‌الله کاشانی نیز در تفسیر فارسی منهج الصادقین (ج ۱، ص ۳۳۹-۳۴۰، ۴۶۹، ۴۹۹، ۵۰۲-۵۰۳) در بسیاری از موارد، قبل یا بعد از نقل روایت و قولی از حسن، تصریح کرده که قول و روایت او با آنچه از امام علیهم السلام رسیده و مقبول شیعیان است یکی است. وی همچنین گزارش پاره‌ای از سخنان حسن در ستایش امام علی علیه السلام در برابر حجاج را آورده است. محمدتقی مجلسی نیز معتقد است که حسن به امر امام علی علیه السلام در برخورد با زیاد و پسرش، عبدالله، و نیز حجاج ثقیه کرده است (س مامقانی، ج ۱۹، ص ۱۰). همچنین محمدتقی شوشتری (ج ۳، ص ۱۹۷-۲۰۲) از نامه حسن در رد جبریان یاد کرده و آن را ستوده و نوشته نیکوتر آن است که وی را مردی نیک و پرهیزکار بناتیم و معتقد باشیم که ثقیه کرده است. محمدهادی معرفت (ج ۱، ص ۳۷۱-۳۸۵) نیز شرح احوال حسن را به تفصیل و با لحنی پر از ستایش نوشته است و اتهاماتی را که به وی وارد آورده‌اند مردود شمرده است.

از علمای شیعه کسانی همچون محمدباقر خوانساری (ج ۳،

حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶-۱۳۷۷/۱۹۵۶-۱۹۵۸، چاپ نخست بیروت [بی.ن.د.]:
 سبط ابن جوزی، تذکرة الخواص من الامة بل ذکر خصائص الانمة،
 چاپ حسین تقی زاده، [قم] ۱۴۲۶، سلیم بن قیس هلالی، کتاب سلیم بن
 قیس الهلالی، چاپ محمدباقر انصاری زنجان، قم ۱۳۸۴ ش؛ سمعی:
 احمد بن عبدالحسین شاه ولی الله دملوی، قسرة العینین فی تفضیل
 الشیخین، پشاور ۱۳۱۰؛ محمد تقی شوشتری؛ نورالله بن شریف الدین
 شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۵۴ ش؛ محمد بن عبدالحسین
 شهرستانی، کتاب المللی و النحل، چاپ محمد بن فتح الله بدران، قاهره
 [۱۳۷۵/۱۹۵۶]، چاپ نخست قم ۱۳۶۴ ش؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین
 شیرازی (ملاصدرا)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ محمد خواجی، قم
 ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛ صفدی؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ
 ابراهیم بهادری و محمد هادی به، [تهران] ۱۳۲۵؛ طبری، جامع؛ طوسی:
 احمد بن محمد عاصمی، التعلیل القس فی تهذیب زین العتبی فی
 شرح سورة هل اتی، هذبه وعلق علیه محمدباقر محمودی، قم ۱۴۱۸؛
 عبدالحسین تاجی و عبدالحسین مبارک، من مشاهیر اعلام البصره، بصره
 ۱۹۸۳؛ عبدالحسین کرمانی، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله
 ولی، در مجموعه در ترجمه اسرار شاه نعمت الله ولی کرمانی،
 چاپ ژان فرین، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۱ ش؛
 محمد بن ابراهیم عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران
 ۱۳۷۸ ش؛ علی بن حسین علم الهدی، امالی المرتضی، غرر القوال و
 درر القلائد، چاپ محمدابو الفضل ابراهیم، قاهره ۱۹۵۴/۱۳۷۳، چاپ
 نخست تهران [بی.ن.د.]؛ علی بن عبدالله علیاری تبریزی، بهجة الآمال فی
 شرح زیادة المقال، ج ۴، چاپ هدیه الله مستوحی، تهران ۱۳۶۴ ش؛
 محمد بن محمد خوالی، احیاء علوم الدین، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ هومو،
 نصیحة الملوك، چاپ جلال الدین همایی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ فاطمه محمد
 محبوب، الموسوعة الذهبية للعلوم الاسلامية، ج ۱۴، قاهره دارالافتاء
 العربی، [بی.ن.د.]؛ محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، المحجة البیضاء
 فی تهذیب الاحیاء، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ قاضی
 عبدالحسین احمد، فرق و طبقات المعتبرة، چاپ علی سامی، نشر و
 عصام الدین محمد علی، [اسکندریه] ۱۹۷۲؛ عبدالحسین بن هوران نشیری،
 الرسالة الشیخیة، چاپ معروف زین و علی عبدالحسین بطله جی،
 بیروت ۱۹۹۸/۱۴۰۸؛ محمد روس قلمچی، موسوعة فقه الحسن
 البصری، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عباس قمی، سفینه البحار و مدینه
 الحكم و الآثار، چاپ سنگی نجف ۱۳۵۲-۱۳۵۵، چاپ نخست تهران
 [بی.ن.د.]؛ هومو، هدیه الاحباب فی ذکر المعروف بالکنی و الالقاب و
 الانساب، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمد طاهر بن محمد حسین نسفی، تحفة
 الاخیار: بحثی در پیرامون آراء و عقاید صوفیه، چاپ داود الهامی،
 قم ۱۳۶۹ ش؛ سلیمان بن ابراهیم قنوزی، ینابیع المودة لذوی القربی،
 چاپ علی جمال اشرف حسینی، قم ۱۴۱۴؛ فتح الله بن شکر الله کاشانی،
 منهج الصادقین فی الزام المخالفین، با مقدمه و موقوف و تصحیح
 ابوالحسن شعرانی، چاپ علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۷۸ ش؛ کتاب فی
 الاخلاق و العرفان، لاحد الحفاظ من اعلام الشيعة الامامية فی القرن
 الخامس او السادس، چاپ رضا استادی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی
 آستان قدس رضوی، ۱۳۸۴ ش؛ حسین کریمان، طبرسی و مجمع البیان،

ص ۳۴) و علی علیاری تبریزی (ج ۲، ص ۷۱) و عبدالله مامقانی
 (ج ۱۹، ص ۱۳-۱۶) نیز با استناد به روایت سلیم بن قیس هلالی
 (ج ۲، ص ۵۵۸-۵۵۹) که حاکی از ندامت حسن و توبه در آخر
 عمرش است اظهار کرده اند که حسن نخست در راه هدایت نبود
 و بعداً مستبصر شد و به پیروان مذهب حق پیوست.

منابع: آقا محمد علی کرمانشاهی، خیراتیه در ابطال طریقه صوفیه،
 چاپ مهدی رجایی، قم ۱۴۱۲؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ
 محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۷-۱۹۶۵، چاپ نخست
 بیروت [بی.ن.د.]؛ ابن اثیر (علی بن محمد)؛ ابن اثیر (مبارک بن محمد)، النهاية
 لی غریب الحديث و الآثار، چاپ طاهر احمد زلوی و محمود محمد
 طناحی، قاهره ۱۳۸۳-۱۳۸۵/۱۹۶۳-۱۹۶۵؛ ابن بابویه، امالی الصدوق،
 بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰؛ هومو، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم
 ۱۳۹۸؛ ابن جوزی، آداب الحسن البصری و زهده و مواضعه، چاپ
 سلیمان حرش، بیروت ۱۴۲۶/۱۴۰۵؛ هومو، کتاب الرد علی المتمسک
 العنید، چاپ کاظم محمودی، [بی.ن.د.]؛ ۱۹۸۲/۱۴۰۳؛ ابن حجر
 عسقلانی، کتاب تهذیب التهذیب، چاپ صدق جمیل عطار، بیروت
 ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن خلدون؛ ابن خلکان؛ ابن سعد (قاهره)؛ ابن شهر آشوب،
 مشاهیر النعمان و مختلفه، تهران ۱۳۲۸ ش، چاپ نخست قم ۱۴۱۰؛
 ابن طاووس، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، چاپ علی عاشور،
 بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ ابن کثیر، البداية و النهاية فی التاریخ، [قاهره]
 ۱۳۵۱-۱۳۵۸؛ هومو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن مرتضی،
 کتاب طبقات المعتبرة، چاپ سوزانا دیوالد - ویلنر، بیروت ۱۳۸۰/۱۹۶۰
 ؛ ابن ندیم (تهران)؛ ابوطالب مکی، قوت القلوب، چاپ سعید نسبی
 مکارم، بیروت ۱۹۹۵؛ ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات
 الاصفیاء، چاپ محمد امین خاتمی، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ احمد بن اثنی
 ناطور افلاکی، مناقب العارفین، چاپ تحسین یازجی، آنکارا
 ۱۹۵۹-۱۹۶۱، چاپ نخست تهران ۱۳۶۲ ش؛ امین؛ عبدالحسین امینی،
 الفدیر فی الکتاب و السنة و الادب، بیروت، ج ۴، ۱۹۷۷/۱۳۹۷، ج ۸،
 ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عبدالحسین یسوی، تاریخ التصوف الاسلامی من
 البداية حتی نهاية القرن الثانی، کربلا ۱۹۷۸؛ احمد اسماعیل بسید،
 الحسن البصری مفسراً، عمان ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ بلاذری (بیروت)؛ اکبر
 لبوت، حسن بصری: گنجینه دار علم و عرفان (زندگی نامه و سخنان
 و آراء)، تهران ۱۳۸۶ ش؛ عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، چاپ
 عبدالسلام محمد هارون، بیروت [۱۳۶۷/۱۹۲۸]؛ حسن بصری، تفسیر
 الحسن البصری، جمع و توفیق و دواة محمد عبدالحسین، قاهره
 [۱۹۹۲]؛ روضة جمال خضری، حیات الحسن البصری و مسیره
 العلمیة، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ مصدق علی حصی رازی، المنقذ من
 التقليد، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۴؛ مصطفی سعید خن، الحسن بن یسار البصری
 الحکیم الراعظ الزاهد العالم، دمشق ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ خوانساری؛ خویی؛
 محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام،
 چاپ عمر عبد السلام تدمری، حوادث و وفیات ۱۰۱-۱۲۰ هـ، بیروت
 ۱۴۱۰/۱۹۹۳؛ هومو، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعب ارتزوط و فیکران،
 بیروت ۱۴۰۱-۱۴۰۹/۱۹۸۱-۱۹۸۸؛ هومو، کتاب تذکرة الحفاظ،

تیران ۱۳۴۰-۱۳۴۱ش؛ محمد بن عمر کنی، اختیار معرفة الرجال، [تصحیح] محمد بن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ش؛ کلیبی؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ محیی الدین مامقانی، قم ۱۴۲۳-؛ محمدباقر بن محمد تقی مجلسی، بحار الانوار، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، عین الحیات، چاپ مهدی رجایی، قم ۱۳۸۲ش؛ حمید بن احمد غفلی، محاسن الازهار فی مناقب امام الابرار و والد الائمه الاطهار الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ محمدباقر محمودی، قم ۱۴۲۲؛ محمدهادی معرفت، التفسیر و المفسرون فی توبه القشیر، مشهد ۱۴۱۸-۱۴۱۹؛ محمد معصوم بن زین العابدین معصوم علیها، طرائق الحقائق، چاپ محمدجعفر محبوب، تهران ۱۳۲۹-۱۳۴۵ش؛ محمد بن محمد سفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، با ترجمه و شرح هاشم رسولی محلاتی، تهران ۱۳۸۴ش؛ همو، ترجمه و متن اسالی شیخ سفید، ترجمه حسین استاد ولی، مشهد ۱۳۶۲ش؛ همو، خلاصة الايجاز فی المئمة، چاپ علی اکبر زمانی نژاد، قم ۱۴۱۳؛ همو، الفصول المختارة من العيون و المحاسن، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ مقدسی؛ علی بن عبدالله متجرب الدین رازی، الاربعون حديثاً عن اربعین شیخاً من اربعین صاحبياً فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، قم ۱۴۰۸؛ احمد متزوی، فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان، اسلام آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰ش؛ همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران ۱۳۷۴ش-؛ انوار بن سعید حمیری، الحورالعین، چاپ کمال مصطفی، چاپ الست تهران ۱۹۷۲؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ الست قم ۱۴۰۴؛ محمد بن خلف وکیع، اخبار القضاة، بیروت عام الکتب، [بی تا]؛ علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، چاپ محمود علیدی، تهران ۱۳۸۳ش؛ یعقوبی، تاریخ؛

Fumi Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967- .

/ اکبر ثبوت /

حسن بن استاذ هرمز، کنیه اش ابوعلی، ملقب به عمیدالجیوش، از امیران دوره سلطنت صمصام الدوله* و بهاء الدوله ابونصر فیروز* دیلمی، و حاکم عراق، پدرش از حاجبان عضد الدوله (حک: ۳۳۸-۳۷۲) بود (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۷۸-۷۹؛ ذهبی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ ابن کثیر، ج ۴، جزء ۱۱، ص ۳۶۷). در منابع، زمان تولد حسن بن استاذ هرمز، به صراحت، ذکر نشده است، اما با ترجمه طول عمر و سال مرگ وی، احتمالاً در حدود ۳۵۰ تا ۳۵۲ به دنیا آمده است (به ادامه مقاله). استاذ هرمز، پدر حسن، در دوره سلطنت شرف الدوله (۳۷۲-۳۷۹) حاکم عمان بود و سپس صمصام الدوله وی را به حکومت کرمان منصوب کرد (ابوشجاع رودراوری، ص ۱۰۰، ۱۹۲؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۳۹).

حسن در ۳۸۱ در فارس به خدمت صمصام الدوله درآمد (ابوشجاع رودراوری، ص ۱۹۲). در ۳۸۳، پسران عسک الدوله بختیار* بر قلعه ای در فارس که پیش از این در آن زندانی شده بودند، دست یافتند. صمصام الدوله، حسن را مأمور سرکوبی آنان کرد. وی بر قلعه دست یافت و پسران بختیار را اسیر کرد (همان، ص ۲۴۸؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۹۶). در ۳۸۷ صمصام الدوله وی را مأمور بیرون راندن ترکان از ناحیه اهواز (خوزستان) کرد او در این مأموریت برخی از ترکان را که هوادار بهاء الدوله بودند به سوی خود خواند (ابوشجاع رودراوری، ص ۲۹۴؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۳۳). در ۳۸۸، دیلمیان در مخالفت با صمصام الدوله شورش کردند و ابونصر و ابوالقاسم، پسران بختیار، به شورشیان پیوستند. صمصام الدوله در این شورش کشته شد (ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۴۲-۱۴۳). پسران بختیار از حسن خواستند تا به آنان بپیوندند و در مقامش باقی بماند. اما وی، به رغم تمایل پادشاه، نزد بهاء الدوله به اهواز رفت و به اطاعت او درآمد (همان، ج ۹، ص ۱۵۰؛ رودراوری، ص ۳۱۵، ۳۱۹).

در ۳۹۰، اوضاع اهواز نابسامان شد. بهاء الدوله، حاکم اهواز را برکنار کرد و حسن بن استاذ هرمز را به جای او گمارد. حسن با حسن خلق با اهالی آنجا رفتار نمود و اوضاع را آرام کرد. به همین سبب، بهاء الدوله به او لقب عمیدالجیوش داد (ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۶۲؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۶۲۳؛ قس صابی، ص ۴۰-۴۰۱، که تاریخ این رویداد را در ۳۹۱ و پس از دوره کناره گیری حسن بن استاذ هرمز ذکر کرده است).

در ۳۹۲ عیاران علوی و عباسی بغداد، شهر را به آشوب کشاندند. بهاء الدوله، برای اصلاح اوضاع، حسن را به حکومت عراق منصوب کرد (ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۷۰-۱۷۱). حسن عده ای از علویان، عباسیان و ترکان را به قتل رساند و به فقها و تجار وعده کرد که روشی نیکو در پیش گیرد و مصادره اموال را ممنوع کند و به این ترتیب شهر را آرام کرد. وی با این سیاست می خواست دشمنی میان شیعه و سنی را از میان ببرد (ابوشجاع رودراوری، ص ۴۳۷-۴۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، حوادث و وفیات ۳۸۱-۴۰۰هـ، ص ۲۲۵-۲۲۶ متر؛ ج ۱، ص ۲۷۰). حسن بن استاذ هرمز، دیناری معادل ۲۵ درهم ضرب کرد و بدمیه ای گروه های مختلف را که بالغ بر هفت هزار دیسار می شد، بخشید و از واگذاری اقطاعات، مگر با شیوه قسط بندی، جلوگیری نمود؛ اما اندکی بعد ابوجعفر حجاج او را وادار به لغو این قوانین کرد (صابی، ص ۴۴۲-۴۴۳). در ۳۹۳، به سبب اختلاف میان حسن بن استاذ هرمز و ابوجعفر حجاج، که از بیات بهاء الدوله در عراق عزل شده بود، جنگی روی داد که به

ذیل کتاب تجارب الاسام، چاپ آمدرز، مصر ۱۳۳۴/۱۹۱۶، چاپ افست بغداد [بی تا]؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۲۸۱، ۴۰۰هـ، بیروت ۱۲۱۳/۱۹۹۲؛ همو، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، چاپ شعب ارزوط و محمدنعیم عرقسوس، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد بن حسین شریف رفسی، دیوان، ج ۱، چاپ احمد عباس ازهری، بیروت ۱۳۰۷، هلال بن محسن صابی، الجزء الثامن من تلویخ ابی الحسنین هلال بن المحسن بن ابراهیم الصابی الکاتب، در ابوشجاع روزاوری، همان منبع؛ آدام متز، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، نقله الی المریة محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۷.

/ مریم ارجح /

حسن بن اسحاق صنعانی، شاعر، دولتمرد و فقیه

زیادی یمنی. وی در ۱۰۹۳ در غراس، از نواحی صنعاء، در خانواده‌ای که به علم و ادب و سیاست و حسن اخلاق شهرت داشتند، به دنیا آمد و در صنعاء پرورش یافت (شوکانی، ج ۱، ص ۱۹۴؛ زیاره یمنی، ج ۱، ص ۴۲۹؛ وجیه، ص ۳۰۸). از کودکی به آموختن علوم دینی نزد پدرش اسحاق بن احمد و برادر بزرگ‌ترش محمد پرداخت. فقه را در شهر ذمار یمن و ادبیات و حدیث را در شهرهای نجر و صنعاء فراگرفت. عبداللّه بن علی آقّوع و محمد بن اسماعیل امیر گخلائی صنعانی، معروف به بدر امیر، نیز از استادان او بودند (شوکانی؛ زیاره یمنی؛ وجیه، همانجاها). وجیه (ص ۳۰۹) از تبادل نامه‌هایی مناظره‌گونه درباره مسائل فقهی میان او و برادرزاده‌اش اسماعیل بن محمد و نیز استادش بدر امیر، گزارش داده است.

حسن بن اسحاق در امور سیاسی نیز فعال بود و در بعضی شهرهای یمن به مناصب حکومتی هم دست یافت (زیاره یمنی، ج ۱، ص ۴۳۱). در ۱۱۲۸، به دنبال شورش حسین بن قاسم ملقب به منصور بر ضد پدر خود قاسم بن حسین متوکل، فرمانروای یمن، حسن از منصور حمایت کرد؛ از این رو، متوکل حسن را به زندان انداخت، ولی پس از حدود هشت سال، او را آزاد کرد و از آن زمان تا هنگام مرگ متوکل در ۱۱۳۹، حسن از ندیمان او به‌شمار می‌رفت. با روی کار آمدن منصور، دوباره زندانی شد و این بار بیست سال از عمر خود را در زندان گذراند و سرانجام در ۱۱۶۰ در زندان از دنیا رفت (سے بغدادی، ج ۱، ستون ۲۹۷-۲۹۸؛ زیاره یمنی، ج ۱، ص ۴۳۲؛ وجیه، همانجا). او در سالهای زندان به تألیف و سرودن شعر پرداخت (سے شوکانی، همانجا). در برخی موارد، هدف وی از نگارش و سرودن، جلب ملاطفت و رفع سخت‌گیریهای حاکمان وقت بوده است (سے زیاره یمنی، ج ۱، ص ۴۳۹-۴۵۵). محمد بن اسماعیل بدر سجایای اخلاقی او را ستوده است (سے همان، ج ۱، ص ۴۲۹).

شکست ابوجعفر حجاج انجامید (ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۷۴). در ۳۹۴، ابن واصل، بطیحه را تصرف کرد و مذهب الدوله، حاکم آنجا، را بیرون راند. بهاء الدوله، حسن بن استاذهرمز را مأمور جنگ با ابن واصل نمود، اما وی در این نبرد از ابن واصل شکست خورد و در ۳۹۵، بار دیگر، به بطیحه حمله کرد و این بار آنجا را تصرف کرد. حسن بن استاذهرمز نماینده خود را در آنجا گذاشت، اما پندرفتاری نمایب او سبب شد بار دیگر مذهب الدوله حاکم بطیحه گردد (همان، ج ۹، ص ۱۸۰-۱۸۳).

در ۳۹۷ بهاء الدوله، حسن بن استاذهرمز را به جنگ بدرین حسویه^۵ (حک: ۳۶۹-۴۰۵)، که به ابوجعفر حجاج در محاصره بغداد کمک کرده بود، فرستاد. بدرین حسویه از حسن بن استاذهرمز تقاضای صلح کرد و سرانجام میان آن دو صلح شد (همان، ج ۹، ص ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۶-۱۹۷).

در ۳۹۸ حسن به بغداد بازگشت (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۵۹) و تا هنگام مرگش در ۴۰۱ در بغداد حکومت کرد. برخی منابع، مدت عمر وی را ۴۹ (سے ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۲۴؛ ابن وردی، ج ۱، ص ۴۴۹) و بعضی دیگر ۵۱ سال ذکر کرده‌اند (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۷۹؛ ابن کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۳۶۷). شریف رفسی سکه قسیده‌ای در رشای وی سروده است (سے ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۴). عهده‌دار خاک‌سپاری او شد و پیکرش را در مقابر قریش (کافمیه، کاضمین) به خاک سپردند (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۸۰؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۲۴).

حسن برای آرام کردن بغداد که در آن زمان گرفتار آشوب و درگیریهای داخلی بود، دست به اقداماتی زد. وی هم شیعیان و هم سنیان را از اظهار مذهبشان بازداشت. به دستور او شیعیان در بغداد حق برگزاری مراسم عزاداری روز عاشورا و اهل سنت در بصره حق زیارت قبر مصعب بن زبیر را نداشتند. همچنین فقیه و متکلم بزرگ شیعه، شیخ مفید را از بغداد اخراج کرد و شیعیان را از برپاداشتن جشن در روز عید غدیر منع کرد (سے صابی، ص ۱۴۵۸؛ ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۵۹، ۷۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، حوادث و وفیات ۳۸۱، ۴۰۰هـ، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ ابن کثیر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ج ۴، ص ۲۰۶). وی در دوران حکومت خود در بغداد امنیت برقرار کرد (سے ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۷۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳، همانجا). امانت‌داری وی نیز مشهور بود (سے ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۸۰، ۷۹؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۲۴-۲۲۵).

منابع: ابن اثیر؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [۱۳۸۳]، [۱۳۹۲]، [۱۹۶۳]، [۱۹۷۲]؛ ابن جوزی، المنظم فی تاریخ الملوک و الاسام، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن خلدون؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۶، چاپ احمد اسماعیل و فیکران، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن وردی، تاریخ ابن الورودی، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ ابوشجاع روزاوری،

مشهورترین کتاب حسن بن اسحاق، منظومه الهدی النبوی است که بخشی از کتاب زادالمعاد فی هدی خیرالعباد، اثر مشهور ابن قیم جوزیه (متوفی ۷۵۱)، را در بیش از هزار بیت به نظم کشیده است (وجیه، همانجا). این کتاب در ۱۴۰۳ در مصر چاپ شد (حسینی اشکوری، ج ۲، ص ۳۱۲، ج ۳، ص ۱۱۹). او سپس همین کتاب خود را شرح کرد و در آن به بیان آرای عالمان زیدی نیز پرداخت. از این کتاب با نامهای بلوغ المراد فی مادی المصطفی و سیرتو فی الجهاد، و الفتح القوی فی شرح الهدی النبوی نیز یاد شده است. نسخه‌ای از آن، به خط پسرش احمد (متوفی ۱۱۹۳)، موجود است (وجیه، همانجا؛ حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۲۱۷). حسن بن اسحاق در این شرح، علاوه بر کتاب الهدی، از کتابهای دیگری نیز بهره برده است، از جمله ضوء النهار اثر حسن بن احمد جلال یمنی و شرح آن، یعنی بنحة الفکار، اثر محمد بن اسماعیل امیر کحلانی (حسینی اشکوری، همانجا). محمد بن قاسم وجیه، فقیه متأخر زیدی، شرحی با نام المینهاج السوی بر منظومه الهدی النبوی نگاشته که در ۱۴۰۸ در صنعاء منتشر شده است (همان، ج ۳، ص ۷۷).

اثر دیگر حسن بن اسحاق، الشرح اللطیف است در شرح و توضیح المسائل النبویة محمد بن عیسی ترمذی (متوفی ۲۷۹)، که نسخه‌ای خطی از آن با عنوان تعلیق علی مختصر المسائل للترمذی، با تاریخ تحریر ۱۲۹۲، در کتابخانه اوقاف یمن موجود است (همان، ج ۲، ص ۱۶۲؛ وجیه، همانجا). دو رساله کلامی نیز از وی برجای مانده است: یکی رساله بلوغ الأمانة فی إظهار مخاری ابن تیمیة، که نقدی است بر آرای ابن تیمیة در کتاب مینهاج السنة و دیگری الرسالة الحسنية فی الرد علی عقاید السنية در دفاع از دیدگاههای زیدیان (وجیه، همانجا). وجیه (ص ۳۱۰) سه رساله فقهی نیز از حسن بن اسحاق گزارش کرده است: الرسالة المفيدة فی الجمع بین الصلاتین، القول الزاجح و الزای السدید فی اثبات الصلاة علی الشهيد، والمرأة المینة للناظر ما هو الحق فی مسألة الکفانة.

حسن دو پسر، به نامهای احمد و یحیی، داشت. احمد از عالمان و شاعران عصر خود بود و تألیفاتی داشت، مانند مشارق الانوار فی تخریج أدلة مسائل الأزهار در فقه. این کتاب شرحی است بر الأزهار فی فقه الاثمة الاطهار، تألیف احمد بن یحیی حسینی (متوفی ۸۴۰)، که از منابع مهم فقهی شیعیان زیدی به شمار می‌رود (حسینی اشکوری، ج ۱، ص ۹۲، ۱۱۲؛ زبارة یمنی، ج ۱، ص ۱۰۴).

یحیی نیز شاعری برجسته و صاحب نظر در ادبیات بود، هر چند غیر از قصیده‌هایش اثری از او گزارش نشده است (وجیه، ص ۱۰۹۵).

منابع: اسماعیل بغدادی، هدیة العارفین، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۵، احمد حسینی اشکوری، مؤلفات الزیدیه، قم ۱۴۱۳؛ محمد زیاره یمنی، نشر العرف لنبله الیمن بعدالالف الی سنة ۱۳۵۷ هجریه، قم ۲، ج ۱، [قاهره] ۱۳۵۹؛ محمد شوکانی، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، [قاهره ۱۳۴۸]، چاپ انست پیروت [بی‌تاب]؛ عبدالسلام وجیه، اعلام المؤلفین الزیدیه، عمان ۱۹۹۹/۱۴۲۰.

/ عبدالسلام امامی پیتوشی /

حسن بن بویه، ملقب به رکن الدوله، دومین برادر از سه برادر مؤسس سلسله آل بویه* و حکمران منطقه جبال*، کنیه‌اش ابوعلی بود و در حدود سال ۲۸۴ در دیلم* به دنیا آمد (به ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۱۹؛ ذهبی، ج ۲، ص ۲۴۷). بعدها او و برادرانش به سپاهگیری مشغول شدند و تحت فرمان سردار دیلمی، ماکان کاکي*، قرار گرفتند (مسکویه، ج ۵، ص ۳۶۵؛ میرخواند، ج ۴، ص ۱۴۳). پس از قدرت یافتن مرداویج* بن زیار (حک: ۳۱۶-۳۲۳) در منطقه جبال و غلبه بر ماکان کاکي، به او پیوستند (مسکویه، ج ۵، ص ۳۶۵، ج ۶، ص ۱۵۵).

مرداویج، علی بن بویه (عمادالدوله) را به حکومت کرج ابودلف (شهری نزدیک اراک کنونی) منصوب کرد (به همدانی، ج ۱، ص ۸۸؛ تنوی و همکاران، ج ۳، ص ۱۷۶). علی پس از غلبه بر ارجان و نویندجان در ۳۲۱، حسن را به کازرون فرستاد. حسن بن بویه پس از جمع‌آوری خراج منطقه، با حمله یاقوت (عامل خلیفه در فارس) رویه‌رو شد، اما بر او غلبه یافت و سپس نزد علی برگشت (مسکویه، ج ۵، ص ۳۷۱؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۲۷۰-۲۷۲). در ۳۲۲، علی به همراه برادرانش، یاقوت را از فارس بیرون کرد و فرمان ولایت آنجا را از خلیفه عباسی، الرازی بالله، گرفت (به مسکویه، ج ۵، ص ۳۷۴-۳۷۵، ۳۹۰؛ همدانی، همانجا)، اما تهدید جدی مرداویج سکه از به قدرت رساندن علی پشیمان بود. او را ناچار به اطاعت از مرداویج کرد و سبب شد که حسن بن بویه را به عنوان گروگان و ضامن صلح به دربار وی در اصفهان بفرستد (به مسکویه، ج ۵، ص ۴۰۷؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۲۸۶؛ قس همدانی، ج ۱، ص ۸۹-۹۰، ۲۹۳، که شرح واقعه را به تفصیل آورده اما از گروگان بودن حسن سخن نگفته است).

با کشته شدن مرداویج، حسن گریخت و به فارس بازگشت. او با یاری علی، اصفهان را فتح کرد و بلافاصله سرزمینهای غربی منطقه جبال، همچون همدان و قم و کرج ابودلف، را نیز به تصرف درآورد (حمزه اصفهانی، ص ۱۵۴؛ مسکویه، همانجا؛ تنوی و همکاران، ج ۳، ص ۱۷۸۳)، اما حمله و شمشیرین زیاد*، در ۳۲۸ سبب شد تا حسن بن بویه اصفهان را رها کند و به فارس بگریزد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۱۸؛ همدانی، ج ۱،

کردند و این حکم در شهر ری، در حضور قاضیان و اعیان و بزرگان، خوانده شد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۷۷-۴۷۸). در اواخر ۳۲۷، حسن به طبرستان لشکر کشید و وشمگیر به دیلم، نزد الثائر فی الله* علوی، گریخت و طبرستان و گرگان بار دیگر به تصرف حسن بن بویه درآمد، اما خبر درگذشت عمادالدوله در فارس، حسن را ناچار به بازگشت کرد. وی علی بن کامه را به جانشینی خود در ری گماشت و پسر خود، فناخسرو (ملقب به عضدالدوله)، را در فارس به قدرت رساند (مسکویه، ج ۶، ص ۱۷۱؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۳۰۰). با درگذشت عمادالدوله، ریاست خاندان بویه و مقام امیرالامرای به حسن بن بویه رسید (مسکویه، ج ۶، ص ۱۵۲؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ قس ابن اسفندیار، همانجا، که به نقل از ابواسحاق صابی، احمد را امیرالامرا و حسن را نایب وی در ری دانسته است).

با رفتن حسن بن بویه به فارس، الثائر فی الله علوی و وشمگیر در اواخر ۳۲۸ طبرستان را گرفتند (ابن اسفندیار، همانجا). در ۳۲۹ سپاهیان سامانی، به فرماندهی منصور بن قراتکین، جبال را تصرف کردند و آل بویه را از آن سرزمین راندند. با عزیمت حسن از فارس (قس مسکویه، ج ۶، ص ۱۵۶، که حسن را در این زمان مقیم طبرستان دانسته است) و حرکت سپاهیان معزالدوله از کرمانشاه، سامانیان مناطق غربی جبال را تخلیه و به اصفهان حمله کردند (مسکویه، ج ۶، ص ۱۷۳؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۸۷). سلطه سپاه سامانی بر اصفهان، به سبب کمبود آذوقه، طولی نکشید و آنان در محرم ۳۳۹ به خراسان عقب نشستند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۸۶-۴۸۸؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۱۸). بدین ترتیب، بار دیگر سلطنت حسن بن بویه در جبال استحکام یافت و در ۳۴۱، او با راندن وشمگیر، طبرستان و گرگان را نیز ضمیمه قلمرو خود نمود (ابن اسفندیار، ج ۲، ص ۲).

در ۳۴۲، سپاهیان سامانی، به فرماندهی ابوعلی چغانی، به ری حمله و حسن بن بویه را محاصره کردند. وشمگیر نیز بار دیگر طبرستان را گرفت. طولانی شدن محاصره ری، سپهسالار سامانی را ناچار به صلح کرد و حسن متعهد شد که بابت تصرف ری سالیانه دویست هزار دینار به امیر سامانی بپردازد (گردیزی، ص ۳۴۸؛ ابن اسفندیار، ج ۲، ص ۳). حسن در ۳۴۳ طبرستان را از وشمگیر بازستاند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۰۴). در همین هنگام احمد معزالدوله بر سپاه مصر چیره گردید و در مکه و حجاز به نام حسن رکنالدوله خطبه خوانده شد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۵). در پی عصیان مجتهد ابوعلی چغانی بر امیر سامانی، حسن یا حمایت از ابوعلی چغانی و گرفتن فرمان حکومت خراسان از خلیفه برای وی، مایه دل‌مشغولی سامانیان شد، اما با

ص ۱۱۴). در همین هنگام برادر کوچک‌ترش، احمد (معزالدوله)، برای استحکام موقعیت خود در برابر ابو عبد الله پیریدی (که پیریدی، خاندان)، از حسن یاری خواست و او به حمایت احمد شتافت (مسکویه، همانجا). حسن پس از رسیدن به اهواز (خوزستان)، تصمیم به تصرف واسط گرفت، اما واکنش تند الراضی بالله و امیرالامرا بهجکم*، او را وادار به عقب‌نشینی کرد. وی بلافاصله، با استفاده از غیبت وشمگیر که درگیر جنگ با سپاه سامانی در گسرگان بود، اصفهان و جبال را گرفت. حسن بن بویه ضمن تحریک ابوعلی چغانی (که چغانیان)* بر ضد وشمگیر، برای تصرف ری با وشمگیر به نبرد پرداخت (ابن اثیر، ج ۸، ص ۳۶۰-۳۶۱، ۳۶۹؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۹۶). در ۳۲۹، جبال به تصرف سپاه سامانی درآمد (که مسکویه، ج ۶، ص ۳۳-۳۵). پس از مرگ امیرنصر در اواخر رجب ۳۳۱، وشمگیر ری را گرفت. حسن بن بویه نیز خود را به نزدیکی او رساند. با پیوستن سران سپاه وشمگیر به حسن، وشمگیر به طبرستان گریخت و حسن مالک پلاننازع جبال شد (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۹۸؛ قس ابن اثیر، ج ۸، ص ۲۸۹، ۲۹۱؛ سال ۳۳۲). حسن بن بویه در تعقیب وشمگیر راهی طبرستان شد و با همراهی اصفهید شهریارین قارن و حسن بن فیروزان (پسرعموی ماکان کاک)، بر طبرستان و گرگان تسلط یافت و وشمگیر به خراسان گریخت (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۹۹). حسن نیز، پس از ازدواج با دختر حسن بن فیروزان، حکومت گرگان را به وی سپرد و خواهرزاده خود، علی بن کامه، را به حکومت طبرستان گماشت و به جبال بازگشت. در ۳۳۳، وشمگیر با یاری سپاهیان امیر جدید سامانی، نوح بن نصر، گرگان و طبرستان را گرفت (همانجا؛ میرخواند، ج ۴، ص ۴۵). هم‌زمان، ابوعلی چغانی نیز به ری تاخت و حسن بن بویه را مجبور به تخلیه ری نمود و بدین ترتیب، بلاد جبال به تصرف سامانیان درآمد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۴۲-۴۴۴؛ قس مسکویه، ج ۶، ص ۱۲۳، که عقب‌نشینی از ری را تدبیر سیاسی علی بن بویه دانسته است). در ۳۳۴، احمد بن بویه و برادرانش بغداد را فتح کردند و خلیفه عباسی، المستکفی بالله، به آنان القابی داد و حسن را به رکنالدوله ملقب کرد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ همدانی، ج ۱، ص ۱۴۸).

حسن بن بویه در ۳۳۶، با یاری حسن بن فیروزان، وشمگیر را از طبرستان و گرگان راند و بار دیگر بر آن مناطق تسلط یافت (ابن اثیر، ج ۸، ص ۴۷۵-۴۷۶؛ قس مسکویه، ج ۶، ص ۱۲۵-۱۲۶، که بدون ذکر نام وشمگیر، فقط هزیمت علویان را ثبت کرده است). وشمگیر با استمداد از امیر نوح، در ۳۳۷ طبرستان را گرفت. در پاسخ به این تعرض سپاه سامانی، علی عمادالدوله* و احمد معزالدوله* حکومت خراسان را به حسن بن بویه واگذار

درگذشت نوح بن نصر در ۳۴۴ (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۰۷) و به حکومت رسیدن ابوالقوارس عبدالملک بن نوح، سامانیان در ۳۴۴ از دو سوبه قلمرو حسن بن بویه تاختند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۱۱). سپهسالار جدید سامانی، بکر بن مالک، به مقر حکومت او در ری حمله کرد و محملین ماکان، از سرداران سامانی، نیز در رأس سپاهی به اصفهان یورش برد و حاکم آنجا (ابومصور، فرزند حسن بن بویه) را عقب راند، اما با حمله ابوالفضل ابن عمید، وزیر حسن، سرانجام سپاه سامانی مغلوب گردید. در ری نیز حسن با بهره‌مندی از سپاه اعزامی معزالدوله، ضمن مقاومت، با تطیع سپهسالار و وعده گرفتن لوای حکومت خراسان از خلیفه برای او، صلح نمود (مسکویه، ج ۶، ص ۱۹۷؛ گردیزی، ص ۳۵۰-۳۵۱). در این زمان، با مرگ ابوعلی جغتای و پراکندگی سپاه او از پیرامون حسن بن بویه، گرگان و طبرستان چند بار بین حسن و وشمگیر دست‌به‌دست شد (مسکویه، ج ۶، ص ۱۳۱؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۲۷، ۵۳۳، ۱۵۴۲؛ ابن اسفندیار، ج ۲، ص ۳).

از آن پس تا حدود یک دهه آرامش بر قلمرو حسن بن بویه حاکم شد. در ۳۵۵، بر اثر کشمکشهای جانشینی میان اعضای خاندان مسافریان*، ابراهیم بن مرزبان ناچار به حسن پناه برد. حسن نیز وی را یاری داد تا جلوس کند و برای تحکیم دوستی با وی، با خواهر او ازدواج کرد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۶۹). در ۳۵۶، با تحریکات علی بن الیاس (حکمران رانده شده کرمان) و وشمگیر، سپاه سامانی به فرماندهی ابوالحسن میمجور یار دیگر به قلمرو حسن حمله کردند و در همین هنگام مخالفان داخلی او نیز، با استفاده از فرصت، سر به شورش برداشتند. حسن از پسرش عضدالدوله* و عزالدوله بختیار* (فرزند و جانشین معزالدوله) یاری خواست. با مرگ وشمگیر در محرم ۳۵۷، سپاه سامانی بازگشت و دیگر مخالفان نیز کشته شدند یا سکوت کردند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۷۷-۵۷۹). در منازعه بر سر جانشینی میان قابوس و بیستون* (فرزندان وشمگیر)، بیستون از حسن بن بویه اطاعت کرد (گردیزی، ص ۳۵۸). در ۳۶۱، به سبب کوششهای ابوالحسن میمجور، میان حسن بن بویه و منصور بن نوح سامانی صلح دائم برقرار گردید و حسن، ضمن تجدید تعهد پرداخت خراج ری به سامانیان، نوه خود (دختر عضدالدوله) را به عقد همسری امیر سامانی درآورد (همدانی، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۲۶؛ گردیزی، ص ۳۶۰). با این توضیح که صلح را بعد از ۳۶۴ و به سبب تلاشهای وزیران حسن بن بویه و وزیران سامانی دانسته است.

دو سال پایانی عمر حسن بن بویه با حوادثی ناخوشایند همراه بود. در ۳۶۳، عزالدوله بختیار با شورش سپاهیان خود مواجه شد و از حسن یاری خواست. حسن نیز وزیر خود

(ابوالفتح ابن عمید فرزند ابوالفضل) و عضدالدوله را به یاری بختیار فرستاد (همدانی، ج ۱، ص ۲۱۵، ۲۱۸؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۴۳-۶۴۴)، اما پس از رفع غائله، آنان به قلمرو بختیار طمع کردند و او را حبس نمودند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۴۹-۶۵۰). حسن با شنیدن این خبر بیمار شد که به مرگ وی، در محرم ۱۳۶۶، انسجامید (مسکویه، ج ۶، ص ۳۹۷؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۵۱). با واکنش تند حسن بن بویه و اعلام آمادگی برای اخراج عضدالدوله از عراق، عضدالدوله به فارس بازگشت (ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۵۲-۶۵۳). اما در ۳۶۵، با وساطت اعیان و بزرگان، حسن او را به حضور پذیرفت و قلمرو خود را میان سه فرزند خویش تقسیم نمود. وی عضدالدوله را به جانشینی خود برگزید و به نیابت از او، معزالدوله را به حکومت اصفهان و همدان، و فخرالدوله را به حکومت ری گماشت (ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۶۹-۶۷۰؛ ابن اسفندیار، ج ۲، ص ۴؛ میرخواند، ج ۴، ص ۱۴۸).

منابع: ابن اثیر، ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [۱۳۲۰ ش]؛ ابن خلکان، احمد بن نصرالله توی و همکاران، تاریخ اللفی، تاریخ هزار رساله اسلام، چاپ غلامرضا طباطبایی مجد، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حمزه بن حسن حمزه اصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام، برلین ۱۳۴۰؛ محمد بن احمد ذمعی، المعرف فی خبر من غیره، ج ۲، چاپ فزاد سید، کویت ۱۹۸۴؛ عبدالحی بن فضال، گردیزی، تاریخ گردیزی، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ مسکویه، میرخواند، محمد بن عبدالمملک همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ج ۱، چاپ لبرت یوسف کنعان، بیروت ۱۹۶۱.

/ محسن رحمتی /

حسن بن خصیب ← ابن خصیب، ابوبکر

حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام، نواده امام حسن مجتبی علیه السلام و از مشاهیر هاشمیان در قرن دوم. از او با نسبتهای ملنی و هاشمی یاد شده (به طوسی، ص ۱۷۹؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۶۹) و کنیه‌اش ابو محمد بوده است (به ابن سعد، ج ۷، ص ۵۴۲). حسن بن زید در سال ۸۳ ولادت یافت (به خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۷۴). مادرش کنیزی (ابن سعد، همانجا) به نام زجاجه و ملقب به زفرق بود (ابن عیبه، ص ۷۰). پدرش مدتی متولی صدقات پایتخت اکریم بود (همان، ص ۶۹).

با اینکه دختر حسن بن زید همسر سقاج، خلیفه عباسی، بود و در دربار خلیفه می‌زیست (به ادامه مقاله)، حسن می‌کوشید از دخالت در امور سیاسی خودداری کند. وی با اندیشه‌های بستگان علوی خود همملی نشان می‌داد

در سال ۱۶۸، حسن بن زید به همراه مهدی عباسی عازم مکه شد، اما در جایی به نام حاجره، در پنج میلی مدینه، درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. او در زمان مرگ ۸۵ سال داشت (ابن سعد، همانجا؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۶۹، ۲۷۲؛ قس ابن عنبه، ص ۷۰؛ ۸۰ سال). بنابر بعضی روایات تاریخی، پس از مرگ منصور در ۱۵۸، حسن بن زید در سرایی که جنازه منصور در آن بود، حضور یافت و سپس با موسی، پسر مهدی، به نیابت از مهدی، بیعت کرد (سج طبری، ج ۸، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۳۲-۳۳). از این روایات چنین برمی آید که حداقل اندکی پیش از مرگ منصور، حسن بن زید از زندان آزاد شده بوده است.

نسل زید بن حسن بن علی علیهما السلام فقط با پسرش، حسن، ادامه یافت (ابن عنبه، همانجا). ابن حجر عسقلانی (۱۲۱۵، ج ۲، ص ۲۵۹) یاقویی به نام نفیسه را، که مدفن او در مصر است، دختر حسن بن زید دانسته است (قس ابن عنبه، همانجا، که نفیسه را دختر زید دانسته است). ابن سعد (ج ۷، ص ۵۴۲-۵۴۳) و طبری (ج ۱۱، المنتخب من کتاب ذیل المذیل من تاریخ الصحابة والتابعین، ص ۶۵۹) از نه پسر حسن بن زید نام برده اند. به گفته ابن عنبه (ص ۷۰ بعد)، از وی هفت پسر باقی ماند. حسن بن زید دختری به نام ام کلثوم داشت که به همسری ابوالعباس سفاح، اولین خلیفه عباسی، درآمد (ابن سعد، ج ۷، ص ۵۴۲؛ طبری، همانجا).

حسن بن زید به عباسیان متمایل بود (ابن اثیر، ج ۶، ص ۸۰). وی، مانند بیشتر هاشمیان عباسی و طالبی، قائل به امامت امامان شیعه علیهم السلام نبود، اما به سه خلیفه نخست نیز اعتقادی نداشت (شوشتری، ج ۳، ص ۲۴۸).

حسن بن زید را مردی صادق، فاضل، سخاوتمند (سج ابن اثیر، همانجا؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸) و در منابع رجالی اهل سنت، او را از ثقات شمرده اند (سج ابن جبان، ج ۶، ص ۱۶۰). شیخ طوسی (ص ۱۷۹) نام وی را در زمره اصحاب امام صادق علیه السلام درج کرده و مراد او از این تعبیر، صرفاً معاصرت است (در این باره سج شوشتری، ج ۱، ص ۲۹). او از روایان حدیث بوده و از پدرش و پسرعمویش (عبدالله بن حسن) و دیگران روایت کرده است. برخی نیز از حسن بن زید روایت کرده اند، از جمله: محمد بن اسحاق بن یسار، مالک بن انس، ابن ابی ذئب، ابن ابی زناد، وکیع، و پسرش اسماعیل بن حسن (سج ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹).

منابع: ابن اثیر؛ ابن جبان، کتاب الثقات، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳-۱۴۰۳/ ۱۹۷۳-۱۹۸۳، چاپ لغت بیروت [بی تا]؛ ابن حجر عسقلانی، تخریب التهذیب، چاپ صغیر احمد شافعی، پاکستان، [براش ۱۴۱۳۲]؛ ممر، کتاب تهذیب التهذیب، چاپ صدقی جمیل عطارة، بیروت ۱۴۱۵/

و نظر آنان را به منصور عباسی مستقل می کرد (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

در جریان پیروزی دعوت و استقرار خلافت عباسیان، حسن بن زید از هواداران آنان بود (مامقانی، ج ۱۹، ص ۲۲۰). او اولین علوی بود که شعار عباسیان را برگزید و جامه سیاه پوشید (ابن عنبه، همانجا). او عباسیان را پسر خدا فرزندان و نوادگان عمویش، حسن مثنی، که عباسیان او را حبس کرده بودند، یاری می کرد (سج ابن اثیر، ج ۵، ص ۵۲۲-۵۲۱؛ ابن عنبه، همانجا)، چنانکه اخباری را که درباره محمد بن عبدالله بن حسن و قیام وی به دست آورده بود، در اختیار منصور عباسی نهاد. از این رو، موسی بن عبدالله بن حسن همیشه می گفت خداوند! خون ما را از حسن بن زید بخواه و انتقام ما را از او بگیر (ابن اثیر، ج ۵، ص ۵۱۴؛ ابن عنبه؛ مامقانی، همانجا). پس از قیام محمد بن عبدالله نیز عیسی بن موسی عباسی (سردار منصور) سر محمد را به همراه سرهای کشتگان دیگر توسط قاسم، فرزند حسن بن زید، برای منصور فرستاد و بشارت فتح داد. هنگامی که سر محمد نزد منصور رسید، حسن بن زید نزد منصور بود. سر را که دید، بر او سخت گران آمد اما از ترس منصور، حرفی نزد. سپس گفت ای کاش تن به اطاعت می داد و چنین نمی کرد که کشته شود (ابن اثیر، ج ۵، ص ۵۵۰). پس از شکست قیام ابراهیم بن عبدالله (۱۲۵)، برادر محمد بن عبدالله، سر او را نیز نزد منصور فرستادند. او سر را پیش روی خود نهاد و بار عام داد. مردم بر او وارد می شدند و به ابراهیم و بستگانش پد می گفتند، تا اینکه حسن بن زید وارد شد. سر را به او نشان دادند، و خسار او دگرگون شد و گفت که ای امیر مؤمنان به خدا قسم او را کشتی در حالی که بسیار روزه دار و شب زنده دار بود. دوست نداشتم که گناه کشتن او را بر عهده گیری (یعقوبی، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۹).

به روایت کلینی (ج ۱، ص ۴۷۲) حسن بن زید هنگامی که والی حرمین بود، به دستور خلیفه منصور خانه امام جعفر صادق علیه السلام را آتش زد و در و دهلیز خانه امام سوخت و امام خود را از آتش کنار کشید.

در سال ۱۵۰، منصور، حسن بن زید را به حکومت مدینه منصوب کرد (طبری، ج ۸، ص ۳۲؛ ابن اثیر، ج ۵، ص ۵۹۳). در سال ۱۵۵، منصور به او بدگمان شد و بر او خشم گرفت و او را از امارت مدینه عزل کرد و در بغداد به زندان افکند و اموال وی را مصادره کرد (ابن سعد، ج ۷، ص ۵۴۳؛ طبری، ج ۸، ص ۴۹؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۸۰). مهدی عباسی، که ولیعهد بود، نهانی در نامه ای به عبدالصمد بن علی، حاکم جدید مدینه، نوشت که با حسن بن زید مدارا کند (ابن سعد، همانجا). مهدی پس از رسیدن به خلافت، حسن بن زید را از زندان آزاد کرد و اموالش را پس داد و او را مقرب خویش ساخت (همانجا؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۸۰).

۱۹۹۵، ابن سعد (قاهره)؛ ابن خثیمه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ محمد حسن آل طالقانی، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ خطیب بغدادی؛ شوشتری؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ محمد بن حسن طوسی، رجال الطوسی، چاپ جواد فیومی اصفهانی، قم ۱۳۱۵؛ کلینی؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ محی الدین مامقانی، ۱۳۲۳-۱۳۲۴؛ یعقوبی، تاریخ؛

ET², s.v. "Al-Hasan b. Zayd b. al-Hasan" (by Fr. Buhl).

/محمد حسن سعیدی/

درآمد (سه همتاجا؛ مسعودی، ج ۵، ص ۶۶). وی سپس، به تبلیغ آیین خویش (زیدی) پرداخت و داعیان را به دماوند، فیروزکوه و حدود ری فرستاد (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۳۱).

گسترش متصرفات حسن بن زید و محبوبیت او در بین مردم کوفه و سامرا، موجب هراس خلیفه عباسی، معتز، شد. او در سال ۲۵۳، برای سرکوبی حسن بن زید، سپاهی به فرماندهی موسی بن بفا به سوی طبرستان فرستاد (محمد بن جریر طبری، ج ۹، ص ۳۷۰، ۳۷۳). موسی بن بفا در همدان مستقر شد و مقلح را برای تصرف ری روانه کرد. مقلح پس از گرفتن قزوین و ری در ۲۵۵، وارد طبرستان شد. در نبرد مقلح و حسن بن زید، حسن بن زید شکست خورد و به دیلم گریخت. مقلح به آمل رفت و پس از سوزاندن خانه‌های علویان، در پی حسن بن زید روانه دیلم شد. در همین هنگام، موسی بن بفا به مقلح پیغام داد که از تعقیب حسن بن زید دست بردارد و در ری به وی پیوندد. ظاهراً برکناری معتز از خلافت و مرگ او دلیل این تصمیم بود (سه همان، ج ۹، ص ۳۸۲، ۳۸۹، ۴۰۶). با رفتن موسی بن بفا و مقلح به سامرا در ۲۵۵، حسن بن زید به آمل بازگشت و سال بعد، ری را گرفت. او همچنین در ۲۵۷ گرگان و در ۲۵۹ قومن را ضمیمه متصرفات خود کرد (همان، ج ۹، ص ۴۷۴، ۵۰۶؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۲۲۸).

حسن بن زید در ۲۶۰ با حمله یعقوب لیث به طبرستان رویه‌رو شد. بهانه یعقوب برای حمله به طبرستان دستگیری عبدالله بن محمد سجزی بود که بر او شوریده بود. یعقوب نخست ری را گرفت. ظاهراً یعقوب به حسن بن زید پیغام داده بود تا عبدالله بن محمد سجزی را تحویل دهد. چون حسن بن زید سرباز زد، یعقوب لیث آهنگ نبرد با وی را کرد. در آغاز جنگ، حسن بن زید گریخت و به کوهستانهای دیلم پناه برد. یعقوب ساری و آمل را گرفت و در پی حسن بن زید به کوههای دیلم رفت. موقعیت جغرافیایی آب و هوایی دیلم، کار را برای سپاهیان یعقوب دشوار ساخته بود. سرانجام بارانی که چهل روز پیاپی بارید، یعقوب را ناگزیر به عقب‌نشینی کرد (سه محمد بن جریر طبری، ج ۹، ص ۵۰۸-۵۰۹). حسن بن زید در ۲۶۱، پس از رفتن یعقوب به سیستان، به طبرستان بازگشت. به دستور او، علویان به انتقام همراهی مردم چالوس با یعقوب، آن شهر را به آتش کشیدند (ابن اثیر، ج ۷، ص ۲۸۸).

در این هنگام، اوضاع طبرستان ناآرام بود و در گرگان که برادر حسن بن زید، محمد، بر آن حکومت می‌کرد، گروهی از دیلمیان نافرمانی می‌کردند؛ ازاین‌رو، به دستور حسن بن زید، دست و پای هزار مرد دیلمی را، برای عبرت دیگران، بریدند. او همچنین در آمل گروهی از مخالفان خود را به قتل رساند (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۴۳، ۲۴۷-۲۴۸). به‌این ترتیب،

حسن بن زید بن محمد، مقلب به داعی کبیر، بنیان‌گذار سلسله علویان* طبرستان در سده سوم، از سادات بنی‌الحسن. پدرش زید بن محمد بن اسماعیل بن زید بن حسن از سادات بنی‌الحسن ساکن در مدینه و مادرش دختر عبدالله بن عبدالله اعرج بود (یهقی، ج ۱، ص ۲۵۶). حسن بن زید نیز روزگار جوانی خود را در مدینه به سر برد (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۴). وی احتمالاً در قیام یحیی بن عمر شرکت داشته است. بعد از سرکوب این قیام و تشدید سیاستهای ضد علوی متوکل، خلیفه عباسی، سادات حجاز و عراق به نواحی مرکزی ایران مهاجرت کردند. ظاهراً در همین اوان بود که حسن بن زید به ری رفت و در آنجا اقامت گزید (سه صابی، ص ۱۸، ۲۰؛ حاکم چشمی، ص ۱۲۷). بعد از وقوع شورش در طبرستان در سال ۲۵۰ گروهی از اهالی به راهنمایی یکی از علویان ساکن در طبرستان به ری رفته و از حسن بن زید دعوت کردند تا رهبری آنان را بپذیرد. وی نیز از ری به طبرستان رفت و بیشتر مردم طبرستان و امیران محلی دیلم*، چون جستانیان، با وی در رمضان ۲۵۰ بیعت کردند (محمد بن جریر طبری، ج ۹، ص ۱۲۷۱ حمزه اصفهانی، ص ۱۷۰، ۱۷۴؛ صابی، ص ۱۲۰؛ برای اطلاع از مناسبات امیران جستانی و حسن بن زید - جستانیان*).

حسن بن زید برای بیرون راندن طاهریان از طبرستان، نخست به آمل حمله کرد. پس از تصرف آمل، رو به ساری نهاد و با تصرف ساری، سراسر طبرستان به سیطره حسن بن زید درآمد (سه محمد بن جریر طبری، ج ۹، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ صابی، ص ۲۱؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۱۳۲-۱۳۳). اندکی بعد، حسن بن زید سپاهی به فرماندهی یکی از خویشان، که همنام او بود، برای فتح ری فرستاد. این فرمانده به شهر وارد شد و حاکم طاهری آنجا را بیرون راند و محمد بن جعفر علوی را به حکومت ری گمارد و خود به طبرستان بازگشت. حکومت محمد بن جعفر دوامی نداشت و نارضایتی مردم زمینه بازگشت طاهریان را به ری فراهم کرد، اما بهزودی سرداران حسن بن زید ری را گرفتند (محمد بن جریر طبری، ج ۹، ص ۲۷۵). به‌این ترتیب، تمام طبرستان و بخش وسیعی از دیلم و ری به تصرف حسن بن زید

ص ۲۰) و مشهور به حالب / جالب الحجارة بوده است (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۴). بیهقی (ج ۱، ص ۲۴۶) این لقب را با توضیحاتی درباره معانی آن از آن اسماعیل بن حسن بن زید نیای حسن بن زید دانسته است. صفدی (ج ۱۲، ص ۲۰-۲۲)، احتمالاً به نقل از کتاب اخبار الخلفاء صولی، حسن بن زید را شاعر و آگاه به نقد شعر معرفی کرده و اشعاری نیز از وی نقل کرده است.

منابع: ابن اثیر؛ ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [؟ ۱۳۲۰ ش]؛ عبدالله بن عیسی الفندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱-؛ ابونصر سهل بن عبدالله بخاری، سُر السلسلة المملوكة، چاپ محمد صادق بحر العلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۲؛ علی بن زید بیهقی، لباب الأنساب و الألقاب و الأعیان، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۴۱۰؛ محسن بن محمد حاکم چشمی، نخب من کتاب جلاء الابصار، نقلها احمد بن سعد الدین موری فی کتاب تحفة الأبرار، در اختیار ائمة الزیدية فی طبرستان و دیلمان و جیلان، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الألماني للبحوث الشرقية، ۱۹۸۷؛ احمد بن ابراهیم حسنی، المصابیح، چاپ عبدالله حرثی، صنف ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ حمزه بن حسن حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلاة والسلام، بیروت: دار مکتبة الحیة، [بی تا]؛ ابراهیم بن هلال صابی، کتاب المنتزع من الجزء الاول من الکتاب المعروف بالنتاج فی اخبار الدولة الدیلمیة، در اخبار ائمة الزیدية فی طبرستان و دیلمان و جیلان، همان؛ صفدی؛ احمد بن موسی طبری، المشر علی مذهب الاسام الیهادی یحیی بن الحسین علیهما السلام، چاپ علی سراج الدین عدلان، صنعاء، یمن ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ (بیروت)؛ علی بن محمد حمیری، المعجذ فی انساب الطالبین، چاپ احمد مهدی دامغانی، قم ۱۳۸۰ ش؛ عبدالحسین شحاک گریزی، تاریخ گریزی، چاپ عبدالحسین حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ سعیدی، مرجع (بیروت).

/ علاء الدین آذری /

حسن بن زین الدین عاملی - صاحب معالم

حسن بن سعید اهوازی - حسین بن سعید اهوازی

حسن بن سفیان نسوی، محدث و فقیه خراسانی در قرن سوم. اصل او از روستای بالوز در سه فرسخی نسا، از شهرهای خراسان، بود (ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۵؛ ابن نقطه، ص ۲۳۱) و از این رو وی را نسوی یا نسایی و بالوزی خوانده‌اند (ابن ابی حاتم، ج ۳، ص ۱۶؛ سمعانی، ج ۱، ص ۲۷۰). کنیه‌اش ابوالعباس بود که استادش، ابوالحسن علی بن حجر سعیدی (متوفی ۲۴۴)، آن را به وی داد (سمعانی، همانجا؛

طبرستان را آرام کرد و تا سال ۲۶۶، بدون دغدغه، بر آنجا حکومت راند. در این سال، احمد بن عبدالله نجستانی، از مرای صفاری، به کرکان حمله کرد. حسن بن زید، که غافلگیر شده بود، شکست خورد و به آمل رفت. در همین هنگام، حسن عقیقی، نایب حسن بن زید در ساری، ادعا کرد که حسن بن زید کشته شده است و برای خود از مردم بیعت گرفت. حسن بن زید به ساری رفت و حسن عقیقی را کشت (ابن اثیر، ج ۷، ص ۳۳۵). حسن بن زید پیش از مرگ، برادرش محمد را به جانشینی خود برگزید. او در رجب یا شعبان ۲۷۰، بر اثر بیماری، درگذشت (محمد بن جریر طبری، ج ۹، ص ۶۶۶؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۴۰۷؛ الفندی اصفهانی، ج ۱، ص ۱۸۸). تنها فرزند او دختری بوده که پیش از سن ازدواج درگذشته است (بخاری، ص ۱۲۶؛ بیهقی، ج ۱، ص ۲۵۶؛ قس الفندی اصفهانی، ج ۱، ص ۱۸۹ که از دو تن از علویان با عبارت گمان می‌کنم به عنوان نوادگان حسن بن زید یاد کرده است). ابن اسفندیار (ج ۱، ص ۲۴۹)، ابوالحسن احمد بن محمد بن ابراهیم را داماد حسن بن زید معرفی کرده، که به معنای شوهر خواهر وی است. گردیزی (ص ۱۸۵) و ابن اثیر (ج ۷، ص ۴۰۷-۴۰۸) وی را مردی معتقد، بخشنده و فقیه ذکر کرده‌اند که همه ساله هزار دینار برای مرد پارسایی در بغداد می‌فرستاد تا وی آن را میان علویان شهر تقسیم کند (قس ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۹۵ که این عمل را به محمد بن زید نسبت داده است). همچنین حسن بن زید به برپایی شجائر شیعی توجه فراوانی داشت، از جمله دستور داد تا عبارت «حی علی خیر العمل» در اذان ذکر شود، از «مسح بر خُفین» نهی کرد و با دیدگاه‌های جبری و تشبیهی و عقیده به قدم قرآن به تندوی برخورد می‌کرد و در این باره بخشنامه‌ای به نواحی مختلف تحت حکومت خود فرستاده بود (برای متن این بخشنامه - حاکم چشمی، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱). رفتار وی با مخالفانش نیز گاهی تند بوده است (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۴۲) و از این حیث بر او انتقاد کرده‌اند (بخاری، ص ۲۶-۲۷؛ حمیری، ص ۲۱۸). در سنت رسمی زیدیه نیز وی امام شناخته نمی‌شود (ابن احمد بن موسی طبری، ص ۱۷۲؛ حسنی، تمیم املی، ص ۶۰۳). ظاهراً به دلیل همین رفتارها بود که گروهی از زیدیان طبرستان نامه‌ای به ابوجعفر زیاره، جد خاندان بنو زیاره نیشابور در مدینه، نگاشتند و ضمن شکایت از رفتارهای حسن بن زید، از او خواستند تا برای امامت زیدیان به آنجا برود (بیهقی، ج ۲، ص ۴۹۲). ابوجعفر زیاره نیز به طبرستان رفت، اما در آنجا با پیمان شکنی رویه‌رو شد و در نردهایی که میان وی و حسن بن زید درگرفت، شکست خورد و راهی آبه (آوه) شد و در آنجا سکنا گزید (همانجا). حسن بن زید از نظر جسمی، فردی قوی (صفدی، ج ۱۲،

ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۱). تاریخ ولادت او مشخص نیست. چون سمعانی (همانجا؛ نیز - زوکلی، ج ۲، ص ۱۹۲) وفات وی را در ۲۰۳ در نود و چند سالگی ذکر کرده، خطای ذهبی (۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۵۷)، که تولد او را در سال دویست و هشتاد و اندی دانسته است، روشن می‌شود.

نسوی برای کسب علم سفرهای زیادی کرد و از بسیاری حدیث شنید و روایت کرد، از جمله در مرو از اسحاق بن راهویه، در بلخ از قتیبة بن سعید، در بغداد از احمد بن حنبل و یحیی بن معین، در بصره از ابراهیم بن حجاج سامی، در کوفه از ابوبکر بن ابی شیبہ غیبی، در مکه از ابراهیم بن منذر خراسی، در مدینه از ابومصعب احمد بن ابی بکر زهری، در مصر از حرمله بن یحیی ثعالبی^{۱۰} و در دمشق از ابوولید هشام بن عمار سلمی (ابن ابی حاتم؛ سمعانی؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن نقطه، ص ۲۳۰-۲۳۱). وی حافظ و محدث و راوی آثار و مصنفات محدثان پیش از خود در خراسان بود. مصنفات عبداللّه بن مبارک را از حبان بن موسی، مؤلف مالک را از حرمله بن یحیی، امهات آثار کوفه را از ابی بکر بن ابی شیبہ، سنن را از مسیب بن واضح، تفسیر را از محمد بن ابی بکر مقدسی و بیشتر مسند ابن راهویه را روایت می‌کرد و بسیاری برای شنیدن حدیث و آموختن فقه از وی، به سویش سفر می‌کردند (سمعانی، همانجا؛ ابن عدیم، ج ۵، ص ۲۳۶۷).

برخی از شاگردان وی عبارت بودند از: ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه، که از اقران او بود؛ ابوحاتم محمد بن حبان بستی؛ ابوبکر احمد بن ابراهیم اسماعیلی؛ ابواحمد عبداللّه بن عدی جرجانی؛ ابوبکر محمد بن حسن نقاشی؛ ابوبکر عبداللّه بن محمد بن مسلم اسفراینی؛ ابوعبدالله محمد بن یعقوب شیانی (سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۹۹-۱۰۰؛ ابن نقطه، ص ۲۳۲؛ ابن عدیم، ج ۵، ص ۲۳۶۵-۲۳۶۶؛ ذهبی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ج ۳، ص ۸۹۵).

ابن ابی حاتم (همانجا)، حاکم نیشابوری (- ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۵)، ابن حبان (ج ۸، ص ۱۷۱) و ذهبی (۱۹۶۳-۱۹۶۴، ج ۱، ص ۴۹۲) او را توثیق کرده و دانش و دین‌داری او را ستوده‌اند، هرچند ابوعمر و جیری نقل حدیث وی را برای کسب روزی دانسته است (همو، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۰۸). درباره ضبط وی گفته‌اند که در نود سالگی برخی حفاظ او را به قلب در اسناد احادیث آموزدند و او آنها را اصلاح کرد (- ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۲؛ ابن جوزی، ج ۶، ص ۱۳۵؛ ابن نقطه، همانجا). وی در اواخر عمر در زادگاه خود سکنا گزید و در همانجا از دنیا رفت. مقبره وی در آنجا زیارتگاه بوده است (سمعانی، همانجا؛ یاقوت حموی، ذیل «بالوز»).

مبدهای سه گانه (المستدکیر، الجامع والمعجم) به وی منسوب‌اند (سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۰۵؛

ابن نقطه، ص ۲۳۱) که ظاهراً از هیچ یک اثری در دست نیست؛ البته ابن حجر عسقلانی (۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴) بخشهایی از آنها را در دست داشته و در کتاب الاصابة فی تمييز الصحابة (برای نمونه - ج ۱، ص ۲۰۰، ج ۲، ص ۹۲، ۹۶، ج ۴، ص ۱۳۹)، از مطالب آنها بسیار بهره گرفته است. حسن بن سفیان کتابی به نام اربعین، در ۲۷ باب در فقه و اخلاق، دارد که از طریق ابن صلاح (متوفی ۶۲۳) روایت شده و با تحقیق محمد بن ناصر عجمی در ۱۴۱۴ در بیروت به چاپ رسیده است. همچنین پاره‌هایی از مسند منسوب به ابن مبارک به روایت وی در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (البانی، ص ۱۰۳-۱۰۴).

منابع: ابن ابی حاتم، کتاب الجرح و التعلیل، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱-۱۳۷۲/۱۹۵۲-۱۹۵۳، چاپ الست بیروت [بی‌تاریخ]؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن حبان، کتاب الثقات، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳-۱۴۰۳/۱۹۷۳-۱۹۸۳، چاپ الست بیروت [بی‌تاریخ]؛ ابن حجر عسقلانی، کتاب الاصابة فی تمييز الصحابة، مصر ۱۳۲۸، چاپ الست بیروت [بی‌تاریخ]؛ همو، للمطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانيّة، چاپ حبیب الرحمن اعظمی، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن عدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، چاپ سهیل زکار، بیروت [۱۴۰۸/۱۹۸۸]؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۱۴۰۱؛ ابن نقطه، التقييد لمعرفة رواة السنن و المسانید، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ محمد ناصرالدین البانی، فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة: المنتخب من مخطوطات الحديث، دمشق ۱۹۷۰/۱۳۹۰؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ پشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ همو، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۲، چاپ شعیب اونزوط و اکرم بوشی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، کتاب تلکرة الحفاظ، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶-۱۳۷۷/۱۹۵۶-۱۹۵۸، چاپ الست بیروت [بی‌تاریخ]؛ همو، میزان الاعتدال فی تقلد الرجال، چاپ علی محمد بجلوی، قاهره ۱۹۶۴-۱۹۶۵، چاپ الست بیروت [بی‌تاریخ]؛ خیرالدین زوکلی، الاعلام، بیروت ۱۹۹۹؛ سمعانی؛ یاقوت حموی.

/سیدعلی آقایی/

حسن بن سوار - ابن خمار

حسن بن سهل، از دولتمردان برجسته عباسی در قرن دوم و سوم. براساس روایاتی که در آنها سن او هنگام مرگ هفتاد سال ذکر شده است (- ادامه مقاله)، احتمالاً وی در سال ۱۶۵ یا ۱۶۶ به دنیا آمده است. او ایرانی‌الاصل بود و خاندانش را از بازماندگان خاندانهای حکومتگر ایران دانسته‌اند (- ابن جوزی، ج ۱۱، ص ۲۲۰؛ ابن طیفقین، ص ۱۶۴؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۱۷۱؛ برای آگاهی از روایتهای متفاوت درباره خاستگاه

یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۴۴۶؛ حمدالله مستوفی، ص ۳۱۱). مردم عراق نیز از همان آغاز، بیزاری خود را از حکومت حسن بن سهل اعلام داشتند. آنان برکناری طاهر و امارت حسن بن سهل بر عراق را به سلطه‌جویی فضل بن سهل بر مأمون نسبت می‌دادند. و حتی فضل را مسبب جدایی خلیفه از خاندانش می‌دانستند. ازاین‌رو، بنای ناسازگاری گذاشتند و فتنه‌هایی پدید آمد (به طبری، ج ۸، ص ۵۲۸-۵۲۹؛ ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۷۲-۷۳).

اولین کسی که از اوضاع آشفته عراق در سال ۱۹۹ به‌ره‌برداری نمود، ابن طباطبا* بود. قیام ابن طباطبا، بعد از پیوستن ابوالسرایا* به او، وسعت گرفت و او بر بصره و کوفه تسلط یافت و در نتیجه، حسن بن سهل به هرثمه بن اعین متوسل شد. هرثمه، به‌رغم کدورتی که از حسن به دل داشت، به حمایت او شتافت و ابوالسرایا را شکست داد. ابوالسرایا در سال ۲۰۰ دستگیر شد و به فرمان حسن بن سهل به قتل رسید (به خلیفه بن خیاط، ص ۳۱۰-۳۱۱؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۴۴۷؛ طبری، ج ۸، ص ۵۲۸-۵۳۵؛ ذهبی، تاریخ اسلام، حوادث و وفیات ۱۹۱-۲۰۰ هـ، ص ۷۰-۷۱، ۷۳، ۷۶). سپس حسن به سرکوب علویانی پرداخت که در مناطقی چون بصره، مکه و یمن درصدد انتقام از عباسیان برآمدند، از جمله ابراهیم بن موسی، زید بن موسی، معروف به زیدالنار*، حسین بن حسن آفتس و محمد بن جعفر (به طبری، ج ۸، ص ۵۳۵-۵۴۲).

در همان ایام (سال ۲۰۰)، گروهی از سپاهیان بغداد، به نام حرّیه، شوریدند و کارگزاران حسن را از بغداد اخراج کردند. پرداخت نکردن مقرری سپاهیان و اعتراض آنان به قتل هرثمه در همان سال را از مهم‌ترین دلایل این شورش دانسته‌اند (به همان، ج ۸، ص ۵۴۳-۵۴۴، ۵۴۶). این شورش چنان ناامنی و فساد اجتماعی را در بغداد گسترش داد که اهالی آنجا را به ستوه آورد (به همان، ج ۸، ص ۵۵۱-۵۵۳). گفته شده است که حسن ابتدا با دادن وعده‌های مالی و مکاتبه با فرماندهان شورشیان توانست تا حدی آنان را آرام کند، اما انتشار خبر قتل هرثمه، که حسن و فضل در مظان اتهام آن بودند، دوباره حرّیه را تهییج و شورش ایشان را تشدید کرد (به همانجا؛ نیز به هرثمه بن اعین*). همچنین با پیوستن محمد بن ابی‌خالد (یکی از کارگزاران حسن بن سهل) و پسرانش به حرّیه، شورش قوّت یافت. محمد بن ابی‌خالد رهبری این گروه را بر عهده گرفت. او بعد از اخراج جانشین حسن از بغداد و پس از تسلط بر کوفه، عازم نبرد با نیروهای حسن شد، اما اندکی بعد به قتل رسید. در این نبرد، مردم بغداد به یاری حرّیه شتافتند و اعلام کردند که حکومت حسن بن سهل مجوسی را نمی‌پذیرند و بدین‌سان، بار دیگر مقبول نبودن حسن در بغداد را آشکار ساختند. دامنه این نارضایی به حدی بود که بغدادیان در ۲۰۱ با منصور بن مهدی، به

بن خاندان سه جهشیاری، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ ابن عمرانی، ص ۹۸؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۲۰).

از زندگی حسن بن سهل پیش از ورود به دربار عباسیان، اطلاعات اندکی وجود دارد. به نوشته ابن عمرانی (همانجا)، حسن و برادرش، فضل، متجمان مجوسی بودند که از طریق طالع‌بینی گذران زندگی می‌کردند. آنان هنگامی به دربار راه یافتند که پدرشان، سهل، مورد توجه یحیی بن خالد برمکی، وزیر معروف هارون الرشید، قرار گرفت و در پی آن، حسن و فضل نیز به خدمت پسران وی درآمدند (به جهشیاری، ص ۱۸۳؛ ابن جوزی، همانجا؛ هندوشاه بن سنجر، ص ۱۶۶). اگرچه صفّی (ج ۱۲، ص ۳۷) به مسلمان بودن جد حسن بن سهل اشاره کرده، ظاهراً از دوره عباسیان بود که خاندان سهل تغییر کیش را ضروری دیدند. در اغلب منابع به اسلام آوردن سهل در زمان هارون اشاره شده است (برای نمونه به جهشیاری، ص ۲۳۰؛ ابن بابویه، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ابن جوزی، همانجا؛ قس ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۹۷). برخی مسلمان شدن پسران سهل را هم‌زمان با اسلام آوردن پدرشان دانسته‌اند (به ابن جوزی؛ ابن اثیر، همانجا؛ ذهبی، تاریخ اسلام، حوادث و وفیات ۲۳۱-۲۴۰ هـ، ص ۱۳۱؛ در باره روایات مربوط به اسلام آوردن فضل به فضل بن سهل*).

در باره اوضاع پسران سهل در دستگاه برمکیان اطلاعاتی در دست نیست، اما اینکه بعدها در دستگاه مأمون ارج و قرب فراوان یافتند، گویای ترقی آنان در مناصب درباری است. ظاهراً حسن نیز مانند فضل، بعد از سقوط برمکیان، به مأمون پیوست و در مقام یکی از مشاوران خلیفه، او را در سفر به خراسان همراهی کرد. گفته شده است که مأمون برای چاره‌اندیشی در برابر تهدیدات امین، با حسن بن سهل مشورت نمود و او خلیفه را تشویق به مقاومت کرد (به طبری، ج ۸، ص ۳۷۷-۳۷۸؛ جهشیاری، ص ۲۳۱، ۲۸۹-۲۹۰)؛ ازاین‌رو حسن نیز، مانند فضل، در تحکیم پایه‌های خلافت مأمون مؤثر بوده است.

اولین منصب رسمی حسن در دیار مأمون، ریاست دیوان خراج در سال ۱۹۶ بود (طبری، ج ۸، ص ۴۲۴؛ ابوالفداء، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۰؛ ذهبی، تاریخ اسلام، حوادث و وفیات ۱۹۱-۲۰۰ هـ، ص ۳۶). وی دو سال در این سمت باقی ماند تا اینکه مأمون، بعد از مرگ امین در ۱۹۸، او را به امارت مناطق وسیعی شامل عراق، جبال، حجاز، یمن، فارس و اهواز منصوب کرد (طبری، ج ۸، ص ۵۲۷؛ جهشیاری، ص ۳۰۵). واگذاری امارت به حسن بن سهل، واکنشهای مختلفی در پی داشت. اولین مخالفت از سوی امیران مأمون، یعنی طاهربن حسین* و هرثمه بن اعین*، بود که زحمت فتح بسیاری از این مناطق و استوار کردن خلافت مأمون در آنجاها را متحمل شده بودند (به

ص ۴۵۹-۴۶۹؛ هندوشاهین سنجر، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ قس نظامی عروضی، ص ۱۹، که به اشتباه نوشته است خلیفه با دختر فضل بن سهل ازدواج کرد؛ - به بوران*.

از زندگی حسن بن سهل پس از مرگ مأمون در سال ۲۱۸ آگاهی اندکی در دست است. گفته شده است که وی همچنان جایگاهی برجسته داشت و ملقب به امیر بود (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، ص ۱۷۲). در زمان معتصم، هنگام انتقال پایتخت به سامرا، مکانی به اسکان حسن اختصاص یافت (یعقوبی، البلدان، ص ۲۵۹). با این حال، به سبب نفوذ ترکان، وی اقتدار روزگار مأمون را نداشت (یعقوبی، ص ۱۶۸-۱۶۹).

حسن بن سهل در زمان خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷) درگذشت (به ابن جوزی، ج ۱۱، ص ۲۴۱؛ ذهبی، تاریخ اسلام، حوادث و وفیات ۲۳۱-۲۴۰ هـ، ص ۱۳۲؛ قس هندوشاهین سنجر، ص ۱۶۶، که نوشته است وی تا دوره خلافت مستصر (۲۴۷-۲۴۸) زنده بود؛ نیز ابن وردی، ج ۱، ص ۳۰۹، که گفته است وی نود سال عمر کرد). تاریخ مرگ حسن، به اختلاف، سال ۲۳۴، ۲۳۵ و ۲۳۶ ذکر شده است، اما عمدتاً درباره سال ۲۳۶ اتفاق نظر وجود دارد (یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۴۸۶؛ طبری، ج ۹، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن خلکان، همانجا). محل درگذشت وی را ناحیه سرخس دانسته‌اند (به ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، همانجا)، ولی با توجه به سکونت حسن بن سهل در قریه فم الفیلح نزدیک واسط و بعد سامرا (یعقوبی، البلدان، ص ۲۵۹، ۳۲۲) و نیز روایت طبری (همانجا) درخصوص نظارت متوکل بر مراسم دفن وی، محل درگذشت او، به احتمال بسیار منطقه عراق بوده است.

مورخان خوش‌حلقی، خرد و به ویژه گشاده‌دستی فراوان حسن را ستوده‌اند (برای نمونه به تنوخی، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۱ صابی، ص ۱۵۷؛ هندوشاهین سنجر، ص ۱۶۱؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۸، ۴۰؛ سیوطی، ص ۳۶۴-۳۶۵)، البته سخاوت او به سبب ثروت سرشارش نیز بود که تشریفات عروسی دخترش با مأمون گویاترین سند آن است. این ثروت توأم با شهرت وی به سخاوت، شاعران متعددی را به مدح او برانگیخت، از جمله محمد بن وُثیب و ابراهیم بن عباس، که پادشاهای چشمگیری نیز از او گرفتند (به ابن عبدربه، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۹، ص ۷۹-۸۱). اما گزارش‌های از طبری (ج ۹، ص ۱۸۵) حاکی از تنگدستی او در اواخر عمر است. درباره او گفته‌اند که اهل مدارا بود و با زیردستان خود به نرمی رفتار می‌کرد (به جاحظ، ص ۵۱؛ ابن قتیبه، ج ۱، ص ۱۰۵؛ یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۲۵۶).

از دیگر خصایص او، علم دوستی‌اش بود. گفته‌اند که آشنایی با نجوم در خانواده او ریشه‌دار بود (به جهشیاری،

عنوان امیر مأمون در بغداد، بیعت کردند (همان، ج ۸، ص ۵۴۶-۵۴۹). با این حال، مصالحه عیسی بن محمد (پسر محمد بن ابی‌خالد) و منصور بن مهدی یا حسن بن سهل اوضاع را به نفع حسن تغییر داد (به همان، ج ۸، ص ۵۵۳؛ مسکویه، ج ۴، ص ۱۳۰؛ ابن خلدون، ج ۳، ص ۳۰۹). این تغییر وضع دیری نپایید، زیرا اعلام ولیمهدی امام رضا علیه‌السلام و اقدام حسن مبنی بر بیعت گرفتن از بغدادیان، اهالی بغداد و به ویژه عباسیان را، که این امر را دسیسه خاندان سهل می‌دانستند، برآشفته‌اثرین رو، نه تنها حسن بن سهل را از بغداد اخراج کردند، بلکه مأمون را از خلافت خلع و با ابراهیم بن مهدی* به عنوان خلیفه بیعت نمودند. نتیجه این اقدام، وقوع جنگ بین سپاه حسن بن سهل و طرفداران ابراهیم بن مهدی بود که تا آمدن مأمون به بغداد در سال ۲۰۴، به طول انجامید (به طبری، ج ۸، ص ۵۵۴-۵۵۵، ۵۵۷، ۵۶۴؛ ابوالفداء، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۲-۲۳). مأمون از خلع خود در بغداد و همچنین ناراضایی مردم آنجا از حکومت حسن بن سهل آگاهی چندانی نداشت، زیرا فضل بن سهل اخبار بغداد را از خلیفه پنهان می‌کرد. ظاهراً انگیزه فضل از این پنهان‌کاری حفظ حکومت برادرش در بغداد و جلوگیری از تغییر نگرش خلیفه به حکومت حسن بن سهل بود. سرانجام، امام رضا علیه‌السلام مأمون را از ناراضایی مردم بغداد و به خلافت نشستن ابراهیم بن مهدی آگاه کرد (به طبری، ج ۸، ص ۵۶۴-۵۶۵؛ مسکویه، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن خلدون، ج ۳، ص ۳۱۲). در مسیر حرکت مأمون به بغداد در سال ۲۰۳، فضل بن سهل در سرخس به قتل رسید. مأمون برای تبرئه خویش از قتل فضل و جلوگیری از شورش حسن، در صدد دلجویی از حسن برآمد و سرقاتان فضل را به همراه حکم وزارت برای وی فرستاد (یعقوبی، تاریخ، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ ابن بابویه، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن عمرانی، ص ۹۹؛ ابن طقطقی، ص ۱۶۲، ۱۶۵-۱۶۶). به رغم این دلجویی، مرگ برادر، حسن را پریشان کرد و مورخان از بیماری روانی او بعد از قتل فضل یاد کرده‌اند. او تعادل عقلی خود را از دست داد و مدتی خاتمه‌نشین شد (طبری، ج ۸، ص ۵۶۸-۵۶۹؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۲۳؛ ابن کثیر، ج ۱۰، ص ۲۴۹؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۸). پزشکی که توانست سلامتی این وزیر را برگرداند جبرائیل بن بختیشوع، از خاندان بختیشوع*، بود (به ابن ابی‌اصیبه، ص ۱۸۹).

حسن بن سهل در دوره وزارت بسیار مورد توجه و احترام مأمون بود و خلیفه او را به ذوالکفایتین ملقب نمود (به صابی، ص ۱۳۰؛ ابن طقطقی، ص ۱۶۶؛ هندوشاهین سنجر، ص ۱۶۸). ازدواج مأمون با پوران، دختر حسن بن سهل، نیز در افزایش محبوبیت حسن نزد خلیفه مؤثر بود (به ابن ابی‌طاهر، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ طبری، ج ۸، ص ۶۰۶-۶۰۷؛ ابن عبدربه، ج ۶،

حسن بن علی، امام

حکمت کشلی فزازه، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ محمد بن احمد ذمی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، حوادث و وفیات ۱۹۹۱-۲۰۰۰هـ، ۱۹۹۸/۱۴۱۸، حوادث و وفیات ۲۳۱-۲۴۰هـ، ۱۹۹۱/۱۴۱۱هـ، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۱، چاپ شعیب ارنؤوط و صالح سر، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، تاریخ الخلفاء، چاپ قاسم شماعی رفاهی و محمد عثمانی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ هلال بن شحش صلی، رسوم دارالحلقة، چاپ میخائیل عزاده، بغداد ۱۹۶۴/۱۳۸۳؛ صفدی؛ طبری؛ تاریخ (بیروت)؛ مسکویه؛ احمد بن عمر نظامی عروضی، کتاب چهار مقاله، چاپ محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۹۰۹/۱۳۲۷، چاپ الست تهران [بی تا]؛ هندوشاه بن سنجره، تجارب السلف، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ یعقوبی، البلدان؛ همو، تاریخ.

/ مريم پدالله پور /

حسن بن صالح بن حنی ← بتریه

حسن بن عبدالمؤمن خویی ← حسام الدین خویی

حسن بن علی، امام، امام دوم از ائمه اثنا عشر شیعه امامیه و یکی از چهارده معصوم. امام حسن علیه السلام فرزند بزرگ امام علی بن ابی طالب و فاطمه زهرا علیهما السلام بود (س ابن سعد، ج ۶ ص ۲۵۲؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۶ ص ۳۹). در منابع تأکید شده که پیامبر اکرم وی را حسن نامیده است (س ابن سعد، ج ۶ ص ۳۵۶؛ ابن حنبل، ج ۱ ص ۹۸، ۱۱۸؛ بخاری، ۱۴۰۶، ص ۱۷۷؛ کلینی، ج ۶ ص ۳۳-۳۴). در پاره‌ای احادیث این نام‌گذاری به الهام الهی منسوب شده (س ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱ ص ۱۳۷-۱۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷-۳۶۸) و تأکید گردیده است که نامهای حسن و حسین، معادل شجر و شیره نامهای پسران هارون هستند (س ابن سعد، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳ ص ۱۷۱). همچنین گفته شده است که این دو نام از نامهای بهشتی‌اند که قبل از اسلام، نزد مردم عرب هیچ سابقه‌ای نداشته‌اند (ابن سعد، ج ۶ ص ۳۵۷؛ ابن اثیر، ج ۲ ص ۱۰). بر اساس پاره‌ای گزارشها که در منابع اهل سنت آمده است، امام علی علیه السلام پیش از آنکه پیامبر پسر او را حسن بنامد، نام حمزه (س همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳ ص ۱۷۰) یا حرب (س ابن سعد، ج ۶ ص ۳۵۶؛ حاکم نیشابوری، ج ۳ ص ۱۶۵) را برای او برگزیده بود، اما بر اساس روایت ابن بابویه (۱۳۶۳ ش، ج ۲ ص ۲۵) حضرت علی، ضمن آنکه گفت در نام‌گذاری فرزندش بر رسول خدا پیشی نمی‌جوید، به ایشان اظهار داشت نام «حرب» را برای فرزندش دوست می‌دارد.

ص ۲۲۹؛ ابن بابویه، ج ۲ ص ۱۶۳؛ ابن عمرانی، ص ۹۸؛ هندوشاه بن سنجره، ص ۱۶۲). ابن ندیم (ص ۱۱۲-۱۱۳، ۳۳۳، ۳۳۷) از مناسبات نزدیک وی با دانشمندی چون حارث منجم، ابوعثمان سهل بن بشر، هشتم بن عدی و سهل بن هارون یاد کرده است. همچنین آورده‌اند که وی به تفحص در معانی قرآن علاقه‌مند بود و پرسشهای مکرر وی در این باره، قراءه را بر آن داشت تا کتاب معانی القرآن را تألیف کند (س همان، ص ۷۳؛ ابن خلکان، ج ۶ ص ۱۷۸). حسن و برادرش، فضل، را در زمره مترجمان آثار فارسی به عربی برشمرده‌اند (س جهشیاری، ص ۲۳۰؛ ابن ندیم، ص ۳۰۴-۳۰۵). او در فن کتابت نیز مهارت داشت و مدتی یکی از کاتبان مأمون بود (ابن عدریه، ج ۴ ص ۱۵۱، ۱۵۷؛ ابن عمرانی، ص ۱۰۳). ابن ندیم (ص ۱۹۱) اشعاری را نیز به او نسبت داده است. از حسن بن سهل جملات حکیمانهای نقل شده که گویای فضل و دانش اوست (س جهشیاری، ص ۳۰۹؛ تنوخی، ج ۱ ص ۱۴۱؛ ابن عدریه، ج ۴ ص ۲۰۸، ۲۱۵، ج ۶ ص ۲۳۴). حسن و فضل به زندقه نیز متهم شدند (س ابن ندیم، ص ۴۰۱). اگرچه مجوسی بودن این خانواده تا روزگار هارون، هم‌نشینی حسن با کسانی چون سهل بن هارون که در زمره شعویریان بودند (س همان، ص ۱۳۳) و تمایلات فضل به احیای آداب و رسوم ایرانی (س جهشیاری، ص ۳۱۳، ۳۱۶)، به احتمال بسیار، از دلایل چنین اتهامی بوده، اما وقایعهای سیاسی و درباری رقبای بنی‌سهل نیز بی‌تأثیر نبوده است.

منابع: ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن ابی طاهر، بغداد فی تاریخ الخلافة العباسیة، بغداد ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ ابن اثیر، ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن خلکان؛ ابن خلکان؛ ابن طغی، الفخری فی الادب السلطانی و الدول الاسلامیة، چاپ محمود توفیق کتبی، مصر ۱۳۳۰؛ ابن عدریه، المعتمد الفرید، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸-۱۴۱۱/۱۹۸۸-۱۹۹۰؛ ابن عمرانی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، چاپ قاسم سامرائی، لیدن ۱۹۷۳؛ ابن قتیبه، کتاب عیون الاخبار، بیروت دارالکتب المصری، [بی تا]؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة فی التاریخ، [قاهره] ۱۳۵۱-۱۳۵۸؛ ابن ندیم (تهران)؛ ابن وردی، تاریخ ابن وردی، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ اسماعیل بن علی ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر: تاریخ ابی الفداء، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر [بی تا]؛ ابوالفرج اصفهانی، بهقی؛ محسن بن علی تنوخی، الفرج بعد الشدة، [قاهره] ۱۳۷۵/۱۹۵۵؛ عمرو بن بحر جاحظ، کتاب التاج فی اخلاق الملوك، چاپ احمد زکی باشا، قاهره ۱۹۱۴/۱۳۳۲؛ محمد بن عبدوس جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحمید شلی، قاهره ۱۳۵۷/۱۹۳۸؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده؛ حلیه بن حماد، تاریخ خلیفه بن خیاط، چاپ مصطفی نجیب فزازه

کتاب امام حسن در تمام منابع، ابو محمد ذکر شده (برای نمونه - ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۱؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵؛ خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۶۷؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۷۲)، اما خصیصی (ص ۱۸۳) آن را کتبه وی در بین منابع غیر شیعه دانسته و کتبه او را در نزد شیعیان ابوالقاسم ثبت کرده است. به امام حسن القاب فراوانی نیز نسبت داده شده است که پاره‌ای از آنها در واقع اوصاف آن حضرت محسوب می‌شوند. نویسنده ناشناخته کتاب القاب الرسول و حترته (ص ۲۴۷-۲۴۸)، بر اساس چندین حدیث نبوی در وصف و بزرگداشت حسین علیه‌السلام، القاب مشترک آن دو را به تفصیل ذکر کرده است، مانند بیض رسول‌الله، ریحانة نبی‌الله، سید شباب اهل الجنة، قرة عين البتول، عالم، ملهم الحق، و قائد الخلق. ابن ابی النخع (ص ۲۸) القاب امیر، حجة، کفّی، سبط، و ولی را از القاب اختصاصی آن حضرت شمرده است. از دیگر القاب آن حضرت، وزیر، قائم، طیب (به ابن خشاب، ص ۱۷۴)، امین (خصیصی، همانجا)، بزر، مجتبی، و زاهد (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۹) بوده است. ابن طلحة شافعی (ج ۲، ص ۹) و به نقل از او بهاء‌الدین اریلی، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵) مشهورترین لقب امام حسن را تقی و والاترین لقب او را سید ذکر کرده است از آن‌رو که پیامبر صلی‌الله علیه‌وآله، درباره او فرمود: «ان ابنی هذا سید». مشهورترین لقب وی در جامعه شیعه ایران، مجتبی است. به گزارش ابن سعد (ج ۶، ص ۳۷۸) امام حسن انگشتی را در دست چپ خود می‌کرد. کلینی (ج ۶، ص ۴۶۹-۴۷۰) احادیثی روایت کرده که طبق برخی از آنها امام انگشتی را به دست راست و طبق برخی دیگر به دست چپ می‌کرده است. اما از آنجا که انگشتی در دست راست کردن مستحب و از نشانه‌های اهل ایمان معرفی شده (همانجا) و از طرفی، طبق روایات تاریخی (برای نمونه - راغب اصفهانی، ج ۳، ص ۳۶۰؛ زمخشری، ج ۴، ص ۲۴) معاویه اولین کس در عالم اسلام بود که انگشتی را به انگیزه شکستن سنت پیامبر اکرم، در دست چپ کرد؛ عمل امام حسن علیه‌السلام را بر تقیه حمل کرده‌اند (به حرّ عاملی ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۵، ص ۸۱). نقش انگشتی آن حضرت «حسین‌الله» (کلینی، ج ۶، ص ۴۷۳) و «المیزان‌الله» (همان، ج ۶، ص ۴۷۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹) و بنا به یک روایت (به ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۶۰)، دویست شمره‌آمیز بود.

ولادت و وفات. امام حسن علیه‌السلام، در مدینه (به مفید، ۱۴۱۴، همانجا؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۴۰) و بنا بر مشهور - به تعبیر ابن عبدالبر (ج ۱، ص ۳۸۴) صحیح‌ترین قول - در نیمه رمضان سال سوم هجری زاده شد (نیز - ابن سعد، ج ۶، ص ۳۵۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲،

ص ۴؛ مقدسی، ج ۵، ص ۲۰؛ خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۶۹). طبق برخی روایات و نیز منابع تاریخی تولد وی در سال دوم هجرت بوده است (به ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۱۵۸؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۳۹؛ برای دیگر اقوال - ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶۸).

پس از تولد امام حسن، پیامبر اکرم در گوش وی اذان گفت (ابن سعد، ج ۶، ص ۲۵۲؛ ابن حنبل، ج ۶، ص ۳۹۱؛ ترمذی، ج ۳، ص ۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲) و گوسفندی را برای وی عقیقه کرد (ابن سعد، همانجا؛ نسائی، ج ۴، جزء ۷، ص ۱۶۶؛ کلینی، ج ۶، ص ۳۳-۳۲؛ حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۲۳۷). همچنین حضرت فاطمه سلام‌الله‌علیها یا خود پیامبر اکرم، هم‌وزن موی تراشیده او نقره صدقه دادند (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۵۴).

بنابر مشهور، شهادت امام حسن علیه‌السلام در ۲۸ صفر ۵۰ رخ داد (به مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۵؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۷۹؛ شوشتری، ص ۳۳). اما سالهای ۴۸ (به ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۳۱۰)، ۴۹ (ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، همانجا)، ۵۰ (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۱۵۹؛ مفید، ۱۴۰۶، ص ۱۰۲)، ۵۱ (خطیب بغدادی، ج ۱، ص ۴۷۰)، ۵۷، ۵۸ و ۵۹ (به ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۳۰۴-۳۰۵) نیز به عنوان سال وفات حضرت ذکر شده که قطعاً برخی از آنها اشتباه است. روزهای آخر صفر (به کلینی، همانجا)، دو روز مانده به آخر صفر (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۷۹۰) و یا روز هفتم صفر (شهید اول، ج ۲، ص ۷) و حتی ماه ربیع‌الاول (به ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۲)، نیز به عنوان ماهها و روزهای وفات آن حضرت ذکر شده است (برای مجموع اقوال در این باب - ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۳۰۵-۳۰۸). به گفته مفید (۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۵) عمر آن حضرت در هنگام شهادت ۴۸ سال بود اما با توجه به اختلاف اقوال درباره تاریخ وفات، مدت عمر وی نیز، به اختلاف، ۲۶ سال، ۲۷ سال و حتی ۵۸ سال ذکر شده (به ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۳۰۰-۳۰۲)، که به گفته ذهبی (ج ۳، ص ۲۷۷) قول اخیر قطعاً نادرست است.

بنابر بیشتر منابع معتبر اهل سنت و شیعه، امام حسن علیه‌السلام با خوردن زهر به شهادت رسید (برای نمونه - ابن سعد، ج ۶، ص ۳۸۷-۳۸۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۰-۸۱؛ مفید، ۱۴۱۴، همانجا). بنابر نقلی وی پیشتر چندین بار مسموم شده، اما از مرگ رسته بود (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۱). به گفته ابن سعد (ج ۶، ص ۳۸۷)، مسمومیت امام، نزدیک به چهل روز طول کشید. در پاره‌ای منابع معتبر، این عمل به همسر حضرت، جعفره بنت اشعث* و به تحریک و تشویق معاویه نسبت داده

شده است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۰-۸۱؛ مفید، ۱۴۱۴ الف، همانجا؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۸۲؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۳-۱۲۴). اما ابن سعد (ج ۶، ص ۲۸۶) این کار را به یکی از خادمان امام نسبت داده است. در نقل دیگری، وقتی امام حسن خبر از مسمومیت خود می‌دهد و از ایشان درخواست می‌شود نام عامل آن را بگوید، امام امتناع می‌ورزد (همان، ج ۶، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۱). بنابه نقل دیگری، این کار به تشویق معاویه و به دست دختر سهیل بن عمرو، همسر دیگر امام حسن علیه‌السلام، صورت پذیرفته است (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵۹). با این حال در برخی منابع غیرشیعی نظیر الامامة و السياسة منسوب به ابن قتیبه (ج ۱، ص ۱۹۶) از بیماری و مرگ طبیعی ایشان سخن به میان آمده و حتی براساس گزارشی امام به بیماری سل از دنیا رفته است (بلاذری، همانجا).

برخی دانشمندان غرب جهان اسلام، نظیر ابن عربی، فقیه مشهور مالکی (ص ۲۲۰-۲۲۱) و ابن خلدون (ج ۲، ص ۶۴۹)، دست داشتن معاویه در توطئه مسموم ساختن امام حسن را بعید شمرده و آن را از بر ساخته‌های شیعیان دانسته‌اند؛ اما چنین استنباعی مبتنی بر دیدگاه خاص آنان درباره خلالت و هم متأثر از فضای فکری جانب‌دارانه اندلس نسبت به امویان است. در هر حال، با توجه به اینکه معاویه، امام حسن را مدتی بر سر راه ولایتعهدی پسر خود، یزید، می‌دید و گذشته از مخالفان رسمی، بسیاری از ناراضیان حکومت اموی نیز منتظر بازگشت خلالت به امام حسن بودند، روایات راجع به مسموم شدن وی به دست جعده بنت اشعث به دسیسه معاویه، درخور اعتماد می‌نماید (س. مادلونگ^۱، ص ۳۳۱).

درباره دفن امام حسن علیه‌السلام نیز اقوال مختلفی وجود دارد. بنابه روایت شیخ طوسی (۱۴۱۴، ص ۱۶۰)، امام حسن به برادرش وصیت کرده بود او را در کنار مدفن پیامبر اکرم به خاک بسپارند، اما اگر کسانی مانع این اقدام شدند هرگز پافشاری نکنند، مبادا که خونی ریخته شود. بنا به نقل بلاذری (۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۲)، امام چون متوجه بهانهجویی مروان شد از تصمیم خود منصرف گردید. بر اساس نقلی دیگر، امام حسن در این باره سخنی نگفت، بلکه امام حسین علیه‌السلام می‌خواست بیکر برادر خود را در کنار رسول خدا به خاک بسپارد (همانجا). به نوشته ابوالفرج اصفهانی (۱۴۰۸، ص ۸۲)، امام حسن پیش از وفات، از عایشه خواسته بود که اجازه دهد در کنار پیامبر اکرم به خاک سپرده شود و عایشه موافقت کرده بود ولی حضرت، به سبب مخالفت بنی‌امیه، از درخواست خود دست برداشته و

در این اوضاع و احوال، نزدیک بود مراسم دفن امام حسن به نزاع بزرگی بین بنی‌هاشم و طرفداران امام علیه‌السلام از یک‌سو و امویان از سوی دیگر منجر گردد. هنگام آوردن جنازه آن حضرت برای زیارت قبر رسول خدا، مروان که تا آن لحظه گزارشهای مدینه را برای معاویه می‌فرستاد، به همراه هزار تن از یارانش با سلاح در مراسم حاضر و مانع این عمل شد (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۰). به روایت ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، عایشه -با آنکه با مروان و امویان اختلاف و دشمنی داشت- در این کار همدست آنان شد؛ ولی بنابه نقلی دیگر، عایشه وقتی اوضاع را چنین دید، برای آنکه کار به جای خطرناکی نرسد، مانع دفن جنازه امام حسن علیه‌السلام در کنار قبر رسول خدا شد (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۱). بدین‌گونه امام حسین علیه‌السلام جنازه برادر خود را در قبرستان بقیع دفن کرد (همان، ج ۳، ص ۶۶؛ درباره این قبرستان و مدفن امام س. بقیع الغرقه^۲، سعیدین عاص، حاکم مدینه، نیز به اشاره امام حسین بر بیکر امام حسن نماز خواند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۳). این خبر اگر درست باشد، باید آن را حمل بر تقیه کرد زیرا طبق برخی نصوص از امامان معصوم علیهم‌السلام، تجهیز بیکر امام را فقط امام معصوم انجام می‌دهد (س. مجلسی، ج ۲۷، ص ۲۸۸-۲۹۱؛ نیز س. حاکم نیشابوری، ج ۱، ص ۳۸۶). در هنگام دفن آن حضرت، قبرستان بقیع آکنده از جمعیت بود (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۹۲) و مردم می‌گریستند و بازارها بسته شده بود (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۷۳). پس از دفن آن حضرت، محمد حنفیه ضمن اظهار اندوه، به بیان فضائل و مناقب ایشان پرداخت (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۸۳-۱۸۴). زنان بنی‌هاشم یک ماه به عزاداری پرداختند (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۸۷). در مکه و مدینه، زنان و مردان و کودکان، هفت شبانه‌روز بر وی گریستند و بازارها را بستند (همان، ج ۶، ص ۳۹۲). مرگ امام حسن علیه‌السلام اولین خواری‌ای تلقی شد که بر مردم وارد آمد (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۹۳؛ ابوالفرج اصفهانی، همانجا؛ برای اشعاری که در سوگ وی سروده شده است س. بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۶۹-۷۱).

زیارت قبر امام حسن مستحب شمرده شده و زیارت‌نامه خاصی از طریق ائمه در این باب روایت شده است (س.

بسن قولویه، ص ۱۱۸-۱۲۰؛ بسن یزاج، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ موسوعة زیارات المعصومین، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۱۷.

سوانح حیات

پیش از امامت و خلافت، درباره دوران کودکی و نوجوانی امام حسن علیه السلام اطلاع خاصی در دست نیست. آنچه در منابع به وضوح دیده می شود، محبت شدید پیامبر اکرم به وی و برادرش حسین است، نظیر اینکه پیامبر این دو را بر دوش خود سوار می کرد (طبرانی، ج ۳، ص ۶۵؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۱۳۰-۱۳۲)؛ گاهی آن دو از سر و دوش پیامبر بالا می رفتند (ابن حنبل، ج ۵، ص ۵۱؛ هیمی، ج ۹، ص ۱۷۵)؛ یک بار پیامبر در حال سخنرانی بود که این دو برادر خردسال وارد مسجد شدند، پیامبر از منبر پایین آمد و آن دو را در آغوش گرفت (سج ۵، ص ۵، ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۹۰؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۴)؛ همچنین بنا به روایتی امام حسن علیه السلام یادآور شده که نماز را در کودکی از پیامبر فرا گرفته است (سج ۵، ص ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۰۱۹). همچنین در اواخر حیات خلیفه دوم و به خواست او، از امام حسن علیه السلام دعوت شد که در کنار شورای انتخاب خلیفه حضور یابد (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲). در پاره ای منابع تاریخی اهل سنت (برای نمونه سج ۵، ص ۴۶۷؛ طبری، تاریخ، ج ۴، ص ۲۶۹) از حضور امام حسن علیه السلام به اتفاق برادرش امام حسین علیه السلام در کنار سعید بن عاص در فتح طبرستان در سال ۲۹ هجری یاد شده است. برخی مؤلفان معاصر شیعه (برای نمونه سج ۵، ص ۱، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ حسینی، قسم ۱، ص ۵۳۵-۵۳۶) این گزارشها را تلقی به قبول کرده و برای توجیه آن نکاتی را مطرح کرده اند؛ اما سید جعفر مرتضی عاملی، با توجه به مناقشاتی که درباره فتوحات عصر خلفا وجود دارد، در اصل ماجرا تشکیک کرده و بر نادرستی این گزارشها دلایلی آورده است (ص ۱۲۷، نیز سج ۵، ص ۱۳۴-۱۴۰). همچنین به نوشته ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۰) یک بار در حضور عثمان، خلیفه سوم، امام حسن و امام حسین علیهما السلام به نایفه جمعی، که شعر آمیتین ابی صلت را به خود نسبت داد، اعتراض کردند.

در دوران عثمان، وقتی ابوذر به ریزه تبعید شد، امام حسن علیه السلام در کنار پدر خود و برای اعتراض رسمی به خلیفه سوم (سج کلینی، ج ۸، ص ۲۰۶-۲۰۸) او را مشایعت کردند (سج ۵، ص ۲۵۳). در برخی منابع بر حضور وی به اتفاق برادر خود در خانه عثمان، به فرمان امام علی علیه السلام، و برای پیشگیری از تعرض به عثمان در ماجرای شورش مردم مصر و دیگران بر ضد خلیفه تأکید گردیده (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۸، ۶۲؛ سعودی، مروج، ج ۳، ص ۸۸-۸۹)، اما این مطلب به دلیل شرکت نجستن هیچ یک از اصحاب پیامبر اکرم در

خانه عثمان برای دفاع و حمایت از وی، بعید شمرده شده است (سج ۵، ص ۹، ج ۹، ص ۲۴۳-۲۴۴). به نوشته قرشی (ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰)، این مطلب ساخته و پرداخته امویان است، زیرا در آن روز جز امویان و عده ای که از حمایت عثمان سود می بردند، هیچ کس به پشتیبانی عثمان برخاست. در برابر، عاملی ضمن مناقشه در برخی جزئیات این ماجرا اصل قضیه را قابل توجیه شمرده است از آن رو که شیوه ای که مخالفان عثمان در پیش گرفته بودند قابل دفاع نبود و کمکی به حل مسئله حاذی که جامعه اسلامی بدان دچار شده بود نمی کرد (ص ۱۴۲).

در دوران خلافت و امامت علی علیه السلام، امام حسن در کنار پدر در عرصه های گوناگون حضور داشت. در جنگ جمل*، وی به همراه عمار یاسر و ابن عباس، به فرمان پدر، برای بسیج مردم کوفه عازم آن شهر شد (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۳۴-۲۳۵) و در آنجا در نطقی مردم را به جهاد و حمایت از علی علیه السلام دعوت کرد (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶-۸۷). در این جنگ امام حسن علیه السلام در میانه سپاه بود (خلیفه بن خیاط، ص ۱۲۸). او همچنین در جواب خطبه عبدالله بن زبیر، در خطبه ای به دفاع از امام علی علیه السلام پرداخت (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۸۶-۸۷). در جنگ صفین* امام حسن علیه السلام فرماندهی قلب لشکر را بر عهده داشت (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵۸). پس از ماجرای تحکیم*، وقتی عده ای از مردم لب به ملامت گشودند، امام حسن به فرمان امام علی، به تشریح و نقد کار خگشین پرداخت (سج ۵، ص ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷). پس از شهادت امام علی علیه السلام و خاکسپاری آن حضرت، امام حسن در اولین سخنرانی خود برای مردم، ابتدا به بیان مقام و فضائل و سیره آن حضرت پرداخت و سپس خود را به عنوان فرزند رسول اکرم و عضوی از خاندان او (اهل البیت) که خداوند آنان را از هر پلیدی میزا ساخته و در قرآن محبت و مودت و ولایت آنان را واجب کرده معرفی نمود. پس از آن، عبدالله بن عباس (با عبدالله بن عباس) سخنرانی کرد و مردم را به بیعت با امام حسن، به عنوان وصی امام علی، فراخواند. بیعت در روز جمعه ۲۱ رمضان سال ۴۰ صورت گرفت (سج ۵، ص ۲۶۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۵؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۹۷). به نوشته طبری (ج ۵، ص ۱۵۸)، امام هنگام بیعت خود تصریح کرد که براساس کتاب خدا و سنت پیامبر عمل می کند و هر شرط دیگری (از جمله جنگ با معارضان) باید به این دو اصل برگردد.

خلافت و صلح، امام حسن علیه السلام، پس از شهادت پدرش، در موقعیت خطیری قرار داشت. چنگاکنی مردم عراق، که اینک با آن حضرت بر خلافت بیعت کرده بودند، اوضاع را

ناشایستگی او را برای احراز مقام خلافت به او یادآور شد و از او خواست که تسلیم شود.

نامه را دو تن از یاران وی، جندب‌بن عبدالله اُزدی و حارث‌بن سَویّد تمیمی، برای معاویه بردند. وی پس از دریافت نامه امام حسن علیه‌السلام، در پاسخ، ضمن تأیید فضائل اهل بیت علیهم‌السلام، امر حکومت را به تجربه وابسته دانست و از این نظر خود را بر امام ترجیح داد و از آن حضرت خواست تسلیم او شود و در عوض، از اموال عراق هرچه بخواهد، بردارد؛ با این پیمان که پس از مرگ معاویه حکومت به امام حسن برسد (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۱-۱۳۱۴؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۲، ۶۴-۶۷). درواقع، بیعت مردم عراق با امام حسن و تأیید ضمنی اهالی حجاز و یمن و فارس، و نیز پاسخ صریح امام، برای معاویه راهی جز اقدام به جنگ نداشت؛ ازاین‌رو آمادهٔ پیکار شد و فرمانداران خود را با همهٔ تجهیزات و سربازان به شام فراخواند (بلاذری، ۱۴۰۸، ص ۶۸-۶۹). او از اقدام سریع به جنگ دو هدف داشت: یکی اینکه با نمایش قدرت جنگی خود امام حسن علیه‌السلام را به کناره‌گیری وادار سازد و دیگر اینکه اگر هدف او محقق نشد به عراقیان، قبل از اینکه تجدیدقوا و تجدید سازمان کنند، حمله کند (جعفری، ص ۱۳۴-۱۳۵).

سپاه شصت هزار نفری معاویه عازم عراق شد (بلاذری، ج ۲، ص ۱۳۱۵). پس از عبور معاویه و سپاهیان از پل مَیّج، واقع بر روی فرات، امام حسن علیه‌السلام از مردم کوفه خواست آمادهٔ جهاد شوند و حَجر بن عدی* را مأمور بسیج مردم و فرمانداران خود کرد. مردم آمادهٔ مقابله شدند. امام حسن علیه‌السلام مُنبرِ قَین نُوفَل را به نیابت از خود در کوفه گماشت و به او دستور داد مردم را به حرکت برای نبرد با دشمن تشویق کند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۹-۷۰). ظاهراً به توصیهٔ جندب‌بن عبدالله، امام سپاهیان خود را به سوی معاویه کوچانده بود تا جنگ در سرزمین تحت سیطرهٔ معاویه صورت بگیرد (بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۸).

سپاه کوفه سه شب در دیر عبدالرحمان درنگ کرد. سپس امام عبدالله بن عباس را فرمانده سپاهی دوازده هزار نفری کرد تا عازم مَکین شود؛ قیس بن سعد و سعید بن قیس را نیز با او همراه نمود. خود امام نیز عازم ساباط مدائن شد و در آنجا، در ضمن خطبه‌ای، مردم را به وحدت و همدلی فراخواند و صلاح ذات‌الین را بهتر از تفرقه و کینه و دشمنی برشمرد. از این سخنان، مردم چنین دریافتند که امام قصد صلح با معاویه را

برای تصمیم‌گیری پیچیده‌تر می‌کرد. عراقیان در این ایام چند دسته بودند: پیروان امام حسن علیه‌السلام که آن حضرت را امام منصوب و جانشین امیرمؤمنان می‌دانستند؛ خوارج که مسئلهٔ اصلی آنها جنگ با معاویه، به هر نحو ممکن، بود؛ عده‌ای فتنه‌گر شنیعت‌طلب؛ گروهی مردد در اینکه به کدام گروه بپیوندند؛ و بالاخره مردمی اهل عصیت و فرمان‌بردار رؤسای قبایل (بلاذری، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱؛ آل‌یاسین، ص ۶۸-۷۳). امام حسن علیه‌السلام، صرف‌نظر از داشتن مقام امامت و وصایت بعد از پدر خود، تنها نامزدی بود که نزد مردم مقبولیت بیشتری داشت و احتمال سپردن زمام خلافت به او از سوی مردم بیش از دیگران بود. وقتی هم با او بیعت شد، هیچ مخالفت جدی، خاصه در شهرهایی چون مکه و مدینه، صورت نگرفت، زیرا اولاً در این هنگام از نسل اول صحابه تقریباً کسی باقی نمانده بود و از نسل دوم صحابه هم هیچ‌کس با امام حسن علیه‌السلام درخور مقایسه نبود، ثانیاً مردم مکه و مدینه که به امویان تمایلی نداشتند با خلافت وی مخالفت نکردند (بلاذری، ج ۲، ص ۳۱، ۳۳-۳۴؛ آل‌یاسین، ص ۵۸، ۶۵-۶۶؛ قسری، ج ۲، ص ۳۱، ۳۳-۳۴؛ جعفری، ص ۱۳۱-۱۳۲). از سوی دیگر، امام مبنای بیعت خود با عراقیان را این شرط قرار داد که با هرکس از در جنگ درآید بجنگند و با هرکس صلح کند از در آشتی درآیند (بلاذری، ص ۲۹-۳۰، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۹). شماری از عراقیان که آمادهٔ جنگ با معاویه بودند از این سخنرانی حضرت برداشت کردند که قصد صلح دارد (بلاذری، همانجا)؛ لذا از بیعت با امام حسن امتناع کردند و به سراغ امام حسین رفتند و چون نتوانستند نظر موالق آن حضرت را جلب نمایند، ناگزیر با امام حسن علیه‌السلام بیعت کردند (بلاذری، همانجا).

به نوشتهٔ ابوالفرج اصفهانی (۱۴۰۸، ص ۶۴)، نخستین اقدام امام پس از بیعت، افزایش صد درصدی مستمری جنگجویان بود. براساس برخی گزارشها امام حسن قریب پنجاه روز یا بیشتر پس از شهادت پدر خود و بیعت مردم با او، در زمینهٔ جنگ یا صلح هیچ اقدامی نکرد (بلاذری، همانجا؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۱). اما به نوشتهٔ مفید (۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۶۲-۶۳)، معاویه به محض دریافت خبر شهادت امام علی علیه‌السلام، دسبه‌های خود را آغاز کرد؛ از آن جمله بود گسیل کردن دو جاسوس به بصره و کوفه. این دو جاسوس دستگیر و به فرمان امام اعدام شدند. آنگاه امام، بلافاصله به معاویه نامه نوشت و اقدامات ناشایست او را در حق اهل بیت علیهم‌السلام و نیز

دارد؛ از این رو، عده‌ای او را به کفر متهم ساختند و به خیمه‌اش یورش بردند، عده‌ای به او اهانت کردند و شمار زیادی از مردم او را ترک گفتند (سه ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۷۱-۷۲). امام به زحمت و با کمک چند تن از همراهانش از تعرض مهاجمان مصون ماند، اما در راه رفتن به خانه حاکم مدائن، مردی از خوارج که در کعبه بود، با استفاده از تاریکی مسیر، به امام حمله برد و آن حضرت را زخمی کرد و امام را مانند پدرش مشرک خواند (سه بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۴-۳۶؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۷۲).

از سوی دیگر، معاویه پس از تلاشی گسترده، توانست عبیدالله بن عباس، فرمانده سپاه امام، را در ازای یک میلیون درهم بفریبد. در نتیجه، فرماندهی لشکر عراق برعهده قیس بن سعد قرار گرفت و او ضمن ارسال خبر فریب خوردن عبیدالله برای امام، مردم را به ادامه نبرد تشویق کرد. در همین حال، شماری از بزرگان و رؤسای قبایل عراق نیز به لشکر معاویه پیوستند یا پنهانی به او نوشتند که از وی فرمان خواهند برد و حتی امام را در موقع مقتضی تسلیم وی خواهند کرد. معاویه که گمان می‌کرد می‌تواند سپاهیان عراق را شکست دهد، پسرین ارطاة* را به جنگ آنان فرستاد ولی او شکست خورد. تلاش معاویه برای جذب قیس بن سعد نیز به جایی نرسید.

در این اوضاع و احوال بود که معاویه دو نماینده برای پیشنهاد صلح نزد امام حسن علیه‌السلام فرستاد. همچنین نامه‌های بزرگان عراق را در اختیار امام قرار داد. دو نماینده معاویه، با طرح این ادعا که باید از خونریزی جلوگیری کرد، امام را به صلح دعوت و اظهار کردند که خلافت پس از معاویه از آن او خواهد بود. سپس امام دو تن از یاران خود را همراه با این دو نماینده برای مذاکره نزد معاویه فرستاد. معاویه در نامه‌ای، که نمایندگان او و نمایندگان امام آن را گواهی ردند، به تطمیع آن حضرت پرداخت. امام حسن این بار نماینده‌ای دیگر نزد معاویه فرستاد و شرط صلح با او را تأمین جانی دادن معاویه به مردم قرار داد. معاویه کاغذی سفید با نشانه مهر خود نزد امام فرستاد و از ایشان خواست که خود شروط صلح را بر آن بنویسد (سه بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۷-۴۲؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۶-۱۳۱۷؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۷۲-۷۴).

شروط و مواد صلح بین امام حسن و معاویه در منابع تاریخی و حدیثی، از حیث نوع و تعداد، متفاوت است. یعقوبی و مسعودی متعرض مواد صلح‌نامه نشده‌اند؛ طبری چهار ماده از آن را آورده؛ یک‌جا سه ماده (سه تاریخ، ج ۵، ص ۱۶۰) و جای دیگر ماده چهارم (سه ج ۵، ص ۱۶۸) را ذکر کرده است. دو ماده

از مواد صلح‌نامه، به نقل طبری (ج ۵، ص ۱۶۰)، متضمن درخواستهای مالی امام حسن علیه‌السلام از معاویه است و مبنای آنها خبری است از قول زهری (سه همان، ج ۵، ص ۱۵۸) که بر طبق آن امام حسن علیه‌السلام بر آن بود تا می‌تواند از معاویه برای خود اخذ اموال و امتیازات کند. اما چون زهری با دربار اموی مناسبات نزدیک داشته و تحت تأثیر جانشینان معاویه بوده (سه جعفری، ص ۱۳۹-۱۴۰) بر نقل او در این باب و نیز در نقل ماجرای صلح، که براساس آن امام حسن علیه‌السلام هیچ مقاومتی در برابر پذیرش آن از خود نشان نداده است (سه همان، ص ۱۴۱)، نمی‌توان اعتماد کرد.

مواد و شروط صلح در منابعی از قبیل بلاذری و ابن‌اعثم به گونه دیگری است. براساس نقل بلاذری (۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۲) آنچه امام حسن علیه‌السلام نوشت از این قرار بود: رفتار معاویه براساس کتاب و سنت و سلوک خلفای سلف باشد؛ معاویه برای پس از خود جانشینی تعیین نکند و این امر را به شورا واگذارد؛ جان و مال و فرزندان مردم در امان بماند؛ و معاویه در پنهان و آشکار به بدخواهی علی و حسن و آزدن یاران ایشان نپردازد (برای صورت مفصل‌تر مواد صلح‌نامه و گواهان آن سه ابن‌اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۱۸).

مواد صلح‌نامه دو متون شیعی، با نقل بلاذری و ابن‌اعثم اندکی تفاوت دارد. آنچه ابن‌شهر آشوب (ج ۴، ص ۳۳-۳۴) آورده به دو نقل مذکور نزدیک است، با این تفاوت که عمل به سیره خلفا در آن ذکر نشده است، اما در آن بندی هست مبنی بر درخواست پانصد هزار درهم در سال، که بلاذری و ابن‌اعثم از آن یاد نکرده‌اند. در نقل ارشاد مفید (ج ۲، ص ۱۴) صلح‌نامه سه بند دارد و در آن از نحوه تعیین خلیفه بعد از معاویه سخنی به میان نیامده و بر ترک دشنام امیرمؤمنان علیه‌السلام و در امان ماندن شیعیان آن حضرت از بدخواهی معاویه تأکید شده است. در نقل ابن‌بابویه در حلی الشرایع (ج ۱، ص ۲۱۲) که از کتاب الفرق بین الابطال و الحقوق محمد بن بحر شیبانی آورده سه بند از چهار بند مذکور در آن، با منابع یاد شده به کلی متفاوت است. مواد صلح‌نامه از این قرار است: امام حسن علیه‌السلام معاویه را «امیرالمؤمنین» نخواند، شهادتی را در نزد او اقامه نکند (بدین معنا که منصب قضا را به او نپردازد)، و معاویه به یازماندگان شهدای جمل و صفین یک میلیون درهم از خراج دارابجرد بپردازد.

تاریخ صلح در منابع، گوناگون ذکر شده است، از جمله: ربیع الاول ۴۱ و جمادی‌الاولی یا جمادی‌الآخره (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۸۱؛ همو، تنبیه، ص ۳۰۰؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱)، که مسعودی در التنبیه و الاشراف (همانجا) اولی را مشهورتر و صحیح‌تر دانسته است. به روایت ابن‌اعثم (ج ۲،

صورت پذیرفته است (به ادامه مقاله).

صلح امام حسن علیه السلام از همان آغاز، پرسشها و ابهامات و در نتیجه موضع گیریهای مخالف یا موافقی را برانگیخت و حتی بعدها، به عنوان مسئله ای کلامی، مطرح شد. خود امام حسن در مواردی به تحلیل و توجیه صلح خود با معاویه پرداخته است و این حتی به زمانی قبل از انعقاد پیمان صلح برمی گردد. مثلاً، هنگامی که امام مجروح و به مداین منتقل شده بود، خطاب به زید بن وهب نجفی اشاره کرد که صلح با عزت با معاویه برگشته شدن در اسارت و زیر منت یاران بودن ترجیح دارد (به احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۶۹). بر اساس نقل دیگر، امام حسن، به استناد سخن پیامبر، مبنی بر اینکه حسن و حسین هر دو، امام اند، چه بنشینند چه برخیزند ضرورت التزام مسلمانان به تصمیمات خود را گوشزد می کرد. در پیتی دیگر، امام، صلح خود با معاویه را با صلح حدیبیه و تأثیرات مثبت آن مقایسه می کرد. وی همچنین حکمت صلح خود را از سنخ حکمت کارهای خضر در هم سفری با موسی معرفی می نمود و می گفت اگر صلح نکرده بود اثری از پیروان اهل بیت بر روی زمین نمی ماند (به ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱). امام باقر علیه السلام نیز صلح امام حسن علیه السلام را بهترین کار ممکن برای این امت معرفی کرده است (به کلینی، ج ۸، ص ۳۳۰).

در قرون بعدی تا عصر حاضر هم همواره صلح امام حسن علیه السلام با معاویه، از مباحث متکلمان بوده است. شریف مرقی علم الهدی (۱۳۸۰ ش، ص ۲۶۰-۲۶۱) در تحلیل اینکه چرا امام حسن با وجود یاران بسیار و با توجه به نمایان بودن فسق و فجور معاویه، از خلافت کناره گرفت، توضیح داده است که هر چند تعداد یاران امام زیاد بود ولی اکثر آنها دل با معاویه داشتند و اظهار وفاداری و همراهیشان بدان جهت بود که او را به معاویه تسلیم کنند. امام حسن که این نکته را دریافته بود، پیش از آنکه درگیر شود خود را کنار کشید. وی سپس شواهدی از سخنان و اقدامات امام در تأیید تحلیل خود آورده (نیز به آل یاسین، ص ۲۳۳-۲۴۵)، و آنگاه این نکته را گوشزد کرده است که امام حسن علیه السلام به هیچ وجه خود را از امامت خلع نکرد، زیرا امامت منصبی نیست که با خلع زبانی زایل شود و حتی نزد غیر معتقدان به نص (به تعبیر وی: اکثر مخالفین) نیز خلع زبانی موجب خروج از امامت نمی گردد و زوال آن با ارتکاب کبائر رخ می دهد؛ اگر هم امام بتواند خود را خلع کند، این فرض در وضع اختیار معنا دارد، نه در حال ناکبری و از روی اکراه (به ۱۳۸۰ ش، ص ۲۶۱-۲۶۶). درباره بیعت امام با معاویه نیز وی تأکید می کند که این بیعت صرفاً یک امر ظاهری و قراردادی (الصقفة و اظهارالرضا) و دست کشیدن از درگیری

ص ۱۳۱۹) پس از صلح، معاویه برای بیعت گرفتن از امام حسن و اصحابش عازم کوفه شد. وقتی معاویه از امام حسن علیه السلام درخواست بیعت کرد وی بیعت را منوط به ترک دشنام دادن به امیرمؤمنان علیه السلام و تأمین جانی دادن به شیعیان خود و احتراز از هر بدخواهی در حق آنان، نمود و معاویه هم که نخواست نمی خواست به قیس بن سعد امان دهد یا اصرار امام پذیرفت، سپس امام با او بیعت کرد (گفتنی است در منابع مقدم شیعی مثل کتاب محمد بن بحر شیبانی و تنزیه الانبیاء شریف مرقی علم الهدی، تأکید شده که اقدام امام به بیعت، نوعی آتشبس و قرارداد ترک مناصحه المهادنة و المعاهدة بوده است به مجلسی، ج ۴۲، ص ۳، ۳۱). اما حسین بن علی علیه السلام از بیعت تن زد که با تأیید امام حسن همراه شد. قیس بن سعد نیز با اصرار امام حسن علیه السلام بیعت را پذیرفت. روز بعد امام حسن علیه السلام میان مردم حاضر شد و در خطبه ای، ضمن اشاره به این واقعیت که معاویه با او درباره حقش منازعه کرده، به بیان موجبات صلح خود، که همانا حفظ جان مردم و جلوگیری از خونریزی بود، پرداخت (به بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۲؛ ابن اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۲۰-۱۳۲۱؛ قس ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۰).

معاویه نیز پس از قطعی شدن صلح بر منبر رفت و هر چه را که عهد کرده بود، با تعبیر «فَخُتَ قَدَمِي» اتکبار و تصریح کرد که جز رسیدن به فرمانروایی انگیزه و همت دیگری نداشته است. وی در مسجد کوفه نیز برای مردم سخنرانی کرد و درباره امام علی سخنانی به ناروا گفت که با واکنش تند و صریح امام حسن و تأیید قاطع مخاطبان مواجه شد (به ابن اعثم کوفی، ج ۲، ص ۱۳۲۱).

صلح امام با معاویه واکنشهایی در پی داشت و برخی از یاران امام، از جمله حجر بن عدی (به دیسنوری، ص ۲۲۰؛ ابن ابی الحدید، ج ۱۶، ص ۱۵)، مسیح بن نجبه (ابن ابی الحدید، همانجا)، سفیان بن ابی لیلی (دیسنوری، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۷۹)، سلیمان بن صرد خزاعی (ابن قتیه، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۷؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۸) و چند تن دیگر در این باره به امام اعتراض یا از وی پرسشهایی کردند (به قرشی، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۷۴). در هر مورد نیز امام حسن بر اینکه صلح به مصلحت آنها بوده است تأکید کرد (به ادامه مقاله).

امام حسن چندی بعد، همراه با امام حسین، کوفه را ترک کرد و عازم مدینه شد و تا پایان عمر در آنجا ماند (به ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، همانجا). در این مدت فقط چند بار برای حج به مکه و احیاناً به دمشق رفت. مناظرات وی با معاویه یا کسان دیگری از نزدیکان او، احتمالاً در همین سفرها یا سفر به دمشق

برده که در آن شرایط، حضرت گزیری از آن نداشته‌اند، ولی اگر مراد از بیعت، رضایت واقعی و طیب نفس باشد، قرائن حالیه و خطابه مشهور امام گواهی می‌دهد که آن حضرت به بیعت با معاویه راضی نبود. علم‌الهدی همچنین گرفتن عطا و مال و پذیرفتن صلح از معاویه را برای آن حضرت جایز بلکه واجب شمرده و آن را از مقوله لزوم گرفتن هرچه در دست حاکم جائری که به تغلب و زور به حکومت امت رسیده، دانسته است. ابن طاووس هم در الطرائف (ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۸)، با استناد به سخنان امام حسن علیه‌السلام، مبنی بر اینکه دست کشیدن از جنگ نه از روی شک و پشیمانی، بلکه به علت عدم همراهی مردم بوده، صلح امام را با معاویه از سنخ صلح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با دشمنان دانسته است، با این تفاوت که آنها آشکارا کافر بودند و معاویه و یارانش در باطن کفر می‌ورزیدند. افزون بر این، وی در کشف المصحح لشمرة المتهتجة (ص ۶۳) صلح امام حسن علیه‌السلام را از سنخ تدبیرهای آینده‌نگرانه پیامبر اکرم، به استناد علم الهی، برای حفظ اسلام و نیز بقای ذریه پیامبر دانسته است.

در بین اسماعیلیه، قاضی نعمان (۱۴۰۹-۱۴۱۲)، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ابویعقوب سجستانی (ص ۱۷۱) به دفاع از بیعت امام حسن و تحلیل آن پرداخته‌اند که با دفاع امامیه در این باب مطابقت دارد. در میان اهل سنت، تحلیل و دفاع قاضی عبدالجبار معتزلی از صلح امام حسن علیه‌السلام، به سخنان علم‌الهدی شباهت کامل دارد (س. قاضی عبدالجبار بن احمد، ج ۲، ق ۲، ص ۱۴۴-۱۴۹). از دیگر فرقه‌های اهل سنت، به دیدگاه ابن عربی، فقیه مالکی اندلس (متوفی ۵۴۳) در العواصم من القواصم (ص ۲۰۶-۲۰۷)، و نظر ابومحمد یمنی با گرایش سلفی در عقائد الثلاث والسبعین فرقة (ج ۱، ص ۱۶۸)، می‌توان اشاره کرد که آن دو بر اساس همان مبنایی که در باب امامت دارند دلیل صلح امام حسن علیه‌السلام را اقامه کتاب و سنت و حفظ خون مسلمانان ذکر کرده‌اند.

درباره صلح امام حسن علیه‌السلام، غیر از آنچه محدثان و مورخان و متکلمان در لابه‌لای آثار خود نوشته‌اند، در منابع متقدم، دست‌کم دو اثر مستقل در این باره می‌شناسیم: یکی کتاب صلح‌الحسن [علیه‌السلام] و معاویه نوشته احمد بن محمد بن سعید سیعی همدانی از دانشمندان زیدی ساکن کوفه و مورد وثوق شیعه (متوفی ۳۳۳؛ س. نجاشی، ص ۹۴) و دیگری کتاب صلح‌الحسن علیه‌السلام به قلم عبدالرحمان بن کثیر هاشمی، از مؤلفان امامی قرن چهارم (همان، ص ۲۳۴-۲۳۵) که نجاشی طریق خود به این کتاب را ذکر کرده است (س. همان، ص ۲۳۵). عالم امامی معاصر عراقی، شیخ راضی آل‌یاسین (متوفی ۱۳۷۲)، نیز کتاب مشهور صلح

الحسن را در ۱۳۷۲ نوشته که با عنوان صلح امام حسن: پرشکوه‌ترین نرزش قهرمانانه تاریخ به فارسی ترجمه شده است (ترجمه فارسی، چاپ اول، ۱۳۴۸ ش). محمدجواد فضل‌الله، نویسنده شیعه لبنانی نیز کتابی با عنوان صلح الامام الحسن: اسبابه و نتایج تألیف کرده است (چاپ اول، بیروت ۱۳۹۲).

امامت، به تبع اختلاف مبنایی بین مذاهب اسلامی در موضوع امامت و نحوه تعیین امام، مسئله امامت حضرت حسن بن علی علیه‌السلام، از دو منظر بررسی می‌شود: نص و وصایت و انتخاب.

از منظر نص و وصایت، که شاخص‌ترین نماینده آن شیعیان امامی‌اند، با توجه به وجوب وجود امام معصوم مخصوص هیچ اختلافی درباره امامت حسن بن علی، بعد از شهادت امام علی علیه‌السلام، نیست. مؤلفان منابع حدیثی و تاریخی و کلامی امامیه -از جمله کلینی (ج ۱، ص ۲۹۷-۲۹۹)، ابن بابویه [علی بن حسین] (ص ۵۲)، ابن بابویه [محمد بن علی] (۱۴۰۲)، ج ۴، ص ۲۳۷)، مفید (۱۴۱۴)، ج ۲، ص ۷)، فضل بن حسن طبرسی (۱۴۱۷)، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۰۸)، حر عاملی (۱۳۵۷) ش، ج ۵، ص ۱۲۱-۱۴۳)، مجلسی (ج ۴۳، ص ۳۲۲ به نقل از طبرسی) - مستندات وصایت و امامت آن حضرت را آورده‌اند. در این میان، شریف مرتضی علم‌الهدی (۱۴۰۷)، ج ۳، ص ۱۴۵-۱۴۷) در استدلال بر امامت حسن بن علی با پیش کشیدن دو راه عقلی و نقلی به بررسی همه احتمالات و اقوال پرداخته است. او در توضیح دلیل عقلی بیان کرده است که پس از شهادت علی علیه‌السلام، درباره امامت چند قول وجود دارد: قول خوارج* که امامت را به کلی نفی کردند، قول معتقدان به امامت معاویه، قول معتقدان به امامت محمد بن حنفیه* (س. ادامه مقاله) و قول معتقدان به امامت حسن بن علی. وی با ذکر دلایلی سه قول اول را رد و سپس درباره قول چهارم، پیروان این قول را به دو گروه تقسیم کرده است: گروهی که امامت حسن بن علی را از باب انتخاب پذیرفته‌اند و گروهی که به امامت وی از باب نص معتقد شده‌اند. او ادعای گروه اول را از راه اثبات وجوب منصوص بودن بر امام، ابطال و قول گروه دوم را اثبات کرده و قول حق شمرده است.

دلیل اصلی علم‌الهدی بر امامت امام حسن علیه‌السلام، دلیل نقلی است، یعنی اخبار و احادیث معتبر مجمل یا مفصلی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرمؤمنان علیه‌السلام، که نسل به نسل نقل شده است و نمی‌توان آنها را، به بهانه خبر واحد بودن -که شریف مرتضی منکر حجیت آن است- فاقد شروط تواتر دانست و رد کرد، زیرا شیعیان در آن وقت فراوان بودند و تبانی آنان بر کذب محال بود. به علاوه، احادیثی از امام صادق مبنی بر اینکه امام حسن، پس از پدر خود، وارث علم و

سلاح پیامبر اکرم بوده (ع همان، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶)، نیز روایت شده است و این در حالی است که طبق احادیث شیعه، علم و سلاح پیامبر در اختیار امام قرار می‌گیرد. فضل بن حسن طبرسی (همانجا)، علاوه بر دلایل علم‌الهدی، به دعوت امام حسن از مردم برای بیعت با او به عنوان امام و مصداق آیه تطهیر، و پذیرش این دعوت از سوی مردم، که قطعاً معتقدان به وجوب وصایت بر امام بعدی نیز در میان آنان بودند، استناد کرده است. ظهور معجزات به دست امام حسن نیز یکی دیگر از نشانه‌های امامت آن حضرت تلقی شده است (برای نمونه‌هایی از این معجزات، علاوه بر حرعاملی ع کلیتی، ج ۱، ص ۴۶۲-۴۶۳؛ دلائل‌الامامة، ص ۱۶۵-۱۷۶؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷-۸).

دیگر اینکه قول به امامت محمد بن حنفیه، پس از امام علی علیه‌السلام، که در سالیهای بعد از شهادت امام حسین و در ماجرای قیام مختار بروز و ظهور یافت و به دلیل نبودن نصی بر امامت محمد بن حنفیه از پیامبر اکرم و علی علیه‌السلام، و فقدان خبر متواتر بر ظهور معجزه بر دست او، و نیز اینکه خود او هیچگاه ادعای امامت نکرد، نقد و رد شده است (ع مفید، ۳۱۴۱۴، ص ۲۹۷، ۳۰۱-۳۰۲؛ نیز سه کیسانیه *).

از منظر قول انتخاب امام نزد اهل سنت، براساس بررسی احادیث موجود در منابع آنان، امام علی در هنگام شهادت، برای خود جانشینی تعیین نکرد و گفت مردم را آن چنان ترک می‌کنم که رسول خدا ترک کرد (برای نمونه ع ابن‌ابی‌شبه، ج ۸، ص ۱۶۴۱؛ ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۱۱۳۰؛ حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ابن‌عساکر، ج ۴۲، ص ۵۳۸-۵۴۰؛ هیشمی، ج ۵، ص ۱۹۷) و وقتی درباره بیعت با امام حسن علیه‌السلام از ایشان سؤال شد، گفت در این باب نه امر می‌کنم و نه نهی (ع بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۵۰۳). لذا برخی نتیجه گرفته‌اند که امام علی، فرزندش حسن را وصی و جانشین خود نکرده است (ع ابن‌عربی مالکی، ص ۲۰۶)؛ اما این گزارش، از دو جهت مورد مناقشه قرار گرفته است؛ یکی اینکه طبق اسناد فراوان، پیامبر اکرم برای خود جانشین تعیین کرد؛ دوم اینکه وصیت امام علی در حق فرزند مهتر خود، هم در امور مربوط به خاندان و فرزندان و یاران و هم موقوفات و صدقات مرتبط با خود ایشان، شهرت دارد (ع مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۰۵؛ نیز برای وصیت امام علی در حق امام حسن ع بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۴۹۷، ۵۰۴) و چنان‌که سنت اولیا و انبیاست، وصایت، مستوجب خلافت آن کسی است که وصایت در حق او صادر شده است (ع فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا).

سلاح پیامبر اکرم بوده (ع همان، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶)، نیز روایت شده است و این در حالی است که طبق احادیث شیعه، علم و سلاح پیامبر در اختیار امام قرار می‌گیرد. فضل بن حسن طبرسی (همانجا)، علاوه بر دلایل علم‌الهدی، به دعوت امام حسن از مردم برای بیعت با او به عنوان امام و مصداق آیه تطهیر، و پذیرش این دعوت از سوی مردم، که قطعاً معتقدان به وجوب وصایت بر امام بعدی نیز در میان آنان بودند، استناد کرده است. ظهور معجزات به دست امام حسن نیز یکی دیگر از نشانه‌های امامت آن حضرت تلقی شده است (برای نمونه‌هایی از این معجزات، علاوه بر حرعاملی ع کلیتی، ج ۱، ص ۴۶۲-۴۶۳؛ دلائل‌الامامة، ص ۱۶۵-۱۷۶؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷-۸).

دیگر اینکه قول به امامت محمد بن حنفیه، پس از امام علی علیه‌السلام، که در سالیهای بعد از شهادت امام حسین و در ماجرای قیام مختار بروز و ظهور یافت و به دلیل نبودن نصی بر امامت محمد بن حنفیه از پیامبر اکرم و علی علیه‌السلام، و فقدان خبر متواتر بر ظهور معجزه بر دست او، و نیز اینکه خود او هیچگاه ادعای امامت نکرد، نقد و رد شده است (ع مفید، ۳۱۴۱۴، ص ۲۹۷، ۳۰۱-۳۰۲؛ نیز سه کیسانیه *).

از منظر قول انتخاب امام نزد اهل سنت، براساس بررسی احادیث موجود در منابع آنان، امام علی در هنگام شهادت، برای خود جانشینی تعیین نکرد و گفت مردم را آن چنان ترک می‌کنم که رسول خدا ترک کرد (برای نمونه ع ابن‌ابی‌شبه، ج ۸، ص ۱۶۴۱؛ ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۱۱۳۰؛ حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ابن‌عساکر، ج ۴۲، ص ۵۳۸-۵۴۰؛ هیشمی، ج ۵، ص ۱۹۷) و وقتی درباره بیعت با امام حسن علیه‌السلام از ایشان سؤال شد، گفت در این باب نه امر می‌کنم و نه نهی (ع بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۵۰۳). لذا برخی نتیجه گرفته‌اند که امام علی، فرزندش حسن را وصی و جانشین خود نکرده است (ع ابن‌عربی مالکی، ص ۲۰۶)؛ اما این گزارش، از دو جهت مورد مناقشه قرار گرفته است؛ یکی اینکه طبق اسناد فراوان، پیامبر اکرم برای خود جانشین تعیین کرد؛ دوم اینکه وصیت امام علی در حق فرزند مهتر خود، هم در امور مربوط به خاندان و فرزندان و یاران و هم موقوفات و صدقات مرتبط با خود ایشان، شهرت دارد (ع مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۰۵؛ نیز برای وصیت امام علی در حق امام حسن ع بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۴۹۷، ۵۰۴) و چنان‌که سنت اولیا و انبیاست، وصایت، مستوجب خلافت آن کسی است که وصایت در حق او صادر شده است (ع فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا).

زنان و فرزندان. شمار زنان و فرزندان امام حسن علیه‌السلام

تعداد فرزندان امام حسن علیه‌السلام و نیز تعداد دختران و پسران آن حضرت به تفکیک، متفاوت ذکر شده است (ع ابن‌سعد، ج ۶، ص ۳۵۲؛ ۲۵ فرزند، ۹ دختر و ۱۶ پسر؛ مصعب بن عبدالله، ص ۲۸، ۵۰۴۶؛ ۱۷ فرزند، ۶ دختر و ۱۱ پسر؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۷۳-۷۲؛ ۱۱ فرزند، ۹ پسر و ۲ دختر؛ یعقوبی، همانجا؛ ۸ پسر؛ مفید، ۱۴۱۴، ع همانجا؛ ۱۵ فرزند، ۷ دختر و ۸ پسر؛ عمری، ص ۱۹؛ ۱۶ فرزند، ۵ دختر و ۱۱ پسر؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۹؛ ۲۱ فرزند، ۷ دختر و ۱۴ پسر). شوشتری (ص ۸۱-۸۲) درباره تعداد فرزندان امام حسن علیه‌السلام و تعداد واقعی پسران و دختران آن حضرت اظهار نظر قاطعی نکرده است. از نظر مادلونگ (ص ۲۸۵-۲۸۸)، زید، حسن، طلحه، عمرو، قاسم، ابوبکر، عبدالرحمان، حسین، ائرم، عبدالله، ام‌الحسین، ام‌عبدالله، فاطمه، رقیه و ام‌سلمه را

می‌توان تا حدی با قطعیت فرزندان وی دانست. ابن عنبه (ص ۷۵) نام اسماعیل و حمزه و یعقوب را نیز به عنوان فرزندان وی ذکر کرده است.

زید بن حسن مأمور صدقات رسول خدا و بزرگوار و اهل بخشش بود و شاعرانی او را مدح گفته‌اند. وی در زمان سلیمان بن عبدالملک از سمت خود عزل شد، ولی در زمان عمر بن عبدالعزیز بار دیگر به شغل خود بازگشت. وی هیچگاه ادعای امامت نکرد و تا آخر عمر با بنی‌امیه، از سر اعتقاد به تقیه، با صلح و آشتی زیست و مناصبی را نیز برعهده گرفت (ص ۱۴۱۴^{هـ}، ج ۲، ص ۲۰-۲۳) و در نود سالگی درگذشت (عمری، ص ۲۰).

حسن بن حسن، معروف به حسن مثنی والی صدقات امام علی بن ابی طالب در عصر آن حضرت بود. وی سپس در حادثه کربلا شرکت کرد و مجروح شد (برای تفصیل «حسن مثنی»). عمرو، قاسم و ابوبکر در کربلا به همراه عموی خود، امام حسین علیه‌السلام، به شهادت رسیدند (مصعب بن عبدالله، ص ۵۰؛ مفید، ۱۴۱۴^{هـ}، ج ۲، ص ۲۹). عبدالرحمان بن حسن با امام حسین علیه‌السلام در سفر حج همراه بود و در ابواء وفات یافت (مفید، همانجا). درباره حسین اثرم اطلاعی در دست نیست (همانجا). طلحه نیز اهل بخشش بود (همانجا). نسل امام حسن علیه‌السلام از طریق چهار فرزندش، حسن و زید و عمرو و حسین اثرم، استمرار یافت ولی نسل عمرو و حسین اثرم بعدها منقرض شد (عقیقی، ص ۵۹؛ عمری، همانجا؛ ابن عنبه، ص ۷۵-۷۶).

در میان دختران امام حسن علیه‌السلام، تا آنجا که معلوم است، ام‌الحسن به همسری عبدالله بن زبیر درآمد، ام‌عبدالله به همسری امام علی بن الحسین علیه‌السلام، و ام‌سلمه به همسری عمرو بن منذر بن زبیر (ص ۵۰).

شمایل و سیره. گفته‌اند امام حسن علیه‌السلام از نظر چهره شبیه‌ترین مردم به پیامبر اکرم بود (ص ۶، ج ۶، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۵)، قامتی متوسط و محاسنی انبوه داشت (ص ۴، ج ۴، ص ۲۸) و به رنگ سیاه خضاب می‌کرد (ص ۶، ج ۶، ص ۳۷۹).

فضائل اخلاقی امام حسن علیه‌السلام به صورتهای گوناگون در کتابهای حدیث و تاریخ انعکاس یافته است. وی به سخاوت و بذل مال در راه خدا شهرت داشت. دو بار کل دارایی‌اش را بخشید و سه بار اموال خود را به دو قسمت کرد؛ نیمی را برای خود نگاه داشت و نیمی را در راه خدا بخشید، حاجات نیازمندان را برآورده می‌ساخت و برگان را می‌خرید و آزاد می‌کرد (ص ۱۳، ج ۱۲، ص ۲۴۲-۲۴۴، ۲۴۶-۲۴۷). یک‌بار به مستمندی پانصد دینار و پنجاه هزار درهم بخشید (ص

ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۶). باردیگر دینه مردی را پرداخت (همان، ج ۴، ص ۱۷). همچنین برای برآوردن حاجت نیازمندی، طواف خانه خدا را ترک کرد (ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۸؛ برای موارد دیگر «ابراهیم بن محمد بیهقی، ج ۱، ص ۸۶-۸۹؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۸-۲۴۹).

درباره حلم امام حسن علیه‌السلام گفته‌اند که وی مردی شامی را که به او اهانت بسیار کرده بود مورد لطف و بخشش قرار داد (ص ۳، ج ۳، ص ۸۰۶؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۹). همچنین روایت شده است هنگامی که تابوت امام حسن علیه‌السلام را برای دفن می‌بردند مروان آمد و سر تابوت وی را گرفت، و چون به او اعتراض شد، در جواب گفت من سر تابوت کسی را گرفته‌ام که حلمش هم‌وزن کوهها بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸، ص ۸۲-۸۳). درباره تواضع وی گفته شده است روزی به جمعی از فقرا رسید که داشتند غذا می‌خوردند، آنان او را به خوردن دعوت کردند. امام پذیرفت و از مرکب خود پیاده شد و گفت خدا مستکبران را دوست نمی‌دارد و با آنان مشغول غذا خوردن شد (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۳). حتی حیوانات هم مورد توجه او بودند و می‌گفت از خدا حیا می‌کنم که من در حال خوردن باشم و جاننداری مرا نظاره کند و من به او چیزی نخورانم (ص ۲۳، ج ۲۳، ص ۳۵۲). وقتی هم غلامی از غلامانش مرتکب خطایی شد که مستحق مجازات بود، غلام عبارت «والعافین عن الناس» از آیه ۱۳۴ سوره آل عمران را خواند و امام او را بخشید و آزاد کرد (همانجا). هرگز از او ناسازی شنیده نشد (مصعب بن عبدالله، ص ۲۶). علی بن حسین علیه‌السلام، در ضمن حدیثی، امام حسن علیه‌السلام را عابدترین و زاهدترین مردم زمانه خود دانسته است که پیاده و حتی با پای برهنه حج می‌گزارد و چون از مرگ و قبر و قیامت یاد می‌کرد می‌گریست، هنگام نماز اندامهایش به لرزه می‌افتاد، و او راستگوترین مردم بود (ص ۱۴۱۷، ص ۲۴۴). در منابع بر تعداد زیاد حج گزاردن امام حسن علیه‌السلام، از جمله پانزده بار (ص ۶، ج ۶، ص ۳۷۳؛ بلاذری، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۹؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۳) و ۲۵ بار (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۶۹؛ احمد بن حسین بیهقی، ج ۴، ص ۳۳۱؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۲، ۲۴۴)، و نیز پیاده رفتن میر بین مدینه و مکه تأکید شده است (ص ۳۳۱، همانجاها). همچنین بنا بر نقلی، زنی مسیحی در دوران اقامت امام حسن علیه‌السلام در مدینه به دعوت او مسلمان شد (ص ۷، ج ۷، ص ۲۸۰). گذران یک روز امام حسن علیه‌السلام را برای معاویه چنین وصف کرده‌اند: چون نماز یا مدام خود را می‌گزارد در معلای خود می‌نشت تا آفتاب طلوع کند، سپس اندکی تکیه می‌کرد و کسی از افراد شریف نبود که نزد او ننشاند آنگاه تا برآمدن آفتاب سخن

این بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۰۷؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸؛ دوستی آن دو، دوستی پیامبر و آزرده‌نشان، آزرده کردن پیامبر است (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۴؛ ابن حنبل، ج ۲، ص ۲۸۸، ۴۴۰، ۵۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۱) و پیامبر دشمن کسی است که با آنان دشمنی ورزد (ابن حنبل، ج ۲، ص ۴۴۲؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۶؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۰۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۶)؛ این دو امام اند، چه قیام کنند و چه قعود (ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۰)؛ در قیامت هم رتبه پیامبرند (ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۰۱؛ طبرانی، ج ۳، ص ۴۱؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۲۴، ۲۲۷، ج ۱۴، ص ۱۶۲-۱۶۴)؛ نام آن دو از اسماء الله مشتق شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۵۵، ۵۷، ۱۲۴)؛ پیامبر آن دو را به آنچه ابراهیم فرزندش را بدان تعویذ کرده بود، تعویذ کرد (ابن حنبل، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ترمذی، ج ۳، ص ۲۶۷)؛ برای مجموعه‌ای از روایات پیامبر در فضیلت حسین علیهما السلام - ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۱-۵۲؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۱-۳۳۰؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸؛ مسزی، ج ۶، ص ۲۲۶-۲۳۱، ۴۰۰-۴۳۰).

حسین همچنین در زمره اصحاب کسا هستند که پیامبر آنان را اهل بیت خود معرفی کرد (ترمذی، ج ۵، ص ۳۰-۳۱، ۳۲۸-۳۶۱). حدیث ثقلین نیز قطعاً حاکی از مقام این دو تن صدر کثر سایر مصادیق اهل بیت - در دور کردن مردمان از گمراهی است (به ثقلین، حدیث ۹). امام علی علیه السلام نیز امام حسن و امام حسین را بدان دلیل که فرزندان فاطمه علیها السلام و نواده پیامبر بودند، بر دیگر فرزندانش برتری می‌داد (به ابن شیه، نمیری، ج ۱، ص ۲۲۷؛ نهج البلاغه، نامه ۲۴). چنان که نقل است وی در جنگها به پادشاه هشدار می‌داد تا مراقب حسنین علیهما السلام باشند، مبادا کشته شوند و نسل پیامبر قطع شود (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷؛ بهاء الدین اربلی، ج ۲، ص ۲۳۷؛ برای نقلی مشابه از قول محمد بن حنفیه - ابن عساکر، ج ۵۴، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ بهاء الدین اربلی، همانجا).

برخی آیات قرآن در فضیلت اهل بیت علیهم السلام نازل شده است، که قطعاً حسنین را نیز شامل می‌شود، از جمله آیه مباهله (به آل عمران: ۶۱؛ طبری، جامع؛ طوسی، التبیان؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل همین آیه؛ نیز به ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹)، آیه تطهیر (به احزاب: ۳۳؛ طبری، جامع؛ طوسی، التبیان؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل همین آیه) و آیات ۷ تا ۱۲ سوره انسان (به طوسی، التبیان؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل همین آیات؛ نیز به مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۰).

میراث علمی - بر اساس اعتقاد و دلایلی که نزد شیعه بر

می‌گفتند، سپس وی دو رکعت نماز می‌گزارد و به همسران پیامبر سر می‌زد، گاهی آنان به او هدیه‌ای می‌دادند، سپس به خانه خود می‌رفت، وی همه روز چنین می‌کرد (به ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۱).

نامداران صدر اسلام شخصیت امام حسن علیه السلام را، از ابعاد گوناگون، وصف کرده‌اند. عثمان بن عفان دو نواده پیامبر، حسنین علیهما السلام، را جامع علم و خیر و حکمت معرفی کرده است (به ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶). ابوهریره بعد از وفات حسن بن علی با صدای بلند می‌گریست و می‌گفت: مردم، محبوب رسول خدا مُرد، گریه کنید (ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۹۵). ابوالاسود دؤلی در نزد معاویه امام حسن علیه السلام را پاک‌سردی نژاده و از دودمانی اصیل وصف کرد (به مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۲۰-۱۲۱). حسن بصری در نامه‌ای خطاب به امام حسن علیه السلام، وی و خاندان هاشمی را کشتی جاری در گردابهای خطر خیز خواند (به ابن شیه، ص ۲۳۱). محمد بن اسحاق گفته بود پس از پیامبر اکرم هیچ‌کس به قله شرفی که حسن بن علی علیه السلام رسید نرسیده است (به فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۳).

در کتابهای حدیث و تاریخ، اظهار محبت و توصیفهای فراوانی از قول پیامبر اکرم در حق امام حسن علیه السلام نقل شده است (برای نمونه به ابن حنبل، ج ۲، ص ۴۴۰؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۶؛ ترمذی، ج ۵، ص ۱۳۲۲؛ ابن قولویه، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۸). پاره‌ای فضائل خاص نیز از زبان رسول خدا برای وی نقل شده است، از جمله اینکه پیامبر اکرم بارها درباره او اظهار محبت کرد و دعا کرد که خدا نیز وی را دوست بدارد (به مسلم بن حجاج، ج ۷، ص ۱۲۹)، در ملاعام به وی لقب سید داد و اظهار امیدواری کرد که خدا به دست او میان دو گروه مسلمان همدلی و آشتی برقرار سازد (به ابن حنبل، ج ۵، ص ۳۷، ۴۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۱۷۰، ج ۴، ص ۱۸۴) و او را از وجود خود برشمرد (ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۲۲؛ ابوداود، ج ۲، ص ۲۷۵).

فضائل حسنین، روایات بسیاری از پیامبر در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت آمده که گویای محبت و توجه خاص رسول اکرم به حسنین علیهما السلام است. برخی این روایات عبارت‌اند از اینکه: آنان سرور جوانان اهل بهشت‌اند (به ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۵؛ ابن حنبل، ج ۳، ص ۳، ۶۲، ۶۴، ۸۲؛ ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۴؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۴، ۱۲۲، ۱۸۷، ۵۲۴، ۵۶۰، ۵۷۵)؛ رحلت رسول خدا، بند (ابن حنبل، ج ۲، ص ۸۵، ۹۳، ۱۱۴؛ کلینی، ج ۶، ص ۲؛

امامت منصوب امام حسن علیه السلام وجود دارد، آن حضرت واجد همه لوازم آن بوده است (از جمله علم به ابواب مختلف معارف دینی از سرچشمه اصلی آن)؛ اما بنابر یکی دو روایت عده‌ای از «قریش» یا «اهل کوفه» در زمان حیات امام علی علیه السلام درباره علم امام حسن شبهاتی را مطرح می‌کردند؛ از این رو، حضرت علی به وی امر کرد برای مردم سخنرانی کند تا بعدها آنان امام حسن علیه السلام را منسوب به بی علمی نکنند؛ سپس امام در همان مجلس بر وجوب فرمانبرداری از فرزند خود تأکید نمود (ع ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۴۲۵؛ مجلسی، ج ۴۳، ص ۳۵۸). در موردی دیگر امام حسن پس از پاسخ گفتن به یک مسئله فقهی، مورد تأیید پدر خود قرار گرفت (ع کلینی، ج ۷، ص ۲۰۲-۲۰۳). از این گذشته، گفته‌اند امام حسن علیه السلام به فراگیری دانش توجه داشت؛ چه، فرزندان خود و برادرش را در خردسالی تشریق به تعلم، حفظ و کتابت علم می‌کرد (ع دارمی، ج ۱، ص ۱۳۰؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۵۹).

در منابع کهن اهل سنت و خاصه شیعه، احادیث بسیاری از امام حسن علیه السلام در ابواب گوناگون دینی، از جمله اصول و فروع دین، اخلاق، مواظ و مناظرات، نقل شده است. وی، علاوه بر بیانات مختلف، شماری احادیث را از رسول خدا و پدر و مادر خود نقل کرده است (برای نمونه ع ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۶۳؛ ذهبی، ج ۳، ص ۲۴۶). احادیث اعتقادی و معرفتی منقول از وی شامل موضوعاتی از این قبیل است: عقل (ع ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۷۰)، علم (ع ابن شعبه، ص ۲۲۷-۲۳۰)، توحید (ع ابن بابویه، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶)، استطاعت (ع ابن شعبه، ص ۲۳۱)، امامت (ع صفار قمی، ص ۳۵۸؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۲؛ مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۸-۷؛ برای مجموع این احادیث ع عطار دی قوچانی، ص ۴۸۳-۵۴۹).

احادیث منقول از وی در ابواب فقهی شامل موضوعاتی از این قبیل است: طهارت (ع ابن ابی شیبه، ج ۱، ص ۴۵، ۴۰۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۴۱)، نماز (ع صنعانی، ج ۳، ص ۴۵؛ برقی، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۴)، روزه (ع ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۳-۷۴)، زکات (ع ابن ابی شیبه، ج ۳، ص ۱۰۰؛ ابن حنبل، ج ۱، ص ۲۰۰؛ قاضی نعمان، ۱۹۶۳-۱۹۶۵، ج ۱، ص ۲۴۱، ۲۵۸)، حج (ع حمیری، ص ۱۷۰؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲-۱۱؛ برای سایر موارد ع عطار دی قوچانی، ص ۷۰۹-۶۵۷)، پاره‌ای مواظ و سخنان حکمت‌آمیز نیز از امام حسن علیه السلام روایت شده است (برای نمونه ع ابن ابی شیبه، ج ۷، ص ۲۵۳).

ج ۸، ص ۶۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۵-۳۵۶؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۵۷-۲۶۰). در موضوعات اخلاقی نیز احادیثی از آن حضرت نقل (برای نمونه ع ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۴۰۱؛ ابن شعبه، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۲۵۳) و این سخنان به کتابهای ادبی مهمی چون الکامل نوشته میرزا (ج ۳، ص ۸۰۶)، العقد الفرید نوشته ابن عبدربه (ج ۲، ص ۲۴۹، ج ۳، ص ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۱)، ج ۶، ص ۱۰۸) و التذکره الحسبیه نوشته ابن حمدون (ج ۱، ص ۵۵-۵۶، ۸۲-۸۳، ۱۰۱-۱۰۰، ج ۲، ص ۱۲۰، ۱۲۳) نیز راه یافته است. درون مایه این احادیث موضوعاتی است چون مروءت، حزم، سماخت، شج (بخل)، جهل، ترس، زهد، غنا، فقر، جود، کرم، و شرف (نیز ع ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۲۵۸، ۴۰۱؛ ابن شعبه، ص ۲۲۵-۲۲۶؛ نیز ع عطار دی قوچانی، ص ۵۴۹-۵۴۸، ۷۰۹-۷۳۳). چند مناظره و احتجاج نیز از امام حسن علیه السلام گزارش شده که مشتمل است بر اثبات حقانیت و امامت اهل بیت علیهم السلام و فضائل آنها، خاصه فضائل امام علی علیه السلام، و نیز توجیه و تعلیل صلح خود با معاویه و افشای ناراستیها و کژیهای معاویه و همدستان او. در بیشتر این مناظرات، طرف بحث وی، معاویه یا یک یا چند تن از امویان‌اند (ع ابراهیم بن محمد بیهقی، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸؛ احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۹-۱۷۳؛ عطار دی قوچانی، ص ۶۰۶-۶۵۷).

در منابع، دهایی نیز به امام حسن علیه السلام منسوب است، مانند دعای استغفار (ع ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳۵-۵۳۷)، دعا به هنگام طلوع خورشید (ع طوسی، ۱۲۱۱، ص ۵۱۲-۵۱۳)، دعای قنوت و تر (ع ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۹۹؛ دارمی، ج ۱، ص ۳۷۳-۳۷۴)، دعای افطار (ع ابن طاووس، ۱۴۱۴-۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۴؛ برای مجموع ادعیه آن حضرت ع عطار دی قوچانی، ص ۵۹۰-۶۰۶). حرزهایی نیز از امام حسن علیه السلام در دست است (برای نمونه ع ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۲۳-۲۲، ۶۷-۶۶، ۱۸۰-۱۸۳، ۳۵۵). برخی احادیث تفسیری نیز از قول امام حسن علیه السلام در تفسیر آیات قرآن کریم وارد شده است (ع قمی، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰، ۲۶۸-۲۷۲؛ کوفی، ص ۱۶۹-۱۷۰، ۱۸۳-۱۸۶؛ عیاشی، ج ۲، ص ۱۴؛ حکمتی، ج ۱، ص ۲۶۶، ۳۳۶، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۲؛ عطار دی قوچانی، ص ۵۶۸-۵۹۰).

طوسی، طبق مبنای خود در کتاب رجال (ص ۹۳-۹۶)، چهل تن از اصحاب امام حسن علیه السلام را ذکر کرده است که در میان آنها یک زن نیز هست؛ برخی از آنان در زمره اصحاب رسول خدا و پدر وی هم بوده‌اند، اما راویانی که از وی حدیث نقل کرده‌اند، بر مبنای استقصای عطار دی قوچانی (ص ۷۳۵-

حواشیه محب‌الدین خطیب، چاپ محمد جمیل غازی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ مهدی رجلی، قم ۱۳۸۳ ش؛ ابن قتیبه، الامامة و السياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ همو، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ جواد فیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمدرزاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ انست [بیروت، بی‌تا]؛ ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، قاهره ۱۳۸۳، چاپ انست بیروت [بی‌تا]؛ همو، مقاتل الطالبیین، چاپ احمد صفار، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۷؛ همان، ترجمه فارسی از هاشم رسولی محلاتی، چاپ علی اکبر غفاری، تهران [۱۳۵۰ 7]؛ سلیمان بن اشعث ابوداود، سنن ابی داود، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ ابو محمد یسعی، عقائد الثلاث و السبعین فرقة، چاپ محمد زریان غامدی، مدینه ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ ابویحیی سبختانی، کتاب الاختار، چاپ اسماعیل قربان حسین پوناوالا، بیروت ۲۰۰۰؛ عبدالحمین امینی، القدر فی الکتاب و السنة و الادب، ج ۹، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ محمد بن اسماعیل بخاری، الادب المفرد، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی اندلی]، استنبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ احمد بن محمد برقی، کتاب المحاسن، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۳۰ ش؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، چاپ محمدباقر محمودی، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ همو، فتوح البلدان، چاپ عبدالله انیس طایع و عمرانیس طایع، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ علی بن عیسی بهادالدین اربلی، کشف الغمة فی معرفة الانمة، چاپ هاشم رسولی محلاتی، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ ابراهیم بن محمد بیهقی، المحاسن و المساوی، چاپ محمدباقر الفضل ابراهیم، قاهره [7/۱۳۸۰/۱۹۶۱]؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی و هوالمجامع الصحیح، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابراهیم بن محمد تقی، الفهارات، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشی، بیروت ۱۴۰۶/۱۴۰۶؛ محمد بن حسن حرعاملی، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، چاپ هاشم رسولی، ج ۵، با شرح و ترجمه فارسی احمد جنتی، تهران ۱۳۵۷ ش؛ همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲؛ عبدالله بن عبدالله حکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ هاشم معروف حسنی، سیرة الانمة الاثنی عشر، بیروت ۱۹۸۱؛ عبدالله بن جعفر جعفری، قرب الاسناد، قم ۱۴۱۳-حسین بن حمدان خصیمی، الهدایة الکبری، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ خطیب بغدادی؛ خلیفین خیاط، تاریخ خلیفین خیاط، رولیه بنی بنی خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ عبدالله بن عبدالرحمان دارمی، سنن الدارمی، چاپ محمد احمد دهمان، دمشق ۱۳۴۹؛ دلائل الامامة، [منسوب به] محمد بن جریر طبری، قم: موسسة الطباعة، ۱۴۱۳؛ احمد بن داود دینوری، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمنعم عامر، قاهره ۱۹۶۰، چاپ انست قم ۱۳۶۸ ش؛

۷۹۰)، ۱۳۸ تن بودند (برای نام شماری از راویان وی در منابع کهن به ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶۳؛ مزنی، ج ۶، ص ۲۲۱؛ ذهبی، ج ۳، ص ۲۴۶).

سخنان امام حسن علیه‌السلام تاکنون در چند مجموعه منتشر شده، که از آن جمله است: الروائع المختارة من خطب الامام الحسن السبط و کتبه و رسائله و کلماته القصار (قاهره ۱۳۹۵)، و مسند الامام المجدبی (تهران ۱۳۷۳ ش).

منابع: علاوه بر قرآن؛ راضی الدیاسین، صلح الحسن علیه‌السلام، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن ابی الثلج، تاریخ الانمة، در مجموعه نفیسة فی تاریخ الانمة، چاپ محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ محمدباقر الفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵/۱۳۸۷-۱۹۶۵، چاپ انست بیروت [بی‌تا]؛ ابن ابی شیبہ، المصنّف فی الاحادیث و الآثار، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن اثیر، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دارالکتب العربی، [بی‌تا]، چاپ انست تهران [بی‌تا]؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن ابی یوسف (علی بن حسین)، الامامة و التبصرة من الحيرة، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن ابی یوسف (محمد بن علی)، الامالی، قم ۱۴۱۷؛ همو، الترحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم ۱۳۸۷؛ همو، علل الشرایع، نجف ۱۳۸۵-۱۳۸۶، چاپ انست قم [بی‌تا]؛ همو، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، کتاب التخصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ همو، معانی الاخبار، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۱ ش؛ ابن زجاج، المتحدب، قم ۱۴۰۶؛ ابن بطریق، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الایزار، قم ۱۴۰۷؛ ابن حمدون، التذکرة الحمدونیة، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۳-۱۹۸۲؛ ابن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن خشاب، تاریخ موالید الانمة و ولایاتهم، در مجموعه نفیسة فی تاریخ الانمة، همان؛ ابن خلکان؛ ابن سعد (قاهره)؛ ابن شہ نمری، کتاب تاریخ المدینة المنورة: اخبار المدینة الشریعة، چاپ فہیم محمد سلوت، [جدہ] ۱۳۹۹/۱۹۷۹، چاپ انست قم ۱۳۶۸ ش؛ ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول صلی‌الله علیهم، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم [بی‌تا]؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، چاپ جواد فیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۶؛ همو، الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف، چاپ علی عاشور، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ همو، کشف المحجّة لشمرة الشہجّة، نجف ۱۳۷۰/۱۹۵۱؛ همو، مہج الدعوات و منهج العبادات، قم له و علی علیہ حسین اعلمی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ ابن طلحة شافعی، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، چاپ ماجدین احمد عطیه، بیروت ۱۴۲۰؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ علی محمد بجوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن عذرته، العقد القرید، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸-۱۴۱۱/۱۹۸۸-۱۹۹۰؛ ابن عربی، ملکی، العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابة بعد وفاة النبی صلی‌الله علیه و سلم، حققه و علی

دعی: حسین بن محمد راغب اصفهانی، محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلاغاء، بیروت [بی.تا.]، چاپ نخست قم ۱۴۱۶؛ محمود بن عمر زمخشری، ربيع الاربر و نصوص الاخبار، چاپ سلیم نعیمی، بغداد [بی.تا.]، چاپ نخست قم ۱۴۱۰؛ محمد تقی شوشتری، رسالة فی تواریخ النبی و الأئمة علیهم السلام، قم ۱۴۲۳؛ محمد بن مکی شهید اول، الدرر السریة فی فقه الامامة، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۴؛ محمد بن حسن صفار قمی، بضائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، چاپ محسن کوجه باغی تبریزی، قم ۱۴۰۴؛ عبدالرزاق بن همام صنعانی، المصنف، چاپ حبیب الرحمن اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، چاپ حمدی عبدالجید سلفی، چاپ نخست بیروت ۱۴۰۴-۱۴۰۷؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ ابراهیم بهادری و محمد هادی، قم ۱۴۲۵؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الرزی باعلام الهادی، قم ۱۴۱۷؛ هو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یرزوی طباطبائی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ احمد بن عبدالله طبری، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، قاهره ۱۲۵۶، چاپ نخست بیروت [بی.تا.]؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ (بیروت)، هو، جامع؛ محمد بن حسن طوسی، الاستبصار، چاپ حسن موسوی خراسانی، نجف ۱۳۷۵-۱۳۷۶/۱۹۵۶-۱۹۵۷، چاپ نخست تهران ۱۳۶۳؛ هو، الامالی، قم ۱۴۱۴؛ هو، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی.تا.]؛ هو، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خراسانی، تهران ۱۳۹۰؛ هو، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ هو، مصباح المتبهج، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ جعفر مرتضی عاملی، الحیاة السیاسیة للامام الحسن علیه السلام فی عهد الرسول صلی الله علیه و آله و الخلفاء الثلاثة بعده، [قم] ۱۳۶۳؛ عزیز الله عطاردی قرطانی، مسند الامام المجتبی ابی محمد الحسن بن علی علیه السلام، [تهران] ۱۳۷۳؛ ش؛ یحیی بن حسن عقیقی، کتاب المعقبین من ولد الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ محمد کاظم، قم ۱۳۸۰؛ ش؛ علیرضا حسین علم الهدی، تنزیه الانبیاء، چاپ فاطمه قاضی شعلو، تهران ۱۳۸۰؛ ش؛ هو، الشافی فی الامامة، چاپ عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغة، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ نخست قم [بی.تا.]؛ علی بن محمد عمری، المسجدی فی انساب الطالبین، چاپ احمد مهدوی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمد بن مسعود عیاشی، کتاب التفسیر، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰-۱۳۸۱، چاپ نخست تهران [بی.تا.]؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۲۰، چاپ عبداللطیف محمود و سلیمان دنیا، [قاهره، بی.تا.]؛ نعمان بن محمد قاضی نعمان، دعائم الاسلام و ذکر المحال و الحرام و القضايا و الاحکام، چاپ آصف بن علی اصغر نسیمی، قاهره ۱۹۶۳-۱۹۶۵، چاپ نخست [قم، بی.تا.]؛ هو، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار، چاپ محمد حسینی جلالی، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲؛ باقر شریف قرشی، حیاة الامام الحسن بن علی، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر التمیمی، چاپ طیب موسوی جزائری، قم ۱۴۰۴؛ کتاب القصاب الرسول و عترته، در مجموعه نعیمی فی تاریخ الائمة، همان؛ کلینی؛ فرات بن ابراهیم کوفی، تفسیر

فترات الکوفی، چاپ محمد کاظم محمودی، تهران ۱۴۱۰/۱۹۹۰، محمد بن یزید مزید، الکامل فی اللغة و الادب و النحو و التصریف، ج ۴، چاپ احمد محمد شاکر، [قاهره] ۱۹۳۷/۱۳۵۶؛ مجلسی، یوسف بن عبدالرحمان یزوی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۱۴۰۰؛ مسعودی، تنبیه؛ هو، مروج (بیروت)؛ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر، [بی.تا.]؛ مصعب بن عبدالله، کتاب نسب قریش، چاپ لوی پروونسال، قاهره ۱۹۵۳؛ محمد بن محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت ۱۴۱۴؛ هو، المعجل و المنصره فی حرب البصرة، قم: مکتبه الداوری، [بی.تا.]؛ هو، الفصول المختارة، چاپ علی میرشریفی، بیروت ۱۴۱۴؛ هو، سائر الشیعة، در مجموعه نفیة فی تاریخ الائمة، همان؛ مطهر بن طاهر مقدس، کتاب البده و التاریخ، چاپ کلان هوار، پاریس ۱۸۹۹-۱۹۱۹، چاپ نخست تهران ۱۹۶۲؛ موسوعة زیارات المعصومین علیهم السلام، تألیف مؤسسه الامام الهادی علیه السلام، قم ۱۳۸۳؛ ش؛ احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشيعة المشتهر بر رجال النجاشی، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷؛ احمد بن علی نسائی، سنن النسائی، بشرح جلال الدین سیوطی، بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی.تا.]؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ نخست قم ۱۴۰۴؛ علی بن ابی بکر هیشمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ یعقوبی، تاریخ؛

Husain M.Jafri, *The origins and early development of Shi'a Islam*, [Qum 1976?]; Wilferd Madelung, *The succession to Muhammad: a study of the early Caliphate*, Cambridge 1997.

/ محمود مهدوی دامغانی راسماعیل باغستانی /

حسن بن علی قمی ← قمی، حسن بن علی

حسن بن علی گلشنی ← سزایی، حسن دده

حسن بن قاسم بن حسن، ابو محمد، داعی و حاکم زیدی طبرستان، معروف به داعی صغیر. وی از نوادگان علی بن عبدالرحمان بن قاسم بن حسن بن زید شجری است که نسبش به امام حسن مجتبی علیه السلام می رسد (به مروزی علوی، ص ۱۴۵؛ ابن عنبه، ص ۶۷). از زمان و چگونگی آمدن خاندان حسن بن قاسم به دیلمان اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها می دانیم که در مدینه سکونت داشتند و ظاهراً پس از تشکیل دولت علویان طبرستان به آمل مهاجرت کردند. او در حدود ۲۶۴ متولد شد (به ناطق زالحق، ص ۶۱ - ۶۲؛ قس د. اسلام، چاپ دوم، تکملة ۵-۶، ذیل ماده: سال ۲۶۲-۲۶۳). از زندگی اش پیش از پیوستن به حن اطروش* اطلاعی در دست نیست.

کردند (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷، ۲۸۱). دادگستری و عدالت داعی، نویدبخش اوضاعی با ثبات و آرام در مناطق تحت تصرف او بود. عدل و دادورزی او تا بدان حد بود که مثل عدل داعی در آن مناطق رواج یافته بود (سه ناطق بالحق، همانجا؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷)، اما حمله ابوالقاسم جعفر به یاری سپاهیان سامانی در ذیحجه ۳۰۶، اوضاع را دگرگون کرد. ابوالحسن احمد نیز به برادرش پیوست. داعی شکست خورد و آن دو طبرستان را گرفتند. داعی ناچار به اصفهید محمد بن شهریار قاروندی پناهنده شد اما او داعی را دستگیر کرد و نزد علی بن وهسودان جستانی، نایب مستنصر (خلیفه عباسی) در ری، فرستاد و او داعی را در قلعه الموت حبس کرد. پس از قتل علی بن وهسودان، داعی آزاد شد و به گیلان رفت و در جمادی الآخره ۳۰۷، به آمل حمله کرد. آنگاه به ساری و از آنجا به استرآباد رفت و احمد و جعفر را شکست داد. جعفر به گیلان گریخت، اما داعی با احمد صلح کرد و او را در حکومت یا خود شریک نمود (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۸۱-۲۸۳). چون در آن زمان، سامانیان از تصرف خراسان ناتوان بودند، داعی فرمانده لشکریان خود، لیلی بن نعمان، را مأمور فتح آن سامان کرد. لیلی پس از تصرف دامغان، در ذیحجه ۳۰۸ وارد نیشابور شد و به نام داعی خطبه خواند، ولی در ربیع الاول ۳۰۹ در طوس از لشکر سامانی شکست خورد و کشته شد. در پی این شکست، برخی سران گیل و دیلم تصمیم به قتل داعی و انتصاب احمد به جای او گرفتند، اما داعی مطلع شد و آنان را در گرگان کشت (همان، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۴-۱۲۵، ۱۲۹-۱۳۰).

در ۳۱۰ سپاهیان سامانی به فرماندهی سیمجور دواتی، گرگان را از داعی و احمد گرفتند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۳۰-۱۳۱). داعی در اواخر همان سال مجدداً گرگان را تصرف کرد و احمد به ولایت آن سامان منصوب گردید. در این زمان، ابوالقاسم جعفر بار دیگر در گیلان سپاهی گرد آورد و آماده حمله به طبرستان شد و احمد هم که از قدرت داعی هراسان شده بود، به آمل حمله کرد، اما شکست خورد و به برادر پیوست. آن دو با حمایت سرداران گیل و دیلم، نظیر ساکان کاکي* و اسفارین شیرویه*، در جمادی الاولی ۳۱۱، با حمله به طبرستان، داعی را مغلوب و آمل را تصرف کردند (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۶). داعی به کوهستان پناه برد. دو ماه بعد در رجب ۳۱۱، ابوالحسن احمد درگذشت و حکومت به جعفر رسید. تلاش داعی برای تصرف آمل در رمضان ۳۱۱ ناکام ماند (همان، ج ۱، ص ۲۸۶). ابوالقاسم جعفر نیز در ذیقعد ۳۱۲ درگذشت و اهالی گیل و دیلم با ابوعلی الناصر، برادرزاده او، بیعت و ماکان کاکي را والی گرگان کردند. ظاهراً داعی از

حسن بن قاسم در قیام حسن اطروش پسر ضد سامانیان در ۳۰۱، به او پیوست و در جنگ بورود (در جمادی الآخره همان سال)، فرماندهی لشکر علویان را برعهده گرفت (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۶۹؛ قس صابی، ص ۲۷؛ سال ۳۰۰). وی پس از غلبه بر سپاه سامانی، بسیاری از آنها را که در قلعه چالوس پناه گرفته بودند و حسن اطروش به آنها امان داده بود، به قتل رساند و قلعه را ویران کرد و از آن زمان آمل در اختیار حسن اطروش قرار گرفت (حمزه اصفهانی، ص ۱۷۵؛ ابن اسفندیار، همانجا). با تصرف ساری، حکومت علویان در طبرستان احیا گردید.

توانایی حسن بن قاسم، که سپهسالار حسن اطروش بود، و تمایل بسیاری از بزرگان سپاه و عالمان زیدی به او سبب شد تا در پی تیره شدن مناسباتش با حسن اطروش، خود دعوی امامت کند و حسن اطروش را به زندان بپا زند (سه ناطق بالحق، ص ۵۷). پس از مدتی، با دخالت لیلی بن نعمان از سرداران وفادار به اطروش که با حسن بن قاسم همراهی نکرده بود، حسن اطروش از بند رها شد و حسن بن قاسم با تنی از خاصان خود به دیلمان گریخت (همان، ص ۵۸) و در آنجا ادعای امامت کرد و به رسم علویان قلنسوه پوشید و لقب داعی برای خود برگزید (صابی، ص ۳۰-۳۱). این حادثه باعث شد تا گروهی از عالمان زیدی و دولتمردان برای جلوگیری از تشقاق در میان زیدیان، به پادرمیانی میان این دو بپردازند. به پیشنهاد این گروه قرار شد حسن بن قاسم بار دیگر به سپهسالاری سپاه اطروش برگزیده شود و بعد از مرگ حسن اطروش جانشین او گردد (همان، ص ۳۱). حسن اطروش نیز با اکراه لقب الداعی إلى الحق را به او اعطا کرد (سه ناطق بالحق، ص ۵۸-۵۹؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵). با بازگشت حسن بن قاسم، اطروش دختر فرزندان ابوالحسن احمد را به عقد او درآورد و او را به امارت گرگان منسوب کرد تا سپاهیان سامانی را دفع نماید و فرزند دیگر خود، ابوالقاسم جعفر، را نیز همراه وی فرستاد. به سبب کارشکنی ابوالقاسم جعفر، حسن بن قاسم محاصره و پس از مدتی مقاومت، در ۳۰۴ مغلوب شد و به آمل عقب نشست و از آنجا به حالت قهر به گیلان رفت (ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۷۵). با درگذشت حسن اطروش در ۲۵ شعبان ۳۰۴، مطابق وصیت او، ابوالحسن احمد و سران دیلمی، داعی را به آمل فراخواندند و در چهارشنبه ۲۴ رمضان همان سال حکومت را به او سپردند (ناطق بالحق، ص ۶۱). ابوالقاسم جعفر که به انتصاب داعی معترض بود، روانه ری شد و به محمد بن علی ضعلوک، والی سامانی ری، پیوست. اما ابوالحسن احمد به داعی وفادار ماند. در ۳۰۶، گرگان به تصرف علویان درآمد و شاعران در تهنیت این فتح اشعاری سرودند. با رسیدن سپاه سامانی به فرماندهی قراتکین، داعی و ابوالحسن احمد ناچار به همیشه عقب‌نشینی

دیگر از علویان مغرب، دانسته و حتی آن را سلسله‌الذهب نامیده‌اند (برای نمونه ← حسین مؤنس، همانجا؛ یفرنی، ص ۲۸۸). به گفته ناصری (ج ۶، ص ۱۲)، حسن بن قاسم در حجاز متولد شده و اصل او از یثیع الثخل، واقع در سواحل بحر احمر، بوده است.

بنابر منابع اولین فرد از خاندان علوی که وارد مغرب شد، حسن بن قاسم بود. لذا او را الحسن الداخل لقب داده‌اند (← حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ زیب، ج ۴، ص ۸۱). درباره سال ورود حسن بن قاسم به مغرب روایات مختلفی نقل شده است. عددهای زمان ورودش را ۶۶۴ ذکر کرده‌اند (← ضعیف، ص ۱۵؛ ناصری، ج ۶، ص ۱۱۴؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۴). به روایتی نیز ورود او در دوران حکومت سلطان یعقوب بن عبدالحق مرینی (۶۵۶-۶۸۵) بوده است (ناصری، همانجا؛ قس یفرنی، ص ۲۸۹؛ مشرفی، ج ۱، ص ۲۰۹، که ورود او را در زمان دولت ابی بکر بن عبدالحق نوشته‌اند). عبدالله بن محمد عیاشی (متوفی ۱۰۹۰) نیز در سفرنامه‌اش (ج ۱، ص ۲۸۳) نوشته است که حسن بن قاسم در سده هفتم وارد مغرب شد. ناصری، مورخ معاصر، نیز (ج ۶، ص ۱۲) ادعای برخی مورخان را مبنی بر ورود حسن بن قاسم به مغرب در سده ششم، نپذیرفته است.

درباره سبب ورود حسن بن قاسم به مغرب روایات گوناگونی ذکر شده است، از جمله اینکه کاروانی از حجاج مغرب، به سرپرستی ابوالبراهیم سجلماسی، پس از بدجا آوردن حج، وارد یثیع الثخل شدند و چون اوضاع اقتصادی در سجلماسه خوب نبود از حسن بن قاسم خواستند تا برای تبرک همراه آنان به مغرب برود (← همان، ج ۶، ص ۱۵-۱۴؛ بورگه، ج ۱، ص ۱۴۶).

به این ترتیب، حسن بن قاسم وارد سجلماسه، پایتخت تافیلالت^۱، شد و محل توجه مردم قرار گرفت و اندکی بعد، با دختر ابوالبراهیم، ازدواج کرد و در مکانی به نام المصلح ساکن شد (ناصری، همانجا؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۴).

دولت قرینیان برای حسن بن قاسم و خاندانش احترام بسیاری قائل بودند. حسن بن قاسم صالح و نیکوکار و به پرهیزکاری مشهور بود (ناصری، همانجا؛ زیب، ج ۴، ص ۸۲).

حضور او در مغرب سبب تحولات اجتماعی و دینی و سیاسی گشت که مغرب را از دیگر مناطق متمایز می‌ساخت و عاملی برای ظهور حرکتی اسلامی - علوی در قالب شرافت قریشی شد که به تشکیل دولت اسلامی بزرگ مغرب انجامید (حسین مؤنس، همانجا؛ غنیمی، ج ۳، جزء ۶، ص ۳۵۲). حسن بن قاسم در علوم گوناگون، به‌ویژه علم بیان، دست داشت (ناصری، همانجا؛ ضعیف، ص ۶).

کوهستان به گیلان رفته و گوشه‌نشینی اختیار کرده بود. مدعیان حکومت نیز در طبرستان به نزاع مشغول بودند. در این گیرودار، ماکان آمل را گرفت و در اوایل ۳۱۴ داعی، به درخواست ماکان، به آمل رفت (← همان، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۹۲). در ۳۱۶، ری و سپس قزوین و ابهر و زنجان و قسم در حیطه تصرف علویان درآمد. در آن هنگام، نصر بن احمد، اسفارین شیرویه را، که به سامانیان پیوسته بود، برای مقابله با آنان به طبرستان فرستاد. ماکان از همراهی با داعی خودداری کرد و داعی را به امید یاری مردم آمل، با سپاهی اندک به مقابله با اسفار فرستاد، اما با فتوی ابوالعباس فقیه، اهالی آمل از داعی حمایت نکردند (مسعودی، ج ۵، ص ۲۱۶؛ صابی، ص ۳۷؛ ابن اسفندیار، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۹، ۲۹۲). سرانجام، داعی در رمضان ۳۱۶ به دست مرداوین^۲ بن زیار در حالی که به نماز ایستاده بود، کشته شد. با مرگ داعی، به نام خلیفه عباسی و امیر سامانی سکه زدند و خطبه خواندند و حکومت علویان به پایان رسید (حمزه اصفهانی، ص ۱۵۳؛ صابی، ص ۳۷-۳۸). ابوالقاسم محمد بن حسن مشهور به ابو عبدالله داعی (متوفی ۳۴۰)، که حاصل ازدواج حسین بن قاسم با دختر فیروز دیلمی بود، بعدها خود امارتی زیلی در طبرستان تشکیل داد (← ناطق بالحق، ص ۷۴-۶۴).

منابع: ابن اثیر؛ ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران [؟ ۱۳۲۰ ش]؛ ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ نزار رضا، بیروت [؟ ۱۹۶۲]؛ حمزقین حسن حمزه اصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء علیهم الصلوٰة والسلام، برلین ۱۳۳۰؛ ابوالبراهیم هلال صلی، کتاب المتعرج من الجزء الاول من الکتاب المعروف بالتاج فی اخبار الدولة الدیلمیة، در اخبار ائمة الزیدیة فی طبرستان و دیلمان و جیلان، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الالماني للابحاث الشریفة، ۱۹۸۷؛ اسماعیل بن حسین مروزی علوی، الفخری فی انساب الطالبیین، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۳۰۹؛ مسعودی، مروج (بیروت)؛ یحیی بن حسین ناطق بالحق، الافادة فی تاریخ الائمة السادة، چاپ محمدکاظم رحمتی، تهران ۱۳۸۷ ش؛

Ep², suppl. fasca. 5-6, Leiden 1982, s.v. "Al-Isusan b. al Kāsim" (by W. Madelung).

/محسن رحمتی/

حسن بن قاسم بن محمد، نیای شرفای علوی مغرب.

نسب او با حدود پانزده واسطه به محمد بن عبدالله نفس زکیه^۳

و از طریق او به حسن مثنی و سپس امام حسن مجتبی

علیه السلام می‌رسد (← ضعیف، ص ۶؛ حسین مؤنس، ج ۲،

جزء ۳، ص ۲۲۳؛ ناصری، ج ۶، ص ۱۱-۱۲). مورخان مغربی

نسب شرفای علوی را خلاص‌تر از نسب سعدیان^۴، شاخه‌ای

و هب نیز از آن پس به خدمت امیرمؤمنان درآمد.

کنیه حسن بن محبوب، ابوعلی (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا) و لقبش سزاد یا ززاد (برقی، ص ۱۱۸، ۱۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۰، همانجا) به معنای زره‌ساز (ابن منظور، ذیل «زرده» و «سرد») است که یادگار پیشه جدّ اعلاش، و هب، است (کشی، همانجا). وقتی به امام رضا علیه‌السلام گفته شد حسن بن محبوب ززاد از جانب آن حضرت نامه‌ای آورده است، حضرت وی را تأیید و توصیه کرد به وی سزاد بگویند، چنانکه خدای تعالی در قرآن (سبأ: ۱۱) زره‌سازی را به سزرد تعبیر کرده است (کشی، ص ۵۸۵). تولد او -بنا بر اینکه به هنگام وفات، ۷۵ یا ۹۵ ساله بوده باشد- (به ادامه مقاله) -سال ۱۲۹ یا ۱۲۹ بوده است. به نظر می‌رسد با توجه به روایات او از کسانی همچون ابوحمزه ثمالی* (به ادامه مقاله)، در نوجوانی به فراگیری حدیث پرداخته است. شاید تشویق پدرش، محبوب، نیز در تعلّم حدیث مؤثر بوده، چنانکه کشی (همانجا) از راویان شیعه شنیده است که محبوب بابت هر حدیثی که پسرش از علی بن رناب می‌نوشت، یک درهم به او جایزه می‌داد. سالها بعد، او و سه راوی بزرگ دیگر ارکان چهارگانه شیعه در فقه و حدیث بودند (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا).

وی در حدیث، از محتمدترین راویان شیعه است و همه رجالیان و محدثان مقدم و متأخر در وثاقتش متفقند (از جمله طوسی، ۱۴۲۰، همانجا؛ ابن داود حلّی، ص ۱۷۷؛ علامه حلّی، ص ۳۷؛ مجلسی، ص ۵۹). نام او در طبقه اصحاب امام کاظم (به برقی، همانجا؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۷)، اصحاب امام رضا (ابن ندیم، ص ۲۷۶؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۲) و اصحاب امام جواد علیهم‌السلام (ابن ندیم، همانجا) آمده است. کشی (ص ۵۵۶) وی را یکی از شش فقیه از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما‌السلام می‌شمارد که به گفته او، طایفه شیعه بر صحت روایات و علم و فقاہتشان و دو گروه شش نفری دیگر اجماع دارند. البته برخی به جای حسن بن محبوب، حسن بن علی بن فضال و فضالتین ابوب آزدي یا عثمان بن عیسی را وی را در این دسته جای داده‌اند (کشی، همانجا؛ نیز به اصحاب اجماع^۵). به نوشته مامقانی (ج ۲۰، ص ۳۶۰) و برخی از فقها، از جمله شهید ثانی و محقق سبزواری، بر آن بوده‌اند که وی همانند محمد بن ابی عمیر جز از روایان فقه، از سال حدیث و حذف واسطه نمی‌کند، و این بالاترین درجه اعتماد به راوی است (نیز به ج ۲۰، ص ۳۶۰؛ پانویس ۲-۱). نام او در طریق قریب به سه هزار حدیث از کتب اربعه شیعه دیده می‌شود (به خوبی، ج ۵، ص ۹۲، ۳۳۲-۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۹، ۲۳۷-۲۸۴). این روایات، به ترتیب فراوانی، درباره اصول عقاید اسلامی و معارف شیعی (توحید، نبوت و انبیاء، امامت، آخرت و...)، اخلاق و آداب

وی دوازده سال در مغرب زندگی کرد و در آغاز سده هشتم درگذشت (ضعیف، همانجا؛ دادی، ص ۱۹). تاریخ وفات وی دقیقاً معلوم نیست و آنچه یقینی در این باره استنباط کرده، بی‌اساس است (به ناصری، ج ۶، ص ۱۶). مردم سجلماسه درباره مدفن وی با یکدیگر نزاع کردند و سرانجام او را وسط شهر سجلماسه، با فاصله یکسانی از محل اقامت قبایل مختلف، به خاک سپردند (همانجا؛ نیز به دادی، همانجا). حسن بن قاسم یک فرزند به نام محمد از خود به جا گذاشت. محمد نیز یک فرزند به نام حسن داشت که سلسله شرفای علوی مغرب از آن دو به وجود آمد (یفرنی، ص ۲۹۲؛ بورگی، ج ۱، ص ۱۲۷).

منابع: سعید بورگی، *دورالوقف فی الحیاة الثقافية بالمغرب فی عهدالدولة العلویة*، [رباط] ۱۹۹۶/۱۴۱۷، حسین مؤنس، *تاریخ المغرب و حضارته*، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ماریه دادی، *ورقة حول شخصية السلطان المولى محمد الأول*، در *ندوة الحركة العلمية فی عصرالدولة العلویة فی اواخر القرن التاسع عشر*، و *جدد جامعة محمد الأول*، كلية الآداب والعلوم الانسانية، [۱۹۹۵]؛ نجیب زبیب، *الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس*، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵، محمد بن عبدالسلام ضعیف، *تاریخ الضعیف: تاریخ الدولة السعیدة*، چاپ احمد حمادی، [رباط ۱۴۰۶/۱۹۸۶]؛ عبدالله بن محمد عیاش، *لرحلة المعیاشة: ۱۵۵۱-۱۵۵۳ م*، چاپ سعید فاضلی و سلیمان فرشی، ابوظبی ۲۰۰۶؛ عبدالفتاح ملحد ضعیفی، *موسوعة تاریخ المغرب العربی*، قاهره ۱۹۹۴/۱۴۱۲، محمد بن محمد مشرنی، *للحلیل البهیة فی ملوک الدولة العلویة*، و *عهد بعض مفاخرها غیر المتناهية*، چاپ ادريس بوهليله، رباط ۲۰۰۵؛ احمد بن خالد ناصری، *كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى*، چاپ احمد بن جعفر ناصری، دارالبیضاء ۲۰۰۱-۲۰۰۵؛ محمد صغیر بن محمد یفرنی، *نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، چاپ موداس، پاریس ۱۸۸۸، چاپ الت رباط [بی‌تا].

/ لیلا خان احمدی /

حسن بن محبوب، راوی و فقیه برجسته امامی و از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام. لقب وی سزاد / ززاد است. خاندان وی چندین نسل مقیم کوفه و دارای پیوند ولاء (وابستگی حمایتی) با قبیله بجلیله* کوفه بودند و به همین سبب او را کوفی بجلی (آقابزرگ طهرانی، ج ۲۱، ص ۶۹) یا مولای بجلیله (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۲؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۲۲) نیز خوانده‌اند. کشی (ص ۵۸۴) از نوّه او، جعفر بن محمد بن حسن، نقل کرده که جدّ سوم حسن، و هب، که اهل بسند و برده رسمی جریر بن عبدالله بجلی* بود، از امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه‌السلام درخواست کرد وی را از جریر بخرد. جریر که می‌دید با فروش و هب او را کاملاً از دست می‌دهد، آزادش کرد تا به این ترتیب میان خود و قبیله‌اش سجلیله با و هب و دودمانش، وابستگی (ولای عتق) برقرار شود.

زندگی (مکارم اخلاق، آداب معاشرت و مسکن و غذا خوردن و...)، احکام عبادات (نماز، حج، روزه و...)، احکام معاملات (بیع، رهن، عتق و...) و موضوعات متنوع دیگرند (سے اردبیلی، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۱). مقایسه این موضوعات با عناوین کتابهای او نشان می‌دهد که همه یا دست کم بیشتر این احادیث، از کتابهای او نقل شده‌اند (سے ادامه مقاله). طبق بررسی خوئی (ج ۵، ص ۹۲-۹۳، ج ۲۳، ص ۲۱-۲۲، ج ۲۳۷) و علاوه بر چند حدیث که بی‌واسطه از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام روایت کرده، از ۱۸۸ راوی حدیث شنیده است که شصت تن از آنان از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰، همانجا). بیشترین روایات او، از علی بن رثاب، ابویوب ابراهیم بن زیاد خزّاز و عبدالله بن سنان (هر سه از اصحاب امام صادق علیه السلام) و هشام بن سالم و علاء بن رزین (از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام) بوده است (سے خوئی، ج ۵، ص ۳۳۳-۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۳۷-۲۸۴). وی همچنین از هشت تن از اصحاب اجماع روایت کرده است (سے همان، ج ۵، ص ۹۴-۹۲، ج ۲۳، ص ۲۱-۲۲). شبهه معاصر نبودن حسن بن محبوب با یکی از مشایخ حدیثی او، سبب شده است روایات او از آن شخص محل تأمل قرار گیرد. کثی (ص ۵۸۵) از نصرین صباح نقل کرده است که اصحاب ما به روایت ابن محبوب از ابن ابی حمزه، بدین بودند (نیز سے ابن داوود حلی، ص ۳۰۶) که ظاهراً منظورش علی بن ابی حمزه بطنانی^۱ است (سے قهپانی، ج ۲، ص ۱۴۴؛ قس سازندرانی حائری، ج ۲، ص ۴۴۹، که روایت حسن از ابن ابی حمزه بطنانی را، که ولقی و معاند امام رضا بوده، مردود شمرده است). محققان رجالی معاصر در نقل کثی احتمال اشتباه داده و با توجه به برخی شواهد، آن شخص را ابوحمزه ثمالی دانسته‌اند (سے خوئی، ج ۵، ص ۹۱؛ شوشتری، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۰). نجاشی (ص ۸۲) نیز سے کثی، ص ۵۱۲ درباره احمد بن محمد بن عیسی اشعری نوشته است که او از ابن محبوب روایت نمی‌کرد، چون اصحاب ما به ابن محبوب درباره روایت او از ابوحمزه ثمالی بدگمان بودند، اما بعداً توبه کرد و از حرفش برگشت. هر چند شوشتری (ج ۳، ص ۳۵۰) بر آن است که ممکن است تصحیفی در سن حسن بن محبوب رخ داده باشد (سے ادامه مقاله) که در این صورت ابن محبوب از اتهام فوق مبرا است. در این میان، مدرسی طباطبائی^۱ (ج ۱، ص ۲۷۷) احتمال داده است که او کتابهای ابوحمزه را با واسطه یا به روش وجاده نقل کرده باشد (نیز سے طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵، پانویس ۱). مشابه همین اشکال درباره روایات ابن محبوب از رجال هم طبقه ابوحمزه ثمالی

(سے ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۳۹۷: از محمد بن اسحاق مدنی، متوفی ۱۵۱) و روایت بی‌واسطه او از امام صادق علیه السلام (سے الاختصاص، ص ۲۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۱۰، ص ۱۷۰) نیز صادق است (سے خوئی، همانجا). هر چند خوئی (همانجا) در مورد اخیر معتقد است که این روایات با واسطه ابوولّاد (سے کلینی، ج ۷، ص ۳۶۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۳۹) نقل شده است.

تعداد کسانی که از حسن بن محبوب روایت کرده‌اند فراوان است (سے خسویی، ج ۵، ص ۹۴، ج ۲۳، ص ۲۱). بیشترین احادیث او را، به ترتیب، این اشخاص روایت کرده‌اند: احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، سهل بن زیاد آدمی، ابراهیم بن هاشم قمی، عبدالمظلم حسنی، احمد بن محمد بن خالد برقی و فضل بن شاذان نیشابوری (سے همانجا). در میان روایات او، توجه فراوان به فقه و نقل روایات راجع به امامت، به ویژه امامت امام رضا علیه السلام (سے طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۵، ۶۸)، جالب توجه است. همچنین توجه به معیارهای نقد حدیث و مستندات روایی احکام (سے حرعاملی، ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۷-۱۰۸) و پیش‌گامی او در پرداختن به رجال حدیث با تألیف المشیخة (فضلی، ۱۴۱۴، ص ۳۱)، در خور دقت است. عمده روایات او سکه در موضوعات فقهی (به ویژه مباحث حدود، دیات و قصاص، نکاح و طلاق، نماز و حج) و رفع تعارض میان مستندات حدیثی احکام است. از احاطه او به دانش و مسائل فقه حکایت دارد. فقیه نامدار شیعه، محقق حلی، آنجا که در فقه استدلالی و مقارن، از میان اقوال فقهای امامیه به سخن چند تن بسنده کرده، نام پنج فقیه و پیشتر از همه نام حسن بن محبوب را برده و آنان را مشهور به فضل و معروف به تقدم در [نقد] اخبار و صحت انتخاب و وجود حکم و نظر معرفی کرده است (سے ج ۱، ص ۳۳).

حسن بن محبوب را از مؤلفان بزرگ مصنفات روایی شمرده‌اند (بحرالعلوم، ج ۲، ص ۸۶). شیخ طوسی در فهرست (ص ۱۲۲-۱۲۳)، وی را دارای کتابهای بسیار دانسته و از این کتابهای او نام برده است: المشیخة، الحدود، الدیات، الفرائض (قس ابن ندیم، ص ۲۷۶، که الفرائض و الحدود و الدیات را نام یک کتاب دانسته است)، النکاح، الطلاق، النوادر، العتق، و المراج (قس ابن شهر آشوب، ص ۲۸: المراج یا المزاج). ابن ندیم (همانجا) برخی از این آثار را نام برده و التفسیر را نیز بدانها افزوده و ابن شهر آشوب (همانجا)، علاوه بر اینها، از معرفة رواتل اخبار یاد کرده است. شگفت اینکه فهرست نویس و رجالی متبحر، نجاشی، با آنکه نام حسن بن محبوب را چندین بار

این محبوب روایت کرده است (برای نمونه سه نجاشی؛ طوسی، ۱۴۲۰، همانجاها؛ قس نجاشی، ص ۲۰، ۱۲۷، ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۲، ۴۰، ۱۲۸).

حسن بن محبوب در اواخر سال ۲۲۴، در ۷۵ سالگی، و به احتمال بیشتر در ۹۵ سالگی، وفات یافت؛ زیرا گرچه کثی (ص ۵۸۴) عمر او را به هنگام وفات «خمس و سبعین» دانسته است، اما به دلیل روایات وی از درگذشتگان پیش از سال ۱۴۹، احتمال بسیار دارد که تصحیفی رخ داده و عبارت صحیح، «خمس و تسعین» باشد (شوشتری، ج ۳، ص ۳۵۰). کسانی که وی را در میان سالی دیده‌اند، او را بسیار خونگرم، با قدی متوسط و صورتی سبزه که فقط بر چانه‌اش ریش داشت و از پای راست می‌لنگید، وصف کرده‌اند (برای نمونه سه کثی، همانجا). از نسل او، دو پسر به نامهای محمد و هارون سه هر دو از اصحاب امام جواد علیه‌السلام (نجاشی، ص ۴۳۸-۴۳۹؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۴۰۸) سه و از نواده او جعفر بن محمد (کثی، همانجا) در میان روایان حدیث یاد شده است.

منابع: آلبزرگ طهرانی؛ ابن‌ادریس حلی، کتاب الررائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰-۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، کتاب الخصال، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲؛ صمو، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ ابن‌فلوود حلی، کتاب الرجال، چاپ محمدصادق آل بحر العلوم، نجف ۱۳۹۲/۱۳۷۲، چاپ افت قم [بی‌تا]؛ ابن شهر آشوب، کتاب معالم العلماء، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۵۳؛ ابن‌منظور؛ ابن‌نهم (تهران)؛ الاختصاص، [منسوب به] محمد بن محمد مفید، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی‌تا]؛ محمد بن علی اردبیلی، جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، بیروت ۱۴۰۳/۱۳۸۳؛ محمد مهدی بن مرتضی بحر العلوم، رجال السید بحر العلوم، المعروف بالفوائد الرجالية، چاپ محمدصادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران ۱۳۶۳؛ ابن‌محمد بن محمد برقی، رجال البرقی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، [تهران] ۱۴۱۹؛ محمد بن حسن حرعاملی، اصل الأصل، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ افت قم ۱۳۶۲؛ صمو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲؛ خویی؛ شوشتری؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام النوری باعلام الهدی، قم ۱۴۱۷؛ محمد بن حسن طوسی، الاستبصار، چاپ حسن موسوی خرسان، نجف ۱۳۷۵-۱۳۷۶/۱۹۵۶-۱۹۵۷، چاپ افت تهران ۱۳۶۳؛ صمو، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۳۸۱؛ صمو، رجال الطوسی، نجف ۱۳۸۰/۱۳۶۱، چاپ افت قم [بی‌تا]؛ صمو، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، چاپ عبدالعزیز طباطبائی، قم ۱۴۲۰؛ صمو، کتاب الغیة، چاپ عبدالله طهرانی و علی‌احمد ناصح، قم ۱۴۱۱؛ حسن بن یوسف علامه حلی، رجال العلامة الحلی، چاپ محمدصادق بحر العلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۳۶۱، چاپ افت قم ۱۴۰۲؛ عبدالهادی صلی، اصول علم الرجال، بیروت ۱۴۱۴/۱۳۹۴؛ صمو، دروس فقه فقه الامامیه، بیروت ۱۴۱۵/۱۳۹۵؛ سمیدین حب الله قطب‌رئونی، الخرائج و

در ذیل نام مصنفان دیگر آورده و حتی برخی از آثار او را در آنجاها نام برده (سه ص ۸۰، ۱۵۸)، نام وی را مستقلاً نیاورده است. شوشتری (ج ۳، ص ۳۴۹)، با توجه به قرائن، احتمال داده است که نجاشی نام وی را آورده، اما از نسخه موجود افتاده است. معروف‌ترین کتاب ابن‌محبوب، المشیخة است که در زمان حضور امامان در اصول شیعه، مشهورتر از کتاب مژنی (متوفی ۲۴۶، مؤلف المختصر و از نامورترین فقیهان شافعی) و امثال آن دانسته شده است (سه طبرسی، ج ۲، ص ۲۵۸). این کتاب، که شرح مشایخ حدیثی و روایات آنان بوده است، از قدیم‌ترین آثار در علم فقه و رجال در میان شیعه محبوب می‌شود (فضلی، ۱۴۱۴، همانجا). المشیخة را داود بن کوره قمی، از مشایخ حدیثی کلینی، طبق موضوعات فقهی (نجاشی، ص ۱۵۸) تبویب کرده و احمد بن حسین بن عبدالملک، از روایان معتمد، آن را براساس نام روایان، تنظیم نموده است (نجاشی، ص ۱۸۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۸). همچنین شهید ثانی متعجبی از آن را در قالب حدود هزار حدیث فراهم آورده (آقابزرگ طهرانی، ج ۲۱، ص ۶۹) که گویای گستردگی و اهمیت کتاب است.

هیچ یک از کتابهای حسن بن محبوب در دست نیستند. با توجه به طریق شیخ طوسی (۱۴۲۰، ص ۱۲۲-۱۲۳) به کتاب المشیخة و نیز نقل او از آن در کتابهای حدیثی خویش (برای نمونه سه ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۲۱، ج ۲، ص ۱۶۰؛ صمو، ۱۳۶۳؛ ج ۱، ص ۱۰۶، ج ۳، ص ۶)، احتمالاً کتاب مذکور تا قرن پنجم موجود بوده و از طریق او به قطب راوندی (ج ۱، ص ۱۷) رسیده است. ابن‌ادریس حلی در کتاب السرائر، بخش مستطرفات (ج ۳، ص ۵۸۹-۶۰۰)، گزیده‌ای از المشیخة را آورده است. منتخب شهید ثانی از آن (سه حرعاملی، ۱۳۶۲؛ ص ۱، قسم ۱، ص ۸۷)، شامدی بر وجود این کتاب تا قرن دهم است. به هر حال، اگر محتوای کتابهای او را مرور کنیم بدانیم سه اغلب در کتابهای چهارگانه حدیثی شیعه و جز آن آمده‌اند سه می‌توان آثار از دست رفته را تا حدی بازسازی کرد. بررسی تفاوت معنادار حجم روایات او در کتابهای حدیثی با موضوعاتی که متحد با عناوین کتابهای اوست، به‌ویژه حدود و نکاح و طلاق، این امر را موجه می‌سازد (سه اردبیلی، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۴).

حسن بن محبوب، علاوه بر تألیف، نقش عمده‌ای در انتقال آثار حدیثی گذشتگان خویش نیز داشته است، چنان‌که شیخ طوسی در لهرست (برای نمونه سه ص ۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۴-۱۶۵) و نجاشی (برای نمونه سه ص ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۶۰، ۳۵۷، ۲۴۵) نام او را در طریق روایت بیش از چهل اصل و کتاب ذکر کرده‌اند. بیشتر موارد مذکور برگرفته از فهرست ابن‌بطه قمی* است و او نیز غالباً به واسطه احمد بن محمد بن عیسی اشعری از

الجرانج، قم ۱۴۰۹؛ علی‌الله قیانی، مجمع الرجال، چاپ ضیاءالدین علامه اصفهانی، اصفهان ۱۳۸۴-۱۳۸۷، چاپ نخست قم [بی‌تا]؛ محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، [تلفیض] محمد بن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ کلینی؛ ابوالقاسم کرجی، تاریخ فقه و فقهها، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمد بن اسماعیل سازنداری حائری، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم ۱۴۱۶؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ محیی‌الدین مامقانی، قم ۱۴۲۲؛ محمدباقر بن محمد تقی مجتبی، الوجیزة فی الرجال، چاپ محمدکاظم رحمان ستیش، تهران ۱۳۷۸ ش؛ جعفر بن حسن محقق حلّی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، قم ۱۳۶۴ ش؛ احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهرة رجال النجاشی، چاپ موسی شیرازی نجاشی، قم ۱۴۰۷

Hossein Modarressi Tabataba'i, *Tradition and survival: a bibliographical survey of early Shi'ite literature*, vol. 1, Oxford 2003.

/ مجتبی الهی خراسانی /

حسن بن محمد بن باصه ← ابن باصه

حسن بن محمد بن حنفیه، از محدثان قرن اول، فرزند محمد بن حنفیه و نواده حضرت علی بن ابی طالب علیه‌السلام. عمده شهرت او به سبب رساله وی درباره ارجاء است. او ملقب به مدّنی، کنیه اش ابامحمد و مادرش جُمان / جمال، از نوادگان عبدمناف بود (← ابن سعد، ج ۵، ص ۳۲۸؛ خلیف بن خیاط، ص ۴۱۷؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۹۴؛ سخاوی، ج ۱، ص ۲۸۶). از تاریخ تولد و زادگاه او اطلاعی در دست نیست. حسن بن محمد از تابعین و مورد اطمینان و مراجعه مردم بود (فسوی، ج ۱، ص ۲۹۹؛ ابواسحاق شیرازی، ص ۶۳؛ ابن کثیر، ج ۹، ص ۱۴۰، ۱۸۵). شیخ طوسی طبق مسلک خود (← شوشتری، ج ۱، ص ۲۹) در رجال (ص ۱۱۱) و به نقل از او، شوشتری، ج ۳، ص ۲۶۰ حسن بن محمد را از اصحاب امام سجاد علیه‌السلام شمرده و اهل سنت نیز از وی روایت نقل کرده‌اند (برای نمونه ← بخاری، ج ۱، ص ۶۹، ج ۴، ص ۱۹؛ مسلم بن حجاج، ج ۴، ص ۱۳۰). او از پدرش و نیز از ابن عباس، جابر بن عبدالله انصاری و عایشه و کسانی چون عمرو بن دینار، ابان بن صالح و قیس بن مسلم نیز از وی روایت نقل کرده‌اند (← نوری، قسم ۱، جزء ۱، ص ۱۶۰؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۹۴؛ سخاوی، ج ۱، ص ۲۸۶). در صحیح بخاری (ج ۱، ص ۶۹، ج ۴، ص ۱۹، ج ۶، ص ۱۲۹) و مسلم (همانجا) از او،

به عنوان فردی موثق، روایت نقل شده است. هر چند وی از متکلمان مرجئه دانسته شده و گفته شده است نخستین فردی بود که از ارجاء سخن گفت (شهرستانی، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹)، اما وی، برخلاف متکلمان مرجئه، ارجاء را نه در خصوص ایمان، بلکه درباره جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح کرده است (ابن کثیر، سخاوی، همانجا). او با نگارش رساله‌الارجاء که ظاهراً تألیف آن بین سالهای ۷۳ تا ۷۵، پس از شکست قیام ابن‌زبیر (سال ۷۳) و حدود هشت سال پس از شکست قیام مختار (سال ۶۷) بوده است، از کیسانیه فاصله گرفت (← قاضی، ص ۱۴، ۱۲۷؛ برای دلیل دیگر جدایی وی از کیسانیه ← حسن بن محمد حنفیه، تعلیقات فان‌اس، ص ۴۰) از این‌رو به‌رغم آنکه به گزارش بسیاری از تاریخ‌نگاران (← ابن سعد، همانجا؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۱۰۰-۸۱ هـ، ص ۳۳۱؛ ابن کثیر؛ ابن حجر عسقلانی، همانجا) وی از برادرش، ابوهاشم، عالم‌تر بوده است رهبری کیسانیه پس از محمد بن حنفیه، به ابوهاشم منتقل شد. او در آغاز رساله‌الارجاء (ص ۲۵، ۲۰)، پس از سفارش به تقوا و پیروی از قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در مسئله خلافت ولایت ابوبکر و عمر را پذیرفته، ولی پس از آن دو، امور را به خدا واگذار کرده است. به گفته ابن کثیر (ج ۹، ص ۱۴۰) برخی گفته‌اند وی درباره حضرت علی علیه‌السلام و افرادی چون عثمان، طلحه و زبیر نظر قطعی نداشته است، زیرا به نظر او نمی‌توان بر درستی کار آنان یقین داشت و دریافت کدام‌یک مستوجب ثواب یا عقاب‌اند، از این‌رو نتیجه به خدا واگذار می‌شود. پدرش، محمد بن حنفیه، با رأی وی درباره حضرت علی مخالفت کرد (همانجا). گفته‌اند که وی بعدها از نگارش این رساله پشیمان شد (← ابن سعد، همانجا؛ ذهبی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ابن کثیر، همانجا). بخشی از این رساله را ذهبی در تاریخ‌الاسلام (حوادث و وفیات ۱۰۰-۸۱ هـ، ص ۳۳۳-۳۳۴) و ابن حجر عسقلانی در کتاب تهذیب‌التهذیب (ج ۲، ص ۲۹۵) آورده‌اند و ابن حجر عسقلانی (همانجا) گفته که ابن ابی عمر عدنی آن را در انتهای کتاب‌الایمان آورده است. متن کامل رساله‌الارجاء را فان‌اس^۱ در عربیکا^۲ (ج ۲۱، ۱۹۷۴، ص ۵۲-۲۰) همراه با تعلیقاتی، و جعفریان نیز در کتاب مقالات تاریخی (دفتر ۱۰، ۱۳۸۰ ش، ص ۳۴-۳۱) به چاپ رسانده‌اند. سال وفات حسن بن محمد، به اختلاف، ۹۵ (← ذهبی، ۱۹۸۴، همانجا) و ۹۹ (ابن سعد، همانجا) ذکر شده است.

منابع: ابن حجر عسقلانی، کتاب تهذیب‌التهذیب، چاپ هدی جمیل عطار، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن سعد (سروت)؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة.

کتاب خود از پدرش نامی نبرده و خود را نبیره امیرسلطان روملو (متوفی ۹۴۶)، از امیران معروف شاه اسماعیل اول و والی قزوین و ساوجبلاغ، معرفی کرده است (به همان، ج ۳، ص ۱۲۵۱، ۱۲۷۱-۱۲۷۲). حسن بیگ، به گفته خودش (ج ۳، ص ۱۲۷۱-۱۲۷۲)، پس از درگذشت نیایش نتوانست جای او را بگیرد، چرا که می‌بایست «محت قورچیگری» را متحمل می‌شد. این ادعا چندان راست نمی‌نماید، زیرا سن اندک او در آن زمان، برای احراز چنین منصبی مناسب نبود (سدن^۱، ص ۳۰۸). وی ظاهراً از نوجوانی در بیشتر لشکرکشی‌های شاه طهماسب اول شرکت داشت، از جمله در لشکرکشی او به دزفول، گرجستان (در ۹۵۳) و نیز نبرد با کردهای اردلان (در ۹۵۷) که به آذربایجان حمله کرده بودند (به حسن بیگ روملو، ج ۳، ص ۱۲۸۰، ۱۳۰۱، ۱۳۳۶). از حسن بیگ روملو لا ۹۵۷ تا ۹۸۴ (زمان درگذشت شاه طهماسب) اطلاعی در دست نیست. از روایت او درباره رویدادهای پس از درگذشت شاه طهماسب، چنین برمی‌آید که در نزاعهای پس از جانشینی میان پسران شاه طهماسب، اسماعیل میرزا و حیدرمیرزا^۲، همراه سایر روملوه‌ها جانب اسماعیل میرزا را گرفته و به مخالفت جدی با حیدرمیرزا پرداخته است. وی نه تنها دستخط شاه طهماسب را مبنی بر جانشینی حیدرمیرزا سندی جعلی دانسته، بلکه به نكوهش حیدرمیرزا و حتی بدگویی از او پرداخته و او را مرزور خوانده است. حسن بیگ در مقابله روملوه‌ها با استاجلو^۳‌ها برای روی کار آوردن اسماعیل میرزا، به سبب منصب نظامی‌اش، شرکت فعال داشت. باتوجه به اینکه او از نزدیکان حبشیلی خلع‌ای روملو (سرکرده مخالفان حیدرمیرزا) بود، همچنین از روایت وی درباره حوادث منجر به قتل حیدرمیرزا، می‌توان نتیجه گرفت که به احتمال بسیار، در این ماجراها و حتی در کشتن حیدرمیرزا نقش مؤثری داشته است (همان، ج ۳، ص ۱۳۳۶-۱۳۳۷، ۱۴۹۹، ۱۵۰۲-۱۵۰۷، ج ۱، مقدمه نوائی، ص ۵۸-۵۹؛ د. ایرانیکا، ذیل ماده). پس از مرگ اسماعیل میرزا در ۹۸۵، محمد خدابنده^۴ جانشین او شد و حسن بیگ روملو به خدمت او درآمد. حسن بیگ از ملازمان پادشاه جدید بود که به همراه اردوی شاهی از شیراز به قزوین، پایتخت صفویان، رفت (حسن بیگ روملو، ج ۳، ص ۱۵۴۵، ۱۵۵۰). از این زمان به بعد، از سرنوشت حسن بیگ اطلاعی در دست نیست. تاریخ وفاتش نیز مشخص نمی‌باشد.

منابع: اسکندر منشی؛ حسن بیگ روملو، *احسن التواریخ*، چاپ عبدالحمید نوائی، تهران ۱۳۸۴ ش؛

بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ ابواسحاق شیرازی، *طبقات الفقهاء*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، [چاپ محمد ذهی افندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ حسن بن محمد حنفیه، [رسالة الارجاء]؛

Das Kitāb al-irgāʾ, ed. Josef Van Ess, in *Arabica*, vol.21 (1974);

خلیفه بن خیاط، کتاب الطبقات، روایة موسی بن زکریا نستری، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ محمدبن احمد ذهی، تاریخ الاسلام و ولایات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام قندمری، حوادث و ولایات ۸۱-۱۰۰ هـ، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ همو، المعبر فی خبر من خیر، ج ۱، چاپ صلاح الدین منجد، کویت ۱۹۸۴؛ محمدبن عبدالرحمان سخاوی، التحفة اللطیفة فی تاریخ المدینة الشریفة، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ شوشتری؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، چاپ احمد ذهی محمد، قاهره ۱۳۶۷-۱۳۶۸/۱۹۴۸-۱۹۴۹، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ محمدبن حسن طوسی، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ یعقوب بن سفیان نسوی، المعرفة و التاریخ، چاپ خلیل منصور، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ رداد قاضی، الکیمیائة فی التاریخ و الادب، بیروت ۱۹۷۴؛ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ یحیی بن شرف نووی، تهذیب الاسماء و اللغات، مصر: ادارة الطباعة المنبرية، [بی‌تا]، چاپ الفست تهران [بی‌تا].

/ خدیجه کثیری پیدمندی /

حسن بن موسی نوبختی ← نوبختی، حسن بن موسی

حسن بن نوح بهروچی ← بهروچی

حسن بیگ روملو، مورخ و قورچی زمان شاه طهماسب

اول صفوی و مؤلف احسن التواریخ^۱. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست، جز آنچه خود در جای‌جای کتابش آورده، از جمله آنکه شرح تجرید را نزد ابوالحسن باوردی و شرح شمسیه را نزد جمال‌الدین محمود شیرازی خوانده بوده است (حسن بیگ روملو، ج ۲، ص ۱۰۷۹، ج ۳، ص ۱۴۱۴). اسکندرمنشی (ج ۱، ص ۴۶، ۵۴) از او به عنوان حسن بیگ مورخ و حسن سلطان روملو یاد کرده است. وی در ۹۳۷ در قم زاده شد (حسن بیگ روملو، ج ۲، ص ۱۲۰۳). ظاهراً در کودکی پدرش را از دست داده است، زیرا هنگامی که در قزوین به حضور بهرام میرزا، برادر شاه طهماسب، رسید، حدود شش سال داشت و مادرش همراه او بود. شاید به همین سبب، وی در

Elr. s.v. "Hasan Beg Rumlu" (by Sh. Quinon); C.N. Seddon, "Hasan-i-Rumlu's Ahsanu't-tawârikh", JRAS (1927).

/محبوبه هر سچیان /

حسن بیگزاده، احمد (پاشا)، دولتمرد و مورخ
 عثمانی قرن دهم و یازدهم. پدرش، کوچک-حسن بیگز، در دورهٔ صدارت خادام مسیح پاشا (ذیحجه ۹۹۳ - ربیع الآخر ۹۹۴) رئیس‌الکتاب^۱ و وزیر خارجه بود (دانشمند^۱، ج ۳، ص ۱۱۱۲. د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ساده). دربارهٔ تاریخ تولد و زادگاه حسن بیگزاده اطلاعی در دست نیست. وی ظاهراً پس از فراغت از تحصیل، به سبب عیالواری و کمی درآمد، صنف علمیه را ترک گفت و در واپسین سالهای قرن دهم، مانند پدرش وارد صنف قلمیه (سه پاکلین^۲، ذیل "Kalemîyye") شد و دوران خدمت دولتی‌اش به احتمال بسیار تا اواخر عمرش ادامه یافت (سه بابینگر^۳، ص ۱۹۲؛ داد-ترک، ذیل ساده). وی در بیشتر مناصب سلسله مراتب صنف قلمیه، از کاتبی گرفته تا تذکره‌چی، باش‌تذکره‌چی و مراتب بالای آن چون دفتر داری خدمت کرد. در بسیاری از لشکرکشیها در شبه‌جزیرهٔ بالکان و مجارستان و نیز در لشکرکشی سلطان مراد چهارم در ۱۰۴۴ به ایروان (دربارهٔ این لشکرکشی - صولاقزاده محمد همدی، ص ۷۵۳-۷۶۲) شرکت داشت و مدتی هم بیگلربیگی کفه (در کریمه) و قره‌مان (در آناتولی) بود (سه نعیمه، ج ۱، ص ۲۱۴، ج ۲، ص ۷۱؛ ثریا، ج ۴، ص ۷۹۵؛ هامر-پورگشتال^۴، ج ۴، ص ۲۸۷، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۶۶؛ د. اسلام، همانجا). عنوان پاشا^۵ هم بی‌گمان به مناسبت داشتن چنان مناصب عالی‌ای به او داده شده است. وی در ۱۰۴۶ درگذشت (حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۸۵؛ اوزون چارشیلی^۵، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۹۹؛ قس بروسلی، ج ۳، ص ۴۶، که وفات وی را ۱۰۳۵ نوشته است).

حسن بیگزاده مؤلف چند اثر است که از آن میان تواریخ آل عثمان (سه بانارلی^۶، ج ۲، ص ۶۹۶؛ د. ترک، ذیل ماده) یا تاریخ آل عثمان (سه حاجی‌خلیفه، همانجا؛ بابینگر، ص ۱۹۲) اهمیت بیشتری دارد و مایهٔ اصلی شهرت وی شده است. این اثر - که به نام مؤلفش، به تاریخ حسن بیگزاده معروف شده - مشتمل است بر دو جلد. جلد اول آن خلاصه‌ای از تاج‌التواریخ خواجه سعدالدین افندی^۷ است (بروسلی؛ بابینگر، همانجا) و دو سوم کتاب را دربرمی‌گیرد. جلد دوم، ذیل تاج‌التواریخ است و ارزش بسیاری دارد (بروسلی؛ د. اسلام، همانجا) و

خود به دو بخش تقسیم می‌شود. مؤلف، بخش اول آن، یعنی دورهٔ سلطنت سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴)، سلیم دوم (۹۷۴-۹۸۲) و مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳)، را با استفاده از منابع و اسناد تاریخی و شنیده‌های خود، به‌ویژه از پدرش، تألیف کرده است، لیکن بخش آخر آن را که دربردارندهٔ حوادث سالهای ۱۰۰۳ تا ۱۰۴۹ یعنی دورهٔ سلطنت محمد سوم، احمد اول، مصطفی اول، عثمان دوم و مراد چهارم است، براساس مشاهدات و اطلاعات شخصی خود نوشته است (د. ترک، همانجا). این بخش، به سبب مقامات و مأموریت‌های مصنف در طی ۳۵ سال خدمات دولتی، شامل اطلاعات دست اول است (اوزون چارشیلی، همانجا). وی حوادث تاریخی ادوار موردبحث را به ترتیب تاریخ وقوع آنها تدوین کرده و گاهی علل و نتایج آنها را نیز توضیح داده است. ضمناً کارهای خبر هر پادشاه و شرح حال شاهزادگان، وزراء، علما و مشایخ زمان هر کدام از آنها را هم به اختصار نوشته است. تألیف تاریخ حسن بیگزاده پیش از محرم ۱۰۳۸ شروع شد و حدود یک سال بعد پایان یافت. بعد از آن هم بارها تجدید تألیف شد که ششمین (آخرین) آنها در فاصلهٔ ربیع الاول و رجب ۱۰۴۵ صورت گرفت (د. ترک، همانجا). مورخان بعدی، همچون پخوی^۸، حاجی‌خلیفه^۹، نعیمه^{۱۰} و صولاقزاده^{۱۱}، از بخش آخر این کتاب به مثابه منبعی دست اول استفاده کرده‌اند (بانارلی، ج ۲، ص ۶۹۶-۶۹۷؛ بابینگر؛ د. اسلام، همانجا). به نظر طوغان^{۱۲} (ص ۲۰۹)، صولاقزاده محمد همدی مطالب مربوط به پس از دورهٔ سلیمان قانونی را از تاریخ حسن بیگزاده گرفته و گاهی حتی حوادث را از زبان حسن بیگزاده، البته بدون ذکر نام، چنان کلمه به کلمه نقل کرده که گویی آنها را به چشم خود دیده است (برای نمونه - صولاقزاده، ص ۶۱۰، ۶۲۵، ۶۵۶؛ نیز - د. اسلام، همانجا). نعیمه نیز گاه عیناً چنان کرده است (برای نمونه - ج ۱، ص ۳۰۹؛ نیز - د. اسلام، همانجا). نسخه‌های متعددی از تاریخ یا تواریخ آل عثمان باقی است (سه - د. اسلام، همانجا). این کتاب با عنوان حسن بی‌زاده تاریخی^{۱۳}، در سه مجلد (۱۱۸۸ صفحه)، به کوشش شوقی نزیلی آیکوت، در ۱۳۸۳ ش / ۲۰۰۴ در آنکارا به چاپ رسید.

اصول‌الحکم فی نظام‌العالم، اثر دیگری از حسن بیگزاده است، که مجموعه‌ای از پندها و قواعد راجع به حکومت و سیاست است. این اثر تلخیص و اقتباسی است از روضة‌الاخبار (یا روض‌الاخبار یا روض‌الایخار)، اثر محیی‌الدین محمد بن خطیب قاسم (متوفی ۹۴۰)، که خود محیی‌الدین آن را براساس ربیع‌الابرار زمخشری (متوفی ۵۲۸) تألیف کرده است. اصول‌الحکم

1. Danişmend

2. Pakalın

3. Babinger

4. Hammer-Purgstall

5. Uzunçarşılı

6. Banarlı

7. Togan

8. Hasan Bey-zâde târihi

در الجزیره (پایتخت الجزایر امروزی) به دنیا آمد (سه مدنی، ص ۳۲۱، ۳۸۵؛ شهنو، ص ۲۰۹). نامش را، به اشتباه، حسان (سه مدنی، ص ۳۲۱) و حسین (یفرنی، ص ۱۵۰؛ مزاری، ج ۱، ص ۲۲۶) نیز ذکر کرده‌اند. وی پس از تحصیل، شغل سپاهیگری را برگزید و در دریا و خشکی به فعالیت پرداخت و دریانوردی ماهر شد (مدنی، همانجا؛ شهنو، ص ۲۰۷). مادرش الجزایری و از این رو حسن جزو قولوغلیها (دو رگه‌ها) بود که معمولاً به آنان مقامهای مهمی واگذار نمی‌شد. اما سلطان سلیمان قانونی، به پاس خدمات ارزنده باریاروس و خاندانش به امپراتوری عثمانی، با درخواست و اگذاری حکومت الجزایر به حسن موافقت کرد (مدنی، همانجا؛ محمد خیر فارس، ص ۳۸).

حسن پاشا سه دوره بر الجزایر فرمان راند، او در ۲۹ ربیع الاول ۹۵۱ تأیید پدرش در الجزایر شد و در نخستین اقدام، به اوضاع سپاهیان سامان داد و سپس شورش قبایل جنوب یلیانه و مغرب الجزیره را سرکوب و استحکامات الجزیره را تقویت کرد (ایلتز،^۱ ص ۱۷۳؛ محمد خیر فارس، ص ۳۸-۳۹). در اواسط شعبان ۹۵۲، حسن پاشا به کمک عبدالعزیز بن احمد مقرانی، حاکم قلعه بنی عباس، به تلمسان^۲ یورش برد و حاکم آنجا ابوزنّان احمدين عبداللّه (احمد دوم) و وزیرش منصور بن ابی غانم، را که به اسپانیاییها گرایش داشتند، بیرون کرد و حکومت تلمسان را به حسن زمانی سپرد (ناصری، ج ۴، ص ۲۸۱، ج ۵، ص ۳۲؛ جیلالی، ج ۳، ص ۸۲-۸۵؛ قس مدنی، همانجا؛ فیلالی، ج ۱، ص ۷۹).

در تابستان ۹۵۳/۱۵۴۶ کنت د الکوودت^۳، حاکم اسپانیایی شهر وهران، به قصد تصرف تلمسان حرکت کرد و حسن پاشا با لشکریانش در قصبه عنبال^۴، در ۲۵ کیلومتری وهران، به مصاف وی رفت، اما چون از مرگ پدرش مطلع شد، به سرعت به الجزیره بازگشت تا جلوی هرگونه فتنه‌ای را بگیرد (مدنی، ص ۳۲۲؛ محمد خیر فارس، ص ۳۹؛ قس شهنو، ص ۲۰۸). حسن پاشا، پس از تسلط بر اوضاع، سپاهیانش را از تلمسان راهی شهر مُشتافیم^۵ کرد و آنجا را از محاصره لشکریان اسپانیایی نجات داد (مدنی، ص ۳۲۲-۳۲۴؛ محمد خیر فارس، همانجا).

پس از وفات باریاروس، حکم مستقل بیگلربیگی گری به حسن پاشا ابلاغ گردید (محمد خیر فارس، ص ۳۸). حسن پاشا برای بیرون راندن اسپانیاییها از مغرب و الجزایر، در ۹۵۷ با شریف ابو عبداللّه محمد مهدی، مؤسس دولت توبای شرفای سعدی (سه سعدیان^۶) در مغرب، عهدنامه صلح و دوستی

به کورنجه^۱ علی پاشا (چلبی علی پاشا، چلبی استانکویلی^۲، وزیر، عظم (۱۰۲۹-۱۰۳۰)، امدا شده است (بروسه‌لی، ج ۲، ص ۱۷، ج ۳، ص ۱۴۶؛ اسلام، همانجا؛ نیز به اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۳۷۳-۳۷۴). این اثر دربردارنده حساب‌حالی منظوم از زندگی حسن بیگزاده است (اوزقریملی^۳، ج ۱، ص ۶۴۲؛ دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی^۴، ذیل ماده).

مجموعه، که گردآورنده‌اش ناشناس است، چند نوشته حسن بیگزاده را دربردارد، از جمله متن یک وقفیه، حدود بیست منشآت، چهار منظومه و سه فتح‌نامه قنیزه^۵ / قانیجه (د. ا. د. ترک، هسمانجا)، هامر - پورگشتال (ج ۴، ص ۲۹۶) تصریح کرده است که حسن بیگزاده فتح‌نامه قنیزه را پس از تصرف قنیزه به دست نیروهای تحت فرمان داماد ابراهیم پاشا در ربیع الآخر ۱۰۰۹، نوشته است. از اصول الحکم و مجموعه، چند نسخه خطی باقی است (سه د. اسلام، همانجا).

منابع: محمد طاهر بروسه‌لی، عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳. ۱۳۳۲ محمد ثریا، سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸، ۱۳۱۵ / ۱۸۹۰. ۱۸۹۷، چاپ الفت انکلستان ۱۹۷۱، حاجی خلیفه؛ صولاق‌زاده محمد مهدی، صولاق‌زاده تاریخی، استانبول ۱۳۹۷؛ مصطفی نعیم، تاریخ نعیم، [استانبول] ۱۲۸۱-۱۲۸۳.

Franz Babinger, *Osmanlı tarih Yazarları ve eserleri*, tr. Coşkun Uçok, Ankara 1982; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 1971-1979; İsmail Hamî Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *EL²*, s.v. "Hasan Bey-Zâde" (by J. H. Mordtmann-[V. L. Ménage]); Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz 1963; *Id.* s.v. "Hasan-beyzâde" (by Orlan F. Köprülü); Atila Özkırımı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Mehmet Zeki Pukalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul 1971-1972; Ahmed Zeki Velidi Togan, *Tarihte usul*, İstanbul 1969; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976-1998, s.v. "Hasanbeyzade Ahmed Paşa"; *TDVA*, s.v. "Hasanbeyzade Ahmed Paşa" (by Nezih Aykut); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.3, pt.2, Ankara 2003.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسن پاشا (۱)، از حاکمان ترک الجزایر در سده دهم، او بر خیرالدین باریاروس^۶ بود و در یکی از سالهای ۹۲۱ تا ۹۲۵

بست (جیلالی، ج ۳، ص ۸۵؛ محمد خیر فارس، ص ۳۹). حاکم سعدی مغرب از عهدنامه صلح سوء استفاده کرد و به جای همکاری با پاشای الجزایر، سپاهی فرستاد و تلمسان را پس از نه ماه محاصره، در ۲۳ جمادی الاولی ۹۵۷/۹ ژوئن ۱۵۵۰ تصرف کرد و بر شهر مستغانم و حومه اش نیز چیره شد (یغرنی، ص ۲۹، ۳۶؛ ناصری، ج ۵، ص ۳۲). حسن پاشا در رأس سپاهی عازم این دو شهر شد و آنها را آزاد ساخت و سعدی را تا رود مکلویه، که مرز مشترک دو کشور بود، تعقیب کرد (یغرنی، ص ۳۶؛ ناصری، همانجا؛ محمد خیر فارس، ص ۴۰).

حسن پاشا کشور الجزایر را به چهار ولایت (بایلیک) تقسیم کرد و برای هر یک حاکمی با عنوان پای گماشت (مدنی، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ شنهو، ص ۲۱۵). او همچنین برای ایجاد امنیت، بهبود اوضاع اجتماعی، تأمین خدمات بهداشتی و ساخت مراکز نظامی و عامه المنفعه تلاش کرد و برای جلوگیری از هرگونه حمله دشمن به الجزیره، قلعه مستحکمی بر روی تپه مرتفع صابون در جنوب شهر ساخت که به برج مولای حسن (قلعه سلطان، برج طاووس یا برج بولبله) معروف شد. وی شهر ساحلی القلیعه را در مغرب الجزیره بنا نهاد (مدنی، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ جیلالی، همانجا).

به سبب خودداری حسن پاشا از همکاری نظامی با دولت فرانسه، که مناسبات خوبی با سلطان عثمانی داشت، و با سعایت مسیو دارمون^۱ (سفیر فرانسه در دربار عثمانی) و اصرار وی بر عزل حسن پاشا از حکومت الجزایر، سلطان سلیمان قانونی فرمان عزل وی را صادر کرد و حسن پاشا در ۲۱ رمضان ۹۵۸ راهی استانبول شد (مدنی، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ جیلالی، ج ۳، ص ۸۶؛ ایلتر، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ قس شنهو، ص ۲۰۸).

بر اثر بحرانی شدن اوضاع الجزایر و بروز اختلافات میان افراد ینی چری، سلطان عثمانی به رغم مخالفت سفیر فرانسه، حسن پاشا را در ۹۶۴ برای دومین بار بیگلربیگی الجزایر کرد که با استقبال مردم الجزایر مواجه گردید (مدنی، ص ۳۷۱؛ جیلالی، ج ۳، ص ۹۰). او پس از رسیدن به الجزایر و سامان دادن به اوضاع مردم و سپاهیان ینی چری^۲، به فرمان سلطان عثمانی گروهی را به مراکش فرستاد و آنان شریف ابوعبدالله محمد، سلطان سعدیان مغرب، را که مخالف دولت عثمانی بود، در آخر ذیحجه ۹۶۴ به قتل رساندند. سپس حسن پاشا در رأس سپاهی به تلمسان رفت و ینی چریهای در محاصره را نجات داد. آنگاه تا حومه شهر فاس به تعقیب لشکریان شرفای سعدی پرداخت و در وادی لُبْنَه / لَبْن (از توابع فاس) با سپاه شریف عبدالله الغالب بالله، حاکم مغرب، رویه رو شد (ابن مریم تلمسانی،

ص ۱۲۵؛ یغرنی، ص ۵۰؛ مزاری، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷)؛ اما از بیم اینکه اسپانیاییها راه بازگشتش را ببندند، از ادامه نبرد خودداری کرد و سریعاً به الجزایر بازگشت (یغرنی، همانجا؛ ناصری، ج ۵، ص ۴۶؛ پانویس ۷۵؛ مدنی، ص ۳۷۲). در ۱۲ ذیقعده ۹۶۵/۲۶ اوت ۱۵۵۸، حسن پاشا در نبرد مشهور شهرهای مستغانم و مازِغَران پیروزی بزرگی در مقابل سپاه انبوه اسپانیا، به فرماندهی کنت د الکودت، به دست آورد (مدنی، ص ۳۷۲-۳۷۶؛ محمد خیر فارس، ص ۴۴-۴۵).

حسن پاشا که به ینی چریها اطمینان چندانی نداشت، سپاهی از افراد قبایل محلی، به ویژه قبیله زواوه، تشکیل داد تا از آن در مقابل ینی چریها استفاده کند (مدنی، ص ۳۷۸؛ محمد خیر فارس، ص ۴۵-۴۶). وی با دختر سلطان کوکو احمد یا حسین بن قاضی، رئیس قبیله محلی زواوه، ازدواج کرد (مدنی، همانجا؛ محمد خیر فارس، ص ۴۵). حسن پاشا دو سال با عبدالعزیز بن عباس (رهبر گروهی از قبایل مشرق الجزایر که در بجایده^۳ اعلام استقلال کرده بود) و پس از کشته شدن وی، با برادرش احمد مقرانی جنگید و چون به نتیجه نرسید، مصالحه در پیش گرفت (جیلالی، ج ۳، ص ۹۲-۹۳؛ محمد خیر فارس، همانجا).

ینی چریها که از اقدامات حسن پاشا نگران شده بودند، وی را در ۹۶۸ دستگیر و به همراه برخی سران خود روانه استانبول کردند (جیلالی، ج ۳، ص ۹۳؛ ایلتر، ص ۲۱۱؛ محمد خیر فارس، ص ۴۶). شنهو (ص ۲۰۸) عزل حسن پاشا را به سبب خودداری وی از بخشیدن گرمابه‌ای از میراث باریاروس در استانبول به صدراعظم رُسطان پاشا و نیز سعایت سفیر فرانسه دانسته است.

حسن پاشا پس از رد اتهامات ینی چریها و بخشیدن گرمابه مورد نظر صدراعظم به وی، در ۹۶۹ برای سومین بار بیگلربیگی الجزایر شد (جیلالی؛ محمد خیر فارس، همانجا؛ ایلتر، ص ۲۱۱-۲۱۲). او با گردآوردن سپاهی سی هزار نفره از ینی چریها و افراد قبایل زواوه و بنی عباس، در ۱۱ جمادی الآخره ۹۷۰ برای سرکوبی و اخراج اسپانیاییها از شهر وهران حرکت کرد و در نزدیکی وهران و قُرسی الکبیر اردو زد، ولی مقاومت اسپانیاییها مانع موفقیت او شد و به الجزیره بازگشت (مدنی، ص ۳۷۹-۳۸۳؛ جیلالی، ج ۳، ص ۹۴-۹۳؛ محمد خیر فارس، ص ۴۶). در ۹۷۲، حسن پاشا به فرمان سلطان سلیمان قانونی، در لشکرکشی دولت عثمانی برای فتح جزیره مالت شرکت کرد و شجاعت بسیاری از خود نشان داد، اما ناوگان عثمانی بر اثر رسیدن نیروهای دریایی اروپاییان به مالت، با تحمل تلفات سنگین عقب‌نشینی کرد (مدنی، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ محمد خیر فارس، همانجا).

حسن پاشا (۲)، والی عثمانی در بغداد. او در حدود ۱۰۶۸ در ناحیه قترین، در بخش اروپایی ترکیه امروزی، به دنیا آمد (سوییدی، ص ۴۳-۴۴؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۶۱؛ طه، ص ۴۵). پدرش، مصطفی بیگ، از افسران ارتش عثمانی و مادرش، فاطمه خاتون، دختر مصطفی پاشا مرزونی، صدراعظم دولت عثمانی، بود (سوییدی، ص ۴۳-۴۵؛ طه، همانجا؛ د.د. ترک، ذیل ماده).

نخستین بار، مصطفی پاشا حسن پاشا را به خدمت گرفت و او بر اثر شجاعتی که در یکی از جنگها از خود نشان داد، وارد دیار شد. وی در دوران سلطان سلیمان دوم (حک: ۱۰۹۹-۱۱۰۲)، هفت سال در بستانهای گوناگون خدمت کرد و سپس در دوران مصطفی دوم (حک: ۱۱۰۶-۱۱۱۵)، سه سال رئیس حاجیان کاخ سلطنتی گردید (سوییدی، ص ۴۹-۵۳؛ لاتگریگ^۳، ص ۱۲۴). او در مدارس دیار، به نام سرای، تحصیل کرد و مدارج ترقی را به سرعت طی نمود (طه، همانجا؛ علی شاکر علی، ص ۱۰۱).

حسن پاشا به القاب و نامهای متعددی شهرت داشت که مهم ترین آنها حسن پاشای جدید و ایوبلی بود، زیرا مدتی در محله ایوبلیوب انصاری در استانبول سکونت داشت (ثریا^۴، ج ۲، ص ۱۶۰؛ عزآوی؛ طه، همانجا). محله جدید حسن پاشا به نام او معروف است و همین طور مسجد جامع سلیمانی نیز به نام وی، جامع جدید حسن پاشا نام گذاری شده است (همانجا). علی وردی، جامعه شناس مشهور عراقی، وی را از تبار امویان دانسته است (ج ۱، ص ۹۵؛ پانویس^۱، ج ۲). ورو حسن پاشا به عنوان والی به بغداد، در تاریخ عراق اهمیت بسیاری دارد، زیرا وی به هرج و مرجی که از ۱۰۴۸ تا ۱۱۱۶ بر عراق حاکم بود و منجر به تغییرات پیاپی والیان و تعیین ۲۸ والی برای بغداد شده بود، پایان داد (همان، ج ۱، ص ۱۹۵؛ نورس، حکم المالیک، ص ۱۸؛ طه، ص ۲۶). وی پس از سرکوب عشایر کرد، در نامه ای از تمام عشایر عرب خواست تن به اطاعت و تسلیم بدهند، در غیر این صورت به شدت سرکوب خواهند شد (سوییدی، ص ۷۵-۷۸؛ وردی، ج ۱، ص ۹۶؛ علی شاکر علی، همانجا).

ظاهراً قبایل عرب این تهدید حسن پاشا را جدی نگرفتند و از ۱۱۱۶ تا ۱۱۱۸ چندین بار شورش کردند ولی سرکوب شدند (سوییدی، ص ۸۲-۱۱۹؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۶۴-۱۷۵؛ علی شاکر علی، ص ۱۰۸-۱۰۹).

این اقدامات حسن پاشا از جمله دلایلی بود که باعث همپیمان شدن بسیاری از قبایل جنوب عراق زیر فرمان

در ۱۵۶۷/۹۷۲، در نتیجه اعمال فشار پتر مول^۱، سفیر فرانسه در دیار عثمانی، حسن پاشا از حکومت الجزایر عزل و به استانبول احضار شد و مقام قیودان پاشا^۲ یا درساالاری نیروهای دریایی امپراتوری عثمانی به او واگذار گردید (جیلالی، ج ۳، ص ۹۴؛ ایلتر، ص ۲۱۹؛ محمد خیر فارس، همانجا). وی در نبرد دریایی لپانتو^۳ در ۱۵۷۱/۹۷۹ شرکت کرد و پسر بزرگش نیز در این نبرد فرمانده یکی از کشتیهای جنگی بود (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

براساس برخی منابع رسمی، گرچه حسن پاشا در ۸ جمادی الآخره ۹۷۹، برای چهارمین بار، به حکومت الجزایر تعیین گردید، اما پیش از عزیمت به آنجا بیمار شد و در ۲۳ شوال ۹۷۹ وفات یافت. وی را کنار قبر پدرش، در مسجد پیشکطاش / پیشکطاش شهر استانبول دفن کردند (ایلتر، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ محمد خیر فارس، ص ۲۷؛ د. اسلام، همانجا؛ قس مدنی، ص ۳۸۵؛ جیلالی، همانجا؛ شنوو، ص ۲۰۹، که تاریخ فوت او را ۹۷۷ ذکر کرده اند).

حسن پاشا چند زبان خارجی، به ویژه اسپانیایی، را به خوبی می دانست (شنوو، ص ۲۰۹). نام الجزایر، که ابتدا میزفته بود، در دوره او بر کشور فعلی الجزایر اطلاق شد (همان، ص ۲۱۲).

منابع: ابن مریم تلمسانی، البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان، چاپ محمد ابن لیلی شب، الجزیر ۱۹۰۸/۱۳۲۶؛ عزیز صاحب لیتر، الأتراك العثمانيون فی افریقا الشمالية، ترجمة محمود علی عامر، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ عبدالرحمان جیلالی، تاریخ الجزائر العام، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۳؛ عبدالحمید شنوو، دخول الاتراك العثمانيين الى الجزائر، [الجزیر ۱۹۷۲/۱۳۹۱]؛ عبدالعزیز فیلالی، تلمسان فی العهد الزیانی، دراسة سياسية، صرانیة، اجتماعية، ثقافية، الجزیر ۲۰۰۲؛ محمد خیر فارس، تاریخ الجزائر الحديث من الفتح العثماني الى الاحتلال الفرنسي، [دمشق] ۱۹۶۹؛ احمد توفیق مدنی، حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر و اسبانيا: 1492-1792، الجزیر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، [بی تا]؛ آغابن هوده مژاری، طلوع سعاد السعود فی اخبار وهران و الجزائر و اسبانيا و فرنسا الى اواخر القرن التاسع عشر، چاپ یحیی بومیز، بیروت ۱۹۹۰؛ احمد بن خالد ناصری، کتاب الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى، چاپ احمد [بن جعفر] ناصری، دارالسیاسة، ۲۰۰۵-۲۰۰۶؛ محمد صغیرین محمد یغرنی، نزعة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی، چاپ هرداس، پاریس ۱۸۸۸، چاپ انت رابط [بی تا].

EF², s.v. "Hasan Pasha" (by R. Le Tourneau and Cengiz Orhonlu).

/ ستار عودی /

1. Peter Moui

2. Lepanto

3. Longrigg

4. Süreyya

حسن‌پاشا با سپاهی بیش از صد هزار نفر، متشکل از عربها و کردهای هوادار دولت عثمانی، از بغداد حرکت کرد و شهر کرمانشاه را بدون کوچک‌ترین مقاومتی در محرم ۱۱۳۶ تصرف نمود. سپس اردلان را نیز به قلمرو دولت عثمانی افزود. وی لشکری به جنگ علی‌مردان خان، والی لرستان، فرستاد و او را شکست داد و خرم‌آباد را هم تصرف کرد (حزین‌لاهیجی، ص ۲۰۴؛ سويدی، ص ۱۹۰؛ عزآوی، ج ۵، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ محمدامین زکی، همانجا).

در حالی که حسن‌پاشا خود را برای حمله به همدان آماده می‌کرد، در اول جمادی‌الآخره ۱۱۳۶ بر اثر کولت در کرمانشاه درگذشت و جنازه‌اش را در کنار مزار ابوحنیفه در بغداد به خاک سپردند (استرآبادی، ص ۱۸؛ سويدی، ص ۲۱۰؛ عزآوی، ج ۵، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ لانگریگ، ص ۱۳۱). به این ترتیب، تصرف همدان به دست پسرش، احمدپاشا، انجام گرفت (حزین‌لاهیجی، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ سويدی، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ قس عبدالعزیز سلیمان نوار، ص ۲۰)، ولی به اشتباه لقب فاتح همدان را به وی دادند (عزآوی، ج ۵، ص ۲۱۰؛ طه، ص ۲۹).

حسن‌پاشا در دوران حکومت بیست ساله‌اش بر عراق، دست به کارهای عام‌المنفعه و آبادانی بسیار زد، از جمله احداث یا بازسازی مساجد (مانند بازسازی مسجد جامع سرای) و رباطها، احداث پل بر روی رودخانه زاب، بازسازی پل‌های رودهای موصل و کرکوک، تجدید بنای گنبد حرم حضرت علی و مرمت سقف بارگاه امام حسین و امام کاظم علیهم‌السلام، احداث خانها و کاروان‌سراهایی میان بغداد و کربلا، تعمیر جاده حجاج عراقی به مکه و حفر خندق در اطراف بغداد، و ایجاد سد بر روی نهر حسینیه در کربلا (سويدی، ص ۱۴۵، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۶۸، ۱۷۱؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۹۳-۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۰؛ نورس، حکم‌الممالیک، ص ۲۰، پانویس ۱۷؛ آل‌یاسین، ص ۸۱).

حسن‌پاشا دو دختر و یک پسر به نام احمدپاشا* داشت که جانشین پدرش در ولایت بغداد گردید (سويدی، ص ۱۶۸-۱۷۰، ۲۲۰؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۹۸).

حسن‌پاشا حاکمی توانا، قدرتمند، هوشیار، قاطع و سیاستمداری با تجربه بود. وی با اقدامات سودمند و اصلاحاتش، تقریباً عراق را متحد ساخت، او با مردم با عدالت و مهربانی رفتار می‌کرد و امنیت را در بغداد برقرار ساخت؛ از این رو، مردم او را بسیار دوست داشتند و شاعران در موشح شعر سرودند (وردی، ج ۱، ص ۹۵؛ نورس، حکم‌الممالیک، ص ۱۹-۲۰؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).

برخی مورخان زندگینامه وی را به‌طور مشروح ذکر کرده‌اند

شیخ مغامس بن مانع، رئیس قبیله شتیق / شتفک، شد. شیخ مغامس که افراد مسلحش به بیش از صد هزار نفر می‌رسیدند، در بصره سر به شورش برداشت و شهر را تصرف کرد. حسن‌پاشا سپاهیان سراسر نواحی اطراف بغداد را جمع‌آوری کرد و با لشکری انبوه در اول رجب ۱۱۲۰ راهی بصره شد و در حومه بصره با شورشیان جنگید و پس از حدود یک ماه جنگهای پراکنده موفق به شکست قطعی شورشیان شد. در این نبرد، حدود ده هزار نفر از شورشیان کشته شدند و بقیه فرار کردند (سويدی، ص ۱۲۰-۱۲۸؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۷۵-۱۷۸؛ وردی، ج ۱، ص ۹۷-۹۸).

وی پس از تعیین کارگزار برای بصره، راهی بغداد شد و اعیان بغداد به گرمی از او استقبال کردند (سويدی، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ عزآوی، ج ۵، ص ۱۷۸-۱۸۰). دولت عثمانی نیز، به پلی خدماتش، ولایت بصره را هم به وی واگذار کرد (رمضان ۱۱۲۱). به روایتی، بنابه درخواست خود حسن‌پاشا، دولت عثمانی این کار را کرد (سويدی، ص ۱۳۳؛ لانگریگ، ص ۱۲۶). حسن‌پاشا از ۱۱۲۲ تا ۱۱۳۲ چندین بار عشایر طفیانگر گرد و عرب قلمرو خود را سرکوب کرد (سويدی، ص ۱۳۳-۱۴۱، ۱۴۸-۱۵۳؛ محمدامین زکی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ هامر - پورگشتال^۱، ج ۷، ص ۱۹۱-۱۹۲).

پس از سقوط دولت صفوی و تصرف اصفهان به دست محمود افغان در ۱۱۳۵، حسن‌پاشا ظاهراً نامه تیریکی به مناسبت شروع فرمانروایی او و در باطن برای شناخت مقاصد محمود افغان برایش فرستاد و او در پاسخ، نامه‌ای همراه با نماینده‌اش نزد حسن‌پاشا گسیل کرد و از دولت عثمانی برای تصرف سایر نقاط ایران کمک خواست (سويدی، ص ۱۷۷-۱۸۷؛ کرکوکلی، ص ۱۶-۱۷؛ نورس، العراق فی العهد العثماني، ص ۹۹).

حسن‌پاشا نامه محمود افغان و فرستاده خود به ایران را، همراه با توصیه‌هایی چون لزوم حمله به ایران و تصرف مناطق غربی آن با استفاده از آشفتگی اوضاع این کشور و برای مقابله با اطلاع دولت روسیه به آن، به استانبول گسیل داشت. سلطان عثمانی نیز توصیه او را پذیرفت و در ۱۱۳۵ به ایران اعلام جنگ داد (سويدی، ص ۱۸۸؛ کرکوکلی، ص ۱۶-۱۷؛ لانگریگ، ص ۱۳۰؛ نورس، حکم‌الممالیک، ص ۱۹). وی برای مشروعیت بخشیدن به این اقدام، از شیخ الاسلام و چند تن از فقهای عثمانی فتوایی گرفت مبنی بر وجوب مقابله با شیعیان ایران و نجات کشور از دست رافضه (سويدی، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ کرکوکلی، ص ۱۷؛ اعتمادالسلطنه، ج ۲، ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸).

«اندرون همایون» (دربار عثمانی؛ تریا، ج ۲، ص ۱۲۹) و احتمالاً مثل بسیاری از دولتمردان عثمانی اصلاً دوشیرمه* بود. به گفته خود او، هنگامی که مراد سوم برای جلوس بر تخت سلطنت عثمانی (رمضان ۹۸۲) سعی داشت هرچه زودتر از مغنیا^۱ به استانبول برود، حسن پاشا تریاک‌ی به خدمت وی پیوست و وی را همراهی کرد (پچوی^۲، ج ۱، ص ۲۲؛ تریا، همانجا). به قولی، حسن پاشا از زمان شاهزادگی مراد سوم در مغنیا ملازم اول او بود و مدتی پس از تاج‌گذاری او، به‌بیگی (امیری) قلعه مرزی سگتوار^۳ (در جنوب‌غربی مجارستان)، که در تصرف عثمانی بود (میدان لاروس، ذیل "Sigetvar")، و زمینها و آبادیهای وابسته به آن منصوب شد و حدود بیست سال در آن مقام خدمت کرد (د. ترک، ذیل ماده).

حسن پاشا در دوره دوم جنگهای عثمانی و اتریش (۱۰۰۲-۱۰۱۵/۱۵۹۳-۱۶۰۶) شرکت داشت و گزارشها حاکی از شجاعت وی در این جنگهاست. میدان اصلی این جنگها سه در نتیجه توافق و تلاشهای امپراتور هابسبورگ^۴ و پاپ به نوعی جنگ صلیبی بدل گردید - شبه‌جزیره بالکان و مجارستان بود و امیران امپراتوریه مسیحی اردل^۵، ایلاق و بُغدان نیز، که خراج‌گزار عثمانی بودند، بر ضد آن دولت قیام کردند (سه کونت^۶، ص ۱۲-۱۳؛ اور^۷، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ شاور^۸، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵). چون نیروهای اتریشی در صفر ۱۰۰۲ / نوامبر ۱۵۹۳، قلعه استونی^۹ بلگراد را، که تحت تصرف عثمانیها بود، محاصره کردند، حسن پاشا به محافظت از این قلعه منصوب گردید (دانشمند^{۱۰}، ج ۳، ص ۱۳۱). هنگامی که نیروهای متحد هفتاد هزار نفری امرا و نجای ممالک مسیحی، قلعه استرغون، واقع در سی کیلومتری شمال غربی بوداپست، را محاصره و عثمانیها را شکست دادند، حسن پاشا جزو مدافعان قلعه بود. وی در حین سقوط قلعه در ذیحجه ۱۰۰۳ / اوت ۱۵۹۵، با از خوردگشتگی توبهای بزرگ جنگی - که از غنایم فتوحات سلطان سلیمان قانونی بودند - و اشیای قیمتی دیگر را از چنگ دشمن رهانید (هامر - پورگشتال^{۱۱}، ج ۴، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ دانشمند، ج ۳، ص ۱۴۶-۱۵۰). وی در ۱۰۰۳ و در ۱۰۰۶ بیگلربیگی بوسنی شد (تریا، ج ۲، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ عطانی، ص ۴۷۶). رشادتهای او در جنگ، مورد توجه دالمات ابراهیم پاشا (صدراعظم محمدشاه سوم، متوفی ۱۰۱۰) قرار گرفت و در ۱۰۰۹، به محافظت از بُدین* مأمور شد (دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۳-۲۰۴).

ظاهراً مقارن این ایام، حسن پاشا در شورایی جنگی با حضور صدراعظم شرکت داشت که در آن تصمیم گرفتند قلعه

که در میان آنان، می‌توان از یوسف مولوی، شیخ و بزرگ فرقه مولویه بغداد و مؤلف کتاب قویم الفرج بعد الشدة، و شیخ عبدالرحمان بن عبدالله سودی، مؤلف دو کتاب حلیقة الزوراء فی سیره (فی تاریخ) الوزراء و کلشن خلفا، نام برد (عزآوی، ج ۵، ص ۱۶۱).

منابع: محمدحسن آلباسین، تاریخ حرم کاظمین (علیهما السلام)، ترجمه غلامرضا اکبری، [بی‌جا] ۱۳۷۱ ش؛ محمدنصیر محمدنصیر استرآبادی، جهانگشای نادری، چاپ عبدالله انوار، تهران ۱۳۴۱ ش؛ محمدحسن بن علی اعتمادالسلطنه، تاریخ مستظم ناصری، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۳ ش؛ محمدعلی بن ابی‌طالب حنبل‌لایجی، تاریخ و سفرنامه جزین، چاپ علی دؤاتی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمدامین سودی، حلیقة الزوراء فی سیره الوزراء، چاپ عماد عبدالسلام رؤوف، بغداد ۱۳۰۳/۱۳۲۳ هـ؛ عبدالواحد ذنون طه، حسن پاشا: مؤسس نظام الممالیک فی العراق، المصور، ج ۳، ش ۳ (۱۹۷۴)؛ عبدالعزیز سلیمان انوار، داودپاشا: والی بغداد، قاهره ۱۹۶۷/۱۳۸۷؛ عباس عزآوی، تاریخ العراق بین احتلالین، بغداد ۱۳۷۴-۱۳۵۳؛ ۱۹۳۵-۱۹۵۶، چاپ نخست قم ۱۳۶۹ ش؛ علی شاکر علی، تاریخ العراق فی العهد العثماني، نیوا ۱۹۸۵؛ رسول کرکوکلی، دوحة الزوراء فی تاریخ وقائع بغداد الوزراء، نقله عن التریة موسی کاظم نورس، قم ۱۳۷۲ ش؛ محمدامین زکی، کورد و کوردستان، بغداد ۱۳۳۱/۱۳۵۰؛ چاپ نخست مهاباد [بی‌تا]؛ محمدبن احمد منشی بغدادی، رحلة المنشی البغدادي، نقلها عن الناصرة عباس عزآوی، بغداد ۱۹۴۸/۱۳۶۷؛ علاموسی کاظم نورس، حکم الممالیک فی العراق: ۱۷۵۰-۱۸۳۱ م، [بی‌جا، بی‌تا]؛ مر، العراق فی العهد العثماني: دراسة فی العلاقات السیاسية، ۱۷۰۰-۱۸۰۰ م، [بغداد ۱۹۷۹/۱۳۹۹]؛ علی‌وردی، لمحات اجتماعية من تاریخ العراق الحديث، بغداد ۱۹۶۹-۱۹۷۹، چاپ نخست [قم] ۱۳۷۱ ش

Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanische Reiches*, Graz 1963; Stephen Hemsley Longrigg, *Four centuries of modern Iraq*, Beirut 1968; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmani: yahud tezkiye-i meşâhir-i Osmanîyye*, vol. 2, ed. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, and Ramazan Tosun, Istanbul 1996; *TDVA*, s.v. "Hasan Paşa, Eyûpîd" (by Feridun Emecen).

/ ستار عودی /

حسن پاشا تریاک‌ی، از سرداران و وزرای عثمانی در اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم. به قولی، حسن پاشا در ۹۳۶ متولد شد (سه میدان لاروس^۱، ذیل ماده). او از پروردگان

1. Meydan Larousse

2. Muğnisa

3. Peçevî

4. Zığetvar

5. Hapsburg

6. Erdel

7. Kunt

8. Öz

9. Shaw

10. Stuni

11. Danişmend

12. Hammer-Purgstall

قانیجه / قنیزه^۱ را در جنوب غربی مجارستان محاصره کنند (هـ) هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۲۹۵. پس از فتح قانیجه در ربیع الآخر ۱۰۰۹/اکتبر ۱۶۰۰ (دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۵-۲۰۶)، حسن پاشا بیگلربیگی آنجا گردید (پچوی، ج ۲، ص ۳۹۵، ۳۹۴؛ یوجل^۲ و سویم^۳، ج ۳، ص ۳۷).

حدود یازده ماه پس از استقرار او در قانیجه، یک لشکر مؤتلف مسیحی قلعه را محاصره کردند (هـ) دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۹. محاصره قلعه حدود دو ماه ادامه پیدا کرد و در این مدت هیچ گونه کمکی از جانب نیروهای عثمانی به محصوران نرسید (هـ) پچوی، ج ۲، ص ۳۹۷. بی‌یاکی و تدبیر جنگی حسن پاشا در زمان محاصره، که به تفصیل در منابع ذکر شده است (هـ) دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ نعیم، ج ۱، ص ۲۶۱ به بعد؛ اوزون چارشیلی^۴، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۳-۸۷. هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۳۱۵-۳۱۷، فرماندهی قوای مهاجم را دستخوش تردید کرده بود و سرانجام با فرارسیدن زمستان، انضباط نیروی مهاجم به هم خورد و حلقه محاصره با حملات بموقع محصوران در هم شکست و غنایم گران بها و هزاران اسیر به دست نیروهای حسن پاشا تریاکی افتاد (هـ) نعیم، ج ۱، ص ۲۸۲ به بعد؛ هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۳۱۷؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۷-۸۹؛ یورکا^۵، ج ۳، ص ۲۸۳. چون مزده این پیروزی به صدراعظم حسن پاشا یشیچی، که پس از مرگ داماد ابراهیم پاشا به جای وی نشسته بود (صولاقزاده محمد همدی، ص ۶۶۴)، رسید، به پاس دلآوری حسن پاشا تریاکی خلعتها و هدایایی (از جمله سه دم اسب، که علامت وزارت بود) برای وی فرستاد و به بعضی از همزمان او مقام سنجق بیگی داد (هامر - پورگشتال، همانجا).

با رسیدن خبر پیروزی قانیجه به استانبول، سلطان ضمن تأیید همه اقدامات صدراعظم در مورد حسن پاشا تریاکی و همزمانش، همراه برات وزارت حسن پاشا تریاکی، خط همایونی تقدیرآمیزی به نام او صادر کرد (هـ) اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۹-۹۰؛ نعیم، ج ۱، ص ۲۹۰-۲۹۱) و افزون بر این، لوح زرینی که مضامین خط همایونی مذکور در آن کنده شده بود، با زنجیری زرین برای حسن پاشا فرستاد که نظیر چنین امتیازی در تاریخ جنگهای عثمانی تا آن زمان بی سابقه بود (هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۳۱۷-۳۱۸). پچوی (ج ۲، ص ۳۹۸) این جنگ را سرلوحه بسیاری از جنگها و مایه زخم درونی کفار دانسته است.

دفاع از قانیجه، که حسن پاشا با نیرویی اندک به عمل آورد،

در تواریخ عثمانی شرح و بازتاب بسیاری یافته و موضوع گزارشها و رمانها شده است (د.د.ترک، ذیل "Kanije"). از جمله غزوات تریاکی (غازی) حسن پاشا، نوشته جعفر عیانی تذکره جی در اوایل قرن یازدهم و حسان حسن نوشته عبدالحی قافزاده (متوفی ۱۳۰۱). در اثر نخست، که نسخ متعددی از آن وجود دارد، از جنگهای حسن پاشا تریاکی و قهرمانیهای او، به شیوه داستانی و البته غلوآمیز سخن رفته است (هـ) باینگر^۶، ص ۱۳۶-۱۳۷. نامق کمال (متوفی ۱۳۰۰)، شاعر و مبارز سیاسی، نیز در نوشتن نمایشنامه قانیسا (قانیجه) از اثر دوم استفاده فراوان کرده است (همان، ص ۱۷۲).

بعد از پیروزی قانیجه، حسن پاشا به مقامهایی منصوب گردید، از جمله بیگلربیگی بوسنی و بئین (هـ) ثریا، ج ۲، ص ۱۳۰ و روم ایلی (صولاقزاده محمد همدی، ص ۶۸۸؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۹۱)، و قائم مقام لالامحمدپاشا در جبهه مغرب (هـ) د.د.ترک، ذیل «محمدپاشا» شد، در حالی که خود وی در ۱۰۱۴ مأمور جبهه مشرق شده بود (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۳۶۲؛ دانشمند، ج ۳، ص ۲۴۴). در ۱۰۱۶ هم، زمانی که صدراعظم مرادپاشا (قویوچی) برای سرکوب قیامهای «جلالی» عازم آناتولی شد (د.د.ترک، ذیل «مرادپاشا»)، حسن پاشا تریاکی در مقام فرمانده عساکر روم ایلی همراه وی بود (گریزولد^۷، ص ۱۰۶، ۱۲۹؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۰۵، ۱۰۷). او نیروهای تحت فرمان جانیولاط (جانیولاد) اوغلی جلالی را به تیررس توپهایی که در آروچ اووه سی (دشت آروچ) مستقر کرده بود، کشاند و آنها را در رجب ۱۰۱۶ شکست داد (گریزولد، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ دانشمند، ج ۳، ص ۲۴۹). حسن پاشا تریاکی در اواخر ۱۰۲۰، هنگامی که بیگلربیگی^۸ بدین بود، در آنجا درگذشت (ثریا، همانجا).

مستابع: محمد لریا، سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸-۱۳۱۵/۱۸۹۰-۱۸۹۷، چاپ لغت انگلستان ۱۹۷۱؛ صولاقزاده محمد همدی، صولاقزاده تاریخی، استانبول ۱۲۹۷؛ محمد بن یحیی عطانی، حقائق الحقائق فی تکملة الشقائق، در شقائق نعمانیه و ذیلبری، چاپ عبدالقادر لوزجان، استانبول دارالدهوة، ۱۹۸۹؛ مصطفی نعیم، تاریخ نعیم، [استانبول] ۱۲۸۱-۱۲۸۳.

Franz Babinger, *Osmanlı tarih yazarları ve eserleri*, tr. Coşkun Üçok, Ankara 1982; İsmail Hami Danişmend, *İzalı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; William J. Griswold, *Anadolu'da büyük isyan: 1591-1611*, tr. Ülkün Tansel, İstanbul 2002; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz

1. Kanije

2. Yücel

3. Sevim

4. Uzunçarşılı

5. Iorga

6. Babinger

7. Griswold

لشکرکشی به نیریز در ۹۹۷ نیز شرکت داشته است (س. د. ترک، همانجا).

سرتاجام، پس از انعقاد قرارداد صلح در استانبول بین ایران و عثمانی در جمادی الاولی ۹۹۸ در اوایل سلطنت شاه عباس اول (فلسفی، ج ۵، ص ۱۶۸۵-۱۶۸۶؛ هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۱۸۱-۱۸۲)، حسن پاشا نیز مانند بیشتر امرای عثمانی، به ایالات غربی امپراتوری انتقال یافت (س. د. ترک، همانجا). وی در جمادی الاولی ۹۹۹ بیگلربیگی آناتولی بود (س. دانشمند، ج ۳، ص ۱۱۵، ۱۱۹).

حسن پاشا در ۹۹۹ بیگلربیگی تمشوار*، واقع در جنوب مجارستان، بود و در ۱۰۰۱ در آستانه جنگ اتریش و عثمانی، ضمن ارتقا به رتبه وزارت، به امیرالامرای بدین* نیز منصوب گردید (س. د. ترک، همانجا). در ۱۰۰۲ سردارستان پاشا، مقام بیگلربیگی روم ایلی را از پسرش گرفت و به حسن پاشا داد (صولاقزاده محمد همدی، ص ۶۳۳-۶۳۴). حسن پاشا با استفاده از توپهای بزرگ، دشمن را وادار به بستن دروازه دژی کرد که پایگاه حمله به نیروهای عثمانی بود (پچوی، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۲). وی تا ۱۰۰۶ در جنگهای گوناگون با اتریش شرکت داشت و در بیشتر آنها پیروز بود (همان، ج ۲، ص ۲۹؛ هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۲۲۱؛ درباره شرکت وی در بعضی جنگهای جبهه غربی - نعیم، ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۷-۱۵۱، ۱۵۷-۱۶۸). حسن پاشا در رمضان ۱۰۰۶ به حکومت بغداد گمارده شد (ثریا، ذیل ماده). در این زمان، فردی بنام سید مبارک در حوالی بصره قیام کرد و آبادهای اطراف را غارت نمود. چون به درخواست اهالی، حدود سه هزار قزلباش نیز از جانب دربار صفوی مأمور سرکوبی سید مبارک شده بودند (نعیم، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳)، حسن پاشا طوری رفتار می کرد که در آن خصوص با ایران اختلافی پیش نیاید (س. د. ترک، همانجا).

حسن پاشا، پس از معزول شدن از حکومت بغداد، مأمور سرکوب عبدالحمید قره یازجی* جلایی شد. قره یازجی با شکست دادن چند سردار عثمانی، خطری جدی برای دولت عثمانی شده بود (س. جلایی، قیامها). حسن پاشا با گردآوردن نیرویی عظیم از اقوام عرب و کرد و ترک، قره یازجی را که سی هزار نیرو تحت فرمان داشت، در محلی به نام سیدلو، در نزدیکی ایلستان، در صفر ۱۰۱۰ شکست سختی داد و قره یازجی کشته شد (پچوی، ج ۲، ص ۴۰۴؛ نعیم، ج ۱، ص ۲۹۳؛ صولاقزاده محمد همدی، ص ۶۶۳؛ گریزولد، ص ۲۹-۳۰). سپس حسن پاشا تا توقات* پیش رفت. وی قصد داشت

1963; Nicolae Iorga, *Osmanlı imparatorluğu tarihi*, tr. Niliifer Epçeli, İstanbul 2005; *İA*, s.v. "Mehmed Paşa, Lala" (by M.C. Şehâbeddin Tekindağ), "Murad Paşa" (by Cengiz Orhonlu); Metin Kunt, "Siyasal tarih", in *Türkiye tarihi*, ed. Sinan Akşin, vol.3, İstanbul: Cem yayınevi, 1990; *Meydan Larousse: büyük lügat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; Mehmet Öz, "Osmanlı siyasi tarihi (1300-1600)", in *Tarih el kitabı: Selçuklular'dan bugüne*, ed. Ahmet Nezihi Turan, Ankara: Grafikler yayımları, 2004; İbrahim Peçevi, *Peçevi tarihi*, tr. Murat Uraz, İstanbul 1968-1969; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; *TA*, s.v. "Hasan Paşa, Tiryakî", *TDVİA*, s.v. "Kanije" (by Géza Dóvdi); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.3, pt. 1-2, Ankara 2003; Yağar Yücel and Ali Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara 1990-1992.

/ رحیم رئیس نیا /

حسن پاشا صوقللی زاده (صوقللی زاده)، دولتمرد

عثمانی و فرزند محمد پاشا صوقللی، صدراعظم عثمانی. از سال تولد او اطلاعی در دست نیست. او، به مناسبت شهرت و لقب پدرش، به وزیرزاده (س. د. ترک، ذیل ماده) و طویل زاده (دانشمند، ج ۳، ص ۱۳۰) معروف شد. نخستین مقامش، بیگی (امارت) بوسنه در ۹۶۹ بود (س. پچوی، ج ۲، ص ۳۰۶؛ اوزون چارشیلی، ج ۲، ص ۵۵۲). مدتی بعد به آناتولی انتقال یافت. ظاهراً از ۹۸۰ بیگلربیگی دیاربکر بود (س. د. ترک، همانجا). وی در ۹۸۴ مأمور سرکوب یاقیان شام شد و بیگلربیگی ارزروم گردید. حسن پاشا در ۹۸۵، به منظور فرونشاندن قیام دروزیان* و محافظت از روستاهای «خواص همایون»، که غارت شده بودند، و نیز نظارت بر دخل و خرج املاک و اوقاف وسیع پدرش در شام، به امیرالامرای آنجا گمارده شد (همانجا). در ۹۸۶ به همراه لالامصطفی پاشا*، سردار سپاه عثمانی، عازم جنگ با ایران شد (دانشمند، ج ۳، ص ۳۴). سال بعد ضمن شرکت در ساخت دژ قازص، مأمور تهیه ارزاق و رساندن مهمات به نیروهای عثمانی در قلعه تغلیس گردید، که در محاصره نیروهای ابرانی بودند (پچوی، ج ۲، ص ۳۰۴؛ هامر - پورگشتال، ج ۴، ص ۷۷). وی در فتح بعضی شهرهای قفقاز جنوبی شرکت کرد و به ویژه در لشکرکشی به گوری^۵ غنائیم فراوانی به دست آورد (س. پچوی، ج ۲، ص ۳۲۰) و احتمالاً در

1. Danişmend

2. Peçevi

3. Uzunçarşılı

4. Hanmer - Purgstall

5. Güri

6. Grisswald

زمستان را در آنجا بگذرانند. از طرفی، هواداران قره‌یازجی در طراب برادر او، دلی‌حسن (دک‌حسن)، گرد آمدند و با چند سرکردهٔ جلالی که به دلی‌حسن پیوسته بودند، خود را به توقات رساندند. حسن‌پاشا که در خود یارای مقاومت ندید، در قلعهٔ شهر پناه گرفت. در آن میان، شخصی که از قلعه فرار کرده بود، محلی را که پاشا غالباً در آنجا می‌نشت، به محاصره‌کنندگان نشان داد و سرانجام حسن‌پاشا در شوال یا ذیحجهٔ ۱۰۱۰ به قتل رسید و اموالش، پیش از رسیدن به توقات، به تصرف دلی‌حسن درآمد (سپه‌پجوری، همانجا؛ نعیم، ج ۱، ص ۲۹۵؛ صولاق‌زاده محمد همدی، همانجا؛ هامر-پورگشتال، ج ۴، ص ۳۲۰-۳۲۱). حسن‌پاشا خدمات بسیاری به دولت عثمانی کرد. وی در بیشتر نبردها پیروز بود و در صورت شکست، به آسانی میدان نبرد را خالی نمی‌کرد. پجوری، که حسن‌پاشا را از نزدیک می‌شناخت، به علاقهٔ وی به اشیای زیبا و قیمتی اشاره کرده است. به دستور حسن‌پاشا، در بغداد تخت سیمینی به نام کاخ بهشت برایش ساخته بودند که با نقش و نگار درختان و شکوفه‌ها تزیین شده بود و حدود پنجاه قروش ارزش داشت (سپه‌پجوری، ج ۲، ص ۲۹۰).

منابع: محمد ثریا، سچل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸/۱۳۱۵-۱۸۹۷، چاپ است انکلتان ۱۹۷۱، صولاق‌زاده محمد همدی، صولاق‌زاده تاریخی، استانبول ۱۳۹۷؛ نصرالله لسانی، زندگانی شاه‌عباس اول، تهران ۱۳۶۴؛ ش. مصطفی نعیم، تاریخ نعیم، [استانبول] ۱۲۸۱-۱۲۸۳؛ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; William J. Griswold, *Anadolu'da büyük isyan: 1591-1611*, tr. Ölkün Tansel, İstanbul 2002; Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz 1963; *İz. s.v. "Hüsan Paşa"* (by M. Tayyib Gökbiçin); İbrahim Peçevi, *Peçevi tarihi*, ed. Murat Uraz, İstanbul 1968-1969; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1998.

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسن جویری، رهبر معنوی سلسلهٔ سربداران. از تاریخ تولد و آغاز زندگانی وی اطلاعی در دست نیست. برخی دانسته‌ها دربارهٔ وی، مربوط به نامه‌ای است که خودش به امیرمحمدبیک جانی قریانی، حاکم وقت طوس و مشهد، نگاشته است. متن این نامه را حافظ ابرو (ج ۱، ص ۸۵-۸۹) و میرخواند (ج ۵، ص ۶۰۹-۶۱۳) و مرعشی (ص ۱۶۶-۱۷۰)، با اندکی اختلاف، آورده‌اند.

حسن جویری در روستای جور، از توابع نیشابور، به دنیا آمد و هفت تا هشت سال در مدارس آنجا به تحصیل علوم دینی و بحث و مجادلهٔ علمی پرداخت. وی برای آگاهی از حقیقت، آموزه‌های ائمهٔ فِرَق را فراگرفت و از اختلاف‌نظرها و اعتقادات آنان آگاه شد و به مقام استادی رسید (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۷۹، ۸۵؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۵). سپس برای دیدار شیخ‌خلیفه به سبزوار رفت و سخنان وی را شنید و در سلک مریدان وی درآمد (سپه‌حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۶). در این زمان، مریدان شیخ خلیفه روبه‌فزونی بودند. برخی از فقها شیخ را مرتد شناختند و مردم را از شنیدن صحبت‌های وی منع نمودند. سرانجام در ۲۲ ربیع‌الاول ۷۳۶، شیخ خلیفه را در مسجد سبزوار حلقهٔ آویز یافتند (همان، ج ۱، ص ۷۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۲۵؛ قس خوافی، ج ۳، ص ۴۶).

پس از کشته شدن شیخ خلیفه، مریدان وی به حسن جویری پیوستند و او جانشین شیخ‌خلیفه شد، اما در سبزوار نماند و به قصد تبلیغ تعالیم شیخ‌خلیفه و گردآوری مریدان بیشتر به سفرهای تبلیغی رفت. وی در ۲۳ ربیع‌الاول ۷۳۶ به نیشابور رفت و در آن شهر در اختفا بود تا اینکه مردم از جای او آگاهی یافتند. به همین سبب، به مشهد و از آنجا به ابیورد و خبوشان رفت. پنج ماه درمقر بود تا اینکه در شوال ۷۳۶ به عراق عجم رفت و یک سال و نیم در آن نواحی تبلیغ کرد. سپس به خراسان برگشت و در اوایل محرم ۷۳۹ به ماوراءالنهر و بلخ و ترمذ رفت و پس از آن به هرات بازگشت و از آنجا به خواف و قهستان رفت و تصمیم گرفت به کرمان سفر کند، اما به سبب سختی راه، سفرش انجام نپذیرفت و به مشهد و در ۷۳۹ به نیشابور بازگشت و بیشتر اهالی نیشابور مرید وی شدند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۷۹، ۸۶؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶). انگیزهٔ حسن جویری از این سفرها، علاوه بر تبلیغ و اشاعهٔ تعالیم شیخ‌خلیفه، گریز از توطئه و ستم دشمنان بود. تبلیغات حسن جویری و دعوت وی برای قیام مردم، در پوشش تصوف صورت می‌گرفت و به این ترتیب، طریقتی صوفیانه به وجود آمد که بعدها طریقت شیخ‌خلیفه و حسن جویری خوانده شد (پطروشفسکی^۱، ص ۳۸).

حسن جویری نام مریدانش را در دفتری ثبت می‌کرد و می‌گفت: «حالا وقت اختفاست». وی به آنان می‌گفت که هرگاه وقت ظهور برسد، آنان باید آمادهٔ نبرد شوند ولی تا آن زمان باید منتظر بمانند و به حرفهٔ خود مشغول باشند. بیشتر مریدان وی از صاحبان حرف بودند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۰؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۵-۶۰۶). با افزایش مریدان حسن جویری، بر نگرانی و

و حشمت فقهای سنی مذهب افزوده شد. به همین سبب، دشمنان او کوشیدند تا امیر ارغونشاه را بر ضد وی برانگیزند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۶-۸۷؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۶).

ارغونشاه، امیر محمد باسقی را نزد حسن جوری فرستاد تا درباره او و یارانش تحقیق کند. امیر محمد باسقی با حسن جوری مذاکره کرد و او و یارانش را مردمانی نیک معاش دانست و به وساطت او، ارغونشاه از دستگیری حسن جوری منصرف شد. اندکی بعد، حسن جوری از قهستان به سوی عراق عجم حرکت کرد و به دستجردان رفت، اما به سبب سختی راه و جمع کثیری که همراه وی بودند، این سفر ناتمام ماند و او به مشهد بازگشت (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۷؛ میرخواند، همانجا).

بار دیگر، مشایخ و فقها به حکام نامه نوشتند و آنان را بر ضد حسن جوری برانگیختند. ارغونشاه به مشهد ایلچی فرستاد. ایلچی نیز پس از صحبت با حسن جوری قانع شد و بازگشت. پس از دو ماه، حسن جوری با گروهی از درویشان، به قصد عزیمت به حجاز، به قهستان رفت، اما ارغونشاه ممانعت کرد و از وی عذرخواهی نمود (همانجاها). سرانجام ارغونشاه دست از حمایت حسن جوری برداشت و در ۷۳۹ او را دستگیر و در قلعه طاق / طای / تاک در یازر زندانی کرد (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۰، ۸۷؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۲۶). چندی بعد، وجیه‌الدین مسعود، از امرای سرداران، به یازر حمله کرد و حسن جوری را آزاد ساخت که همراه او به سبزوار رفت (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۱، ص ۱۴۸).

حسن جوری دو ماه در سبزوار اقامت گزید. درویشانی که تا آن زمان در اختفا بودند، نزد وی رفتند. مردم ولایات خراسان از وضع پریشان خود و قتل و غارت و ستم حکام نزد وی شکایت کردند و ابراز داشتند که دیگر جایز نیست در مقابل ظلم و ستم سکوت کنند و باید فتنه مغولان را فروشانند. حسن جوری پاسخ داد که تاکنون پیشوایی نکرده است و این سخن را باید با پیشوایان دین مطرح کرد و اگر آنان صلاح را در قیام بدانند، او نیز در این امر مساعدت خواهد کرد. تمامی ائمه، مشایخ و پیشوایان بییه و نیشابور اتفاق کردند که دفع ظلم برای رهایی مسلمانان واجب است. بنا بر این فتوا و درخواست وجیه‌الدین مسعود، حسن جوری به سرداران پیوست (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۸-۸۹؛ مرغشی، ص ۱۶۹). در این زمان، امیر ارغونشاه در ملازمت تغاتیمور* به عراق رفته بود و پسرش، امیر محمدبیک جانی قربانی، بر امور خراسان رسیدگی می‌کرد. امیر محمد در نامه‌ای به حسن جوری، او را از همراهی با وجیه‌الدین بر حذر داشت. حسن جوری نیز در پاسخ، خبر داد که به سرداران پیوسته است (میرخواند، ج ۵، ص ۶۰۹).

حافظ ابرو (ج ۱، ص ۸۳) مریدان حسن جوری را شیخیان

و درویشان خوانده و ابن بطوطه (ج ۱، ص ۲۸۹) به صراحت حسن جوری را رافضی شمرده است. سرداران حسن جوری را به خلافت خود برداشتند و وی آنان را به عدل و داد فرا خواند. از آن پس، قدرت معنوی و سازمان‌یافته درویشان پیرو حسن جوری با قدرت نظامی وجیه‌الدین مسعود پیوند خورد. وجیه‌الدین و حسن جوری در ۷۳۹ نیشابور و سبزوار را تصرف کردند و بر توابع این ولایات نیز مسلط شدند و ملازمان امیر ارغونشاه را از آنجا بیرون راندند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۹-۹۰؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۱۳). در این اثنا، تغاتیمور در نامه‌ای به حسن جوری او را به فرمان‌برداری از خود دعوت کرد. حسن جوری نیز به وی پیغام داد که پادشاه و ما باید از خدا اطاعت کنیم و هرکس خلاف دستورهای قرآن عمل کند، عصیانگر است و بر دیگران واجب است تا برای دفع او قیام کنند (میرخواند، همانجا). تغاتیمور با شنیدن پاسخ حسن جوری لشکری فراهم آورد به نوشته میرخواند (همانجا)، سپاهیان تغاتیمور هفتاد هزار تن و سپاهیان وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری سه هزار تن بودند (قس دولتشاه سمرقندی، ص ۲۸۱). محل وقوع جنگ را حافظ ابرو (ج ۱، ص ۱۱۹) در بییه، میرخواند (همانجا) در کنار رود گرگان و دولتشاه سمرقندی (ص ۲۸۰) در کنار رود اترک گزارش نموده‌اند. این نبرد در ۷۴۱ به وقوع پیوست (قس خوانی، ج ۳، ص ۵۸-۵۹؛ سال ۷۴۰). تغاتیمور برادرش، امیر شیخ‌علی گاوان، را فرمانده سپاهیان کرد. سرداران پیروز شدند، امیر شیخ‌علی گاوان کشته شد و لشکریان تغاتیمور نیز منهزم گشتند. پس از این شکست، امیر ارغونشاه و امرای دیگر به اطراف گریختند و غنیمت بسیاری نصیب سرداران شد. وجیه‌الدین مسعود به سبزوار بازگشت و بزرگان و اشراف خراسان به اطاعت او درآمدند (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ میرخواند، ج ۵، ص ۶۱۴). به نوشته خوانی (همانجا)، پس از این جنگ، وجیه‌الدین اسفراین، جاجرم، بیاوجمند، بسطام، دامغان و سمنان را نیز تصرف کرد.

در آغاز امر، وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری متفق بودند، اما خیلی زود اختلاف نظر پیدا کردند (پطروشفسکی، ص ۶۰). وجیه‌الدین و یارانش به دنبال حکومتی مقتدر و توسعه طلب بودند و از این رو نمی‌توانستند برای مدت طولانی، مواظبت حسن جوری را سکه پیوسته مردم را به برابری، برادری و تعدیل ثروت دعوت می‌کرد - تحمل کنند. از سویی، اهالی نواحی متصرفه سرداران شیعه مذهب نبودند. احتمالاً، حسن جوری می‌خواست مذهب تشیع را در همه شهرهای تحت تابعیت سرداران برقرار سازد، اما مسعود خواهان این روش نبود. دیدگاه کاملاً مذهبی حسن جوری کار را بر وجیه‌الدین مسعود مشکل می‌ساخت (بیانی، ج ۲، ص ۷۸۲).

با گسترش محدوده حکومتی سرداران، آنان با آل کرت (حک: ۷۸۳-۶۴۳) در هرات همسایه شدند. آل کرت سنتی مذهب و از مخالفان سرداران بودند. اختلاف میان جناح وجیه‌الدین مسعود و سایر سرداران، در جنگی آنان و آل کرت نمایان شد. این جنگ، که به نبرد زاوه مشهور است، در ۷۴۳ میان وجیه‌الدین مسعود و حسن جویری از یک سو، و معزالدین حسین کرت از سوی دیگر، رخ داد (حافظ‌ابرو، ج ۱، ص ۱۴۴؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۸۱؛ قس فریومدی، ص ۳۴۸؛ سال ۷۴۲). وقتی وجیه‌الدین مسعود و حسن جویری بر سبزوار و نیشابور غلبه یافتند و قوای آنان زیاد شد، مصمم به تصرف تمام خراسان شدند و خواستند تا هرات را تسخیر کنند (حافظ‌ابرو، ج ۱، ص ۱۳۹؛ دولتشاه سمرقندی، همانجا). میرخواند (ج ۴، ص ۶۸۱) آغازگر جنگ را معزالدین حسین کرت دانسته است. به نوشته وی (همانجا)، پس از شکست تغاتیمور از سرداران، وی به معزالدین حسین پیغام داد تا به جنگ آنان برود. این خبر را وجیه‌الدین مسعود و حسن جویری شنیدند و به جنگ با وی مصمم شدند. حسن جویری، مولانا نورالدین حمید و حسن حداد را به نمایندگی خود نزد معزالدین حسین کرت فرستاد تا به او پیغام دهند که دست از افعال ناشایست خود بردارد و در غیر این صورت، آماده نبرد باشد. معزالدین حسین کرت نمایندگان حسن جویری را به قتل رساند (همانجا).

پس از آن، سپاهیان دو طرف در ولایت خواف، در حدود زاوه، با یکدیگر رویه‌رو شدند. سپاهیان سرداران پنج هزار تن و سپاهیان معزالدین حسین کرت سی هزار تن بودند. در ابتدای امر، لشکر وجیه‌الدین مسعود و سرداران پیروز بودند و بسیاری از لشکریان هرات را کشتند، اما در میان جنگ، حسن جویری مجروح و کشته شد. با مرگ وی صفوف سرداران درهم ریخت. معزالدین حسین کرت لشکر سرداران را تعقیب کرد و آنان را شکست داد (حافظ‌ابرو، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۴؛ میرخواند، ج ۴، ص ۶۸۱-۶۸۲). گفته‌اند که قتل حسن جویری در جنگ زاوه به امر وجیه‌الدین مسعود بوده است (به دولتشاه سمرقندی، همانجا؛ میرخواند، ج ۴، ص ۶۸۲). پیکر حسن جویری را به سبزوار بردند و در جوار مزار شیخ خلیفه به خاک سپردند (میرخواند، همانجا). وجیه‌الدین مسعود نیز به سبزوار بازگشت (دولتشاه سمرقندی، همانجا) و امیر عزالدین سوغندی جانشین حسن جویری شد (فریومدی، ص ۳۴۸).

نیز به سرداران*

منابع: ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، چاپ محمد عبدالممنم عربیان، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ شیرین یثی، دین و دولت در ایران عهد مغول، بهران ۱۳۶۷-۱۳۷۵؛ لیلیا پاولوویچ بطروشفسکی، نهضت سرداران خراسان، ترجمه کریم کثوروز، تهران ۱۳۵۱؛ عبدالله‌بن لطف‌الله

حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، چاپ کمال حاج سیدجوادی، تهران ۱۳۸۰؛ احمدبن محمدخوافی، معجم فصیحی، چاپ محمود فرخ، مشهد ۱۳۳۹-۱۳۳۱؛ دولتشاه سمرقندی، کتاب تذکرة الشعراء، چاپ «دارد براون»، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سمدین و مجمع بحرین، ج ۱، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۳؛ غیاث‌الدین فریومدی، ذیل مجمع الانساب شهبانکاره‌ای، در محمدبن علی شهبانکاره‌ای، مجمع الانساب، چاپ میرهاشم محدث، تهران ۱۳۴۳؛ ظهیرالدین بن نصیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، چاپ محمدحسین نییی، تهران ۱۳۲۵؛ میرخواند، /امیر تیموررقیعی /

حسن چلبی ← قتالی زاده، حسن چلبی

حسن حُسنی عبدالوهاب، مورخ و پژوهشگر معاصر تونس. او در شعبان ۱۲۶۲/۱۳۰۱ ش، در خانواده‌ای صاحب‌نام و مرفه، در شهر تونس به دنیا آمد. پدر و پدریزرش از صاحب‌منصبان حکومتی بودند. مادرش، حنیفه، دختر علی‌بن مصطفی‌آغا قیصرلی (یکی از دریایان بانفوذ تونس) بود (حسن حُسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۴؛ محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۷). حسن حُسنی تحصیلات ابتدایی را در مکتب‌خانه‌ای در تونس و سپس در شهر مهدیه گذراند و با زبان فرانسه آشنا شد (داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۵؛ مناعی، ص ۴۰۵). هنگامی که پدرش از مهدیه به تونس بازگشت، او نیز وارد یک مدرسه فرانسوی شد، سپس به مدرسه اسلامی صادقیه رفت و بعد در پاریس وارد مدرسه علوم سیاسی شد (کرو، ج ۲، ص ۱۷۱؛ مناعی، همانجا). پس از مرگ پدرش در ۱۳۲۲، ناگزیر به تونس بازگشت. در ۱۳۲۳ در اداره کشاورزی و بازرگانی (إدارة الفلاحة و التجارة) مشغول به کار شد و در ۱۳۲۸ به ریاست بخش جنگلهای زیستون در شمال تونس رسید (حسن حُسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۵؛ داغر، همانجا).

حسن حُسنی از حدود ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۸ در مدرسه خلدونیه و از ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۲ در مدرسه عالی زبان و ادبیات عربی تونس به تدریس تاریخ پرداخت (بوذینه، ذیل ماده). وی هم‌زمان، در ۱۳۳۴ و در بحبوحه جنگ جهانی اول، در اداره خدمات اقتصادی مشغول به کار گردید و در ۱۳۴۹ ش/۱۹۲۰ رئیس کتابخانه نسخ خطی تونس (خزينة المخطوطات التونسية) شد. او در این سمت با اسناد تاریخ تونس (از دوران تسلط ترکها، از ۹۴۲ تا ۱۲۵۱) آشنا شد و دستور داد تمام این اسناد و منابع را طبقه‌بندی کنند (به حسن حُسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۶).

در ۱۳۰۴ ش/۱۹۲۵ فرماندار الماتلیث (جُبنینانه)، یکی از شهرهای تابع استان صفاقس، و سه سال بعد کارگزار شهر

دانشکده دارالعلوم دانشگاه قاهره و در ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰ دانشگاه الجزایر به وی دکتری افتخاری دادند (مناعی؛ داغر، همانجا). او از کشورهای اروپایی و کشورهای آسیای مرکزی به ویژه شهرهای تاشکند و سمرقند و بخارا و نیز کشورهای شمال آفریقا دیدن کرد و سه بار، در فاصله سالهای ۱۳۱۴ تا ۱۳۲۳ ش/ ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۴، حج گزارد و با عبدالعزیز آل سعود (پادشاه عربستان سعودی) و همچنین با عبدالله فیلیبی، محقق، ملاقات کرد و از تجارب فیلیبی بهره‌های فراوان برد (حسن حسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۲۲-۲۳). پس از استقلال تونس در ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷، دولت جمهوری او را به ریاست مرکز آثار و هنرهای ملی (المعهد القومي للآثار والفنون) منصوب کرد. او در دوران ریاست پنج ساله‌اش بر این سازمان، چهار موزه اسلامی در شهرهای المُنْتَبِی، سوسه، قَیْرَوَان و تونس و یک موزه آثار باستانی در قرطاجنه (کارتاج) تأسیس کرد و مقالات بسیاری نوشت و در مجلات و روزنامه‌ها به چاپ رساند (به بوذینه، همانجا؛ محفوظ، ج ۳، ص ۳۹). وی در ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲، رسماً از خدمات دولتی کناره‌گیری کرد و در آبان ۱۳۴۷/ نوامبر ۱۹۶۸، دو روز پس از دریافت عالی‌ترین نشان فرهنگی تونس به نام جایزه قدوشناسی بورقیه و حمایل افتخار، وفات یافت (محفوظ، ج ۳، ص ۴۱؛ بوذینه، همانجا).

فرزندان او چهار دختر و یک پسر به نام خالد عبدالوهاب بوده‌اند (کرو، ج ۲، ص ۷۲). وی پیش از مرگش، کتابخانه بسیار نفیس خود را، که علاوه بر منابع ارزشمند چاپی، شامل ۹۵۱ نسخه خطی بود، به کتابخانه ملی تونس (دارالکتب الوطنیه) اهدا کرد (محفوظ، ج ۳، ص ۳۴۳؛ داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۶).

آثار عربی وی عبارت‌اند از: *المنتخب المدرسی من الأدب التونسی* (۱۹۰۸/۱۳۲۶) که در چاپهای بعدی نام آن به *مجموع تاریخ الادب التونسی* تغییر کرد؛ *بساط العقیق فی حفارة القيروان* و *شاعرها ابن رشیق* (۱۹۱۲/۱۳۳۰)؛ *خلاصة تاریخ تونس* (۱۹۱۸/۱۳۳۶)؛ *الارشاد الی قواعد الاقتصاد* (۱۳۳۷/ ۱۹۱۹)؛ *شهریات التونسیات* (۱۳۱۳ ش/ ۱۹۳۴)؛ *الامام المازری* (۱۳۳۴ ش/ ۱۹۵۵)؛ *ورقات عن الحضارة العربیة بأفریقیة التونسیة*، که در واقع مجموعه مقالات وی بود در سه مجلد (۱۳۴۴-۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۵-۱۹۶۶)، که جلد سوم آن را دوستان و شاگردانش پس از وفات او در ۱۳۵۱ ش/ ۱۹۷۲ چاپ کردند؛ و کتاب *مشهورش*، کتاب *القمر*، حاوی سرگذشت بزرگان تونس از سده‌های نخستین اسلامی تا عصر حاضر. این کتاب را پس از مرگ مؤلف، محمد عروسی مطوی و بشیر بکوش در

تاریخی مهدیه و در ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۵، حاکم نابل واقع در جنوب تونس شد. او در این شهرها خدمات گسترده‌ای کرد (همان، ج ۱، ص ۱۶-۱۷). در ۱۳۱۸ ش/ ۱۹۳۹، به شهر تونس بازگشت و معاون امور داخلی کشور شد تا اینکه در اواخر ۱۳۲۱ ش/ ۱۹۴۲ بازنشسته گردید. پس از بازنشستگی، یک سال نیز رئیس اوقاف تونس بود و در ۱۳۲۲ ش/ ۱۹۴۳ وزیر قلم شد و علاوه بر آن، عهده‌دار بخشی از وظایف وزارت کشور بود (محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۸؛ داغر، همانجا).

حسن حسنی پس از چهار سال وزارت در دوران حکومت محمدالامین، آخرین پادشاه حینی تونس، در ۱۳۲۶ ش/ ۱۹۴۷ از سمتهای دولتی و اداری کناره‌گرفت و وقتش را به تحقیق و تألیف و سفر به کشورهای دیگر اختصاص داد (حسن حسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۱۷).

او افزون بر کارهای دولتی، به امور فرهنگی و علمی نیز پرداخت. او در ۱۳۲۳، حدود ۲۱ سالگی، در اجلاس مستشرقان جهان در الجزایر شرکت کرد و با بسیاری از دانشمندان بزرگ آن زمان، مثل شاولیش، براون^۱، آسدروز^۲، نولدکه^۳، کودیرو^۴، ریویرا^۵، آسین پالاسیوس^۶، ماسینیون^۷ و دیگران آشنا شد. در اجلاس شرق‌شناسان جهان، که در ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸ در کینهاگ برگزار شد، او تنها دانشمند مسلمان بود و با شیخو، گولدتسیهر^۸ و لامنس^۹، که در این اجلاس به اسلام و ساحت مقدس پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اسائه ادب کرده و افترا زده بودند، به مخالفت و بحث و دفاع و مناظره پرداخت که بازتاب وسیعی در جهان داشت. او در همایشهای علمی و فرهنگی و هنری جهانی در پاریس، ریاض، کیمبریج، استانبول، مونیخ، ونیز، رم، قاهره و غیره مشارکت فعال داشت (همان، ج ۱، ص ۱۸-۲۰؛ مناعی، همانجا؛ محفوظ، ج ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰).

در ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲ که فرهنگستان زبان عربی (مجمع اللغة العربیة) در قاهره تأسیس شد، حسن حسنی به فرمان ملک فؤاد، پادشاه مصر، به عضویت آن درآمد و بیش از ۲۵ سال در جلسات آن شرکت کرد. علاوه بر آن، وی در چندین مرکز و مؤسسه علمی جهانی عضویت داشت، از جمله در مؤسسه تاریخ مصر، مرکز تاریخی اسپانیا (المعهدالتاریخی الأسبانی)، فرهنگستان هنرهای زیبا و نقاشی فرانسه (المجمع الفرنسی للنفائش والفنون الجمیلة)، فرهنگستان علمی عربی دمشق (المجمع العلمی العربی بدمشق)، و فرهنگستان علمی عراق (المجمع العلمی العراقی؛ بوذینه؛ مناعی، همانجا). در ۱۳۲۹ ش/ ۱۹۵۰،

1. Brown

2. Amedroz

3. Nöldeke

4. Codiera

5. Ribera

6. Asin Palacios

7. Masignion

8. Goldziher

9. Lammens

چهار مجلد در ۱۳۶۹ش / ۱۹۹۰ به چاپ رساندند. او تعدادی مقاله به زبان فرانسه نوشته است که بیشتر آنها بعداً به عربی ترجمه شدند و دو کتاب رزقات به چاپ رسیدند (به حسن حسنی عبدالوهاب، ج ۱، ص ۲۵؛ بودینه، همانجا؛ داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۶-۷۸۷).

کتابهایی که او مورد تحقیق قرار داد و همه آنها در تونس به چاپ رسیده‌اند عبارت‌اند از: أعمال الأعلام (بخش مربوط به تاریخ افریقیة و صقلیة)، اثر ابن خطیب اندلسی (۱۳۲۸/۱۹۱۰)؛ رسائل الانتقاد، اثر محمد بن شرف قیروانی (۱۳۳۰/۱۹۱۲)؛ ملقن السبیل، اثر ابوالعلاء معری (۱۳۳۰/۱۹۱۲)؛ وصف افریقیة و الاندلس، اثر ابن فضل الله عمری (۱۳۳۸/۱۹۲۰)؛ کتاب یعمول، اثر صاغانی (۱۳۰۳ش / ۱۹۲۴)؛ التبصر بالجماعة، اثر جاحظ (۱۳۱۲ش / ۱۹۳۳)؛ آداب المعلمین، اثر محمد بن مسنون (۱۳۱۳ش / ۱۹۳۴)؛ الجماعنة فی ازالة الرطانة، اثر مؤلف ناشناس (۱۳۳۲ش / ۱۹۵۳)؛ رحلة، اثر عبدالله تجانی (۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸)؛ و احکام السوق، اثر یحیی بن عمر که پس از مرگ حسنی، در ۱۳۵۴ش / ۱۹۷۵ به چاپ رسید (محفوظ، ج ۳، ص ۳۴۲؛ داغر، ج ۳، قسم ۱، ص ۷۸۷).

منابع: محمد بودینه، مشاهیر التونسيین، [تونس] ۱۹۹۲، حسن حسنی عبدالوهاب، کتاب‌العمر فی المصنفات و المؤلفین التونسيین، چاپ محمد عروسی مطوی و بشیر یکوش، تونس ۱۴۰۱؛ یوسف اسعد داغر، مصادر الدراسة الادبیة، بیروت ۱۹۷۲-۱۹۸۳، ابوالقاسم محمدرود، حصائدالعمر، تونس ۱۹۸۷/۱۳۱۹، محمد محفوظ، تراجم المؤلفین التونسيین، بیروت ۱۹۸۲-۱۹۸۶، طاهر مغنی، للمثقفون التونسيون و الحسفارة الفریقیة فی سائین الحریین المالمیتین: ۱۹۱۹-۱۹۳۹، سوسه، تونس ۲۰۰۱.

/ ستار هودی /

حُسن خُلُق، از فضائل اخلاقی مورد تأکید در قرآن و حدیث. مفهوم حسن خُلُق در سنت اسلامی، در دو دلالت خاص و عام به کار می‌رود. در معنای خاص، حسن خلق بر فضائل اخلاقی ناظر بر مدارا و حسن معاشرت با مردم دلالت دارد و در معنای عام، مراد از آن، مجموعه تمامی رفتارهای نیکو و اخلاق پسندیده است.

در قرآن، اصطلاح حسن خُلُق ذکر نشده است اما مفسران، برخی آیات را ناظر بر این مفهوم دانسته‌اند، از جمله آیه‌های ۱۳۴ و ۱۵۹ آل عمران و به خصوص آیه ۱۹۹ اعراف که به جامع‌ترین آیه در مکارم اخلاق مشهور است (به طبری؛ طبرسی؛ فخر رازی؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ذیل آیات؛ نیز به اخلاق ۹). این آیات، مطابق معنای خاص حسن خلق، به گذشت، عظوفت و مدارا با مردم اشاره دارند. مطابق همین

معنای خاص، مفسران برخی واژه‌ها یا مفاهیم قرآنی را معادل مفهوم حسن خلق دانسته‌اند، مانند «لین» (با تعبیر لَینت در آل عمران: ۱۵۹؛ به فخر رازی، ذیل آیه)، «بِر» (مانند: ۲؛ به حلیمی، ج ۳، ص ۲۵۸؛ طباطبائی، ذیل آیه) و «کَرَم» (با تعبیر کریم در دخان: ۱۷؛ به ابن جوزی؛ ابوحیان غرناطی، ذیل آیه). همچنین در تفسیر آیه ۴ سورة قلم (وَإِنَّكَ لَخُلُقٌ عَظِيمٌ)، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را به عنوان مخاطب آیه، در معنای عام، صاحب عالی‌ترین مکارم اخلاقی و جامع تمامی اخلاق حسنه دانسته‌اند، به این بیان که ادب او، ادب قرآن است (به طبری؛ طوسی؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ذیل قلم: ۴).

در احادیث، حسن خلق به معنای جمع تمامی فضائل اخلاقی، در میان ویژگی‌های مؤمنان، جایگاه ممتازی دارد. در برخی احادیث، از حسن خلق، به «خُلُقُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ» تعبیر شده است (به طبرانی، ۱۴۰۵-۱۴۱۶، ج ۹، ص ۱۵۸؛ سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۷۴) و آن را مخصوص افراد برگزیده و عارفان عالی مقام دانسته‌اند که جز خداوند کسی حقیقت آن را نمی‌داند (مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۳). علاوه بر این، حدیث مشهور نبوی سکه در آن، فرض بهشت آن حضرت به کمال رساندن «مکارم اخلاق» (به اخلاق ۹) یا «محاسن اخلاق» بیان شده است (برای نمونه‌هایی از صورت‌های مختلف این روایت به بخاری، ص ۱۱۰۵ ابن ابی الدنيا، ۱۳۹۳، ص ۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۱۶۶ بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۹۲) - اهمیت و جامعیت معنای حسن خلق را نشان می‌دهد. ذیل این معنای عام، احادیث مکرری وجود دارد که مطابق آنها، اگر خدا بندهای را دوست بدارد، به او حسن خلق عطا می‌کند (به ابن ابی الدنيا، ۱۳۹۳، ص ۲۶)؛ کامل‌ترین مؤمنان، خوش خُلُق‌ترین ایشان‌اند (طبرانی، ۱۴۰۵-۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۱۲)؛ محبوب‌ترین کارها نزد خدا، پس از انجام دادن واجبات، حسن خلق و مدارا با مردم است (کلینی، ج ۲، ص ۱۰۰) که موجب نزدیکی به خدا و پیامبر می‌گردد و در مقابل، بدرفتاری با مردم، موجب دوری از ایشان می‌شود (صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۳-۱۴۵؛ ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۸۸)؛ فاسق خوش خلق، برتر و سعادتمندتر از عابد بد خلق است (ابن ابی الدنيا، ۱۴۰۹، ص ۲۱۴) و حسن خلق، موجب محرک‌گناهان (و آثار آنها) می‌شود (همان، ص ۲۳۳؛ اموازی، ص ۳۰؛ ثنوی، ج ۳، ص ۵۰۹). حسن خلق، نیمی از دین (به ابن بابویه، ج ۱، ص ۳۰)، خیر دنیا و آخرت (طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۲۲۲) و مایه سعادت انسان و سبب ورود او به بهشت است و در مقابل، بد خُلُق عامل بدبختی و ورود انسان به جهنم است (مسندالرضا علیه السلام، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ بخاری، ص ۱۱۰).

اهمیت حسن خلق در حسابرسی قیامت به قدری است که

ساخته است، ایشان نیز اخلاق خود را نیکو سازند (به مجلسی، همانجا)، چنان که پیامبر اکرم نیز در دعاهای خود، از خدا می‌خواهد که اخلاق او را همچون خلقتش، نیکو گرداند (به ابن حنبل، ج ۱، ص ۴۰۳).

چون هدف علم اخلاق، آراسته شدن به خلق نیکوست (به مسکویه، ص ۲۷؛ غزالی، ج ۳، ص ۴۹)، بحث از معنا و ارکان حسن خلق، از مباحث اصلی در کتابهای اخلاقی است. این بحث عموماً در ابتدای کتابهای اخلاقی و با تعریف مفهوم خلق آغاز می‌شود که آن را در مقابل «ملکه» و «حال» (به نصیرالدین طوسی، ص ۱۰۱) یا در مقابل «طبیع» و «سجیه» و «عادت» (به راغب اصفهانی، ص ۳۸-۳۹)، هیئت و حالتی نفسانی می‌دانند که اکتسابی، پایدار و مقتضی سهولت صدور افعال از انسان، بدون نیاز به تأمل است (به مسکویه، ص ۵۱). بنابراین، خلق حالت کلی و دائم نفس است که اولاً در طول زندگی و با آموزش و تمرین شکل می‌گیرد و ثانیاً منشأ همه افعال خشن یا فسیح است. به همین سبب، نحوه شکل‌گیری خلق، با قوای اصلی نفس، ارتباطی عمیق دارد به نحوی که تنظیم قوای نفس به نحو متعادل، موجب حسن خلق و غیر آن موجب سوء خلق می‌شود (به ادامه مقاله؛ نیز به نفس*). برای نمونه، از نظر راغب اصفهانی (ص ۳۱، ۳۷-۳۸) اصلاح سه قوه مفکره، شهوت و خمت، مبنای تعادل نفس انسان و حسن خلق است و بنابر نظر غزالی (ج ۳، ص ۵۳-۵۴)، حسن خلق با قوای چهارگانه نفس، یعنی علم و غضب و شهوت و اعتدال، نسبت مستقیم دارد. نسبت میان قوای نفس و اخلاق به نحوی است که علمای اخلاق، فضائل و رذایل اخلاقی اصلی را براساس همین قوای نفس تعریف و تنظیم کرده‌اند (به مسکویه، ص ۳۷-۴۱؛ راغب اصفهانی، ص ۳۷-۳۸؛ غزالی، ج ۳، ص ۵۳-۵۵؛ نصیرالدین طوسی، ص ۱۰۱-۱۰۸). حلیمی (ج ۳، ص ۲۵۷) حسن خلقی انسان در مقابل خدا را عمل به اوامر و ترک نواهی، رغبت به مشحبات و ترک بسیاری از مباحات در جهت عبودیت با رضایت خاطر، و حسن خلق با دیگر انسانها را رعایت همه حقوق آنان می‌داند. مطابق توضیح غزالی (ج ۳، ص ۵۸، ۶۹-۷۰)، انسان برای آرزوایی حسن خلق سه‌گانه با مجاهدت و ریاضت به دست می‌آید. باید پیوسته اخلاق خود را با صفات مؤمنان و منافقان در آیات قرآن، مقایسه کند، چرا که در معنایی وسیع، حسن خلق همان ایمان و سوء خلق همان نفاق است و بهترین معیار برای محک زدن حسن خلق، حلم است که همان میزان تحمل آزار و جفای دیگران است (برای دیگر معیارهای سنجش به همان، ج ۳، ص ۶۹-۷۲؛ درباره نسبت حسن خلق با حلم به نراقی، ج ۱، ص ۳۴۲؛ نیز به حلم*).

براساس بیان غزالی (ج ۳، ص ۵۵)، چون چگونگی ظهور

مطابق احادیث، هیچ چیز در میزان عمل انسان، از حسن خلقی برتر و سنگین‌تر نیست (به ترمذی، ج ۴، ص ۳۶۲؛ کلینی، ج ۲، ص ۹۹) و یکی از نخستین سؤالات در قیامت، از اخلاق نیکوی افراد است (صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۶) و صاحب اخلاق نیکو، اجری هم‌سنگ روزه‌داران شب زنده‌دار (همان، ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۰، ۱۰۳) یا مجاهدان در راه خدا (ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۲۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۱) دارد. بنابر احادیث، از ثمرات حسن خلق در دنیا، فزونی رزق (امروزی، همانجا)، طول عمر و آبادی دنیا (همان، ص ۱۲۹؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۰) است.

در کنار معنای عام حسن خلق، روایاتی نیز دلالت‌های خاص مفهوم حسن خلق و مصادیق آن را بیان می‌کنند. در برخی احادیث، حسن خلق از ارکان «گرم» و «مروّت» (به بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۹۵؛ مجلسی، ج ۷۵، ص ۲۳۲) و معادل «پرهیز» (مسلمین حجاج، ج ۳، ص ۱۹۸۰) تعریف شده است (برای آگاهی از برخی مفاهیم یا اصطلاحات هم معنا با حسن خلق و سوء خلق در احادیث به صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۳؛ ابن ابی‌شیبه، ص ۸۸-۹۰). همچنین، بنابر احادیث، مهم‌ترین مصادیق حسن خلق عبارت‌اند از: فروتنی، انس گرفتن با مردم و ایجاد الفت میان انسانها (به صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ طبرانی، ۱۴۰۵-۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۱۳)، اجتناب از محارم، طلب روزی حلال، سخاوتمندی با افراد خانواده (مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۴)، بخشیدن کسی که به انسان ظلم کرده، یاری کسی که از یاری انسان تن زده، برقراری پیوند با خویشاوندی که پیوند خود را با انسان بریده است (صنعانی، ج ۱۱، ص ۱۷۲؛ ابن ابی‌الدنیا، ۱۳۹۳، ص ۶؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۰۷)، گشاده‌رویی، پرهیز از آزار مردم، بخشش (ترمذی، ج ۴، ص ۳۶۳)، نرمش و صطوفت، نیکی گفتار (کلینی، ج ۲، ص ۱۰۳) و بردباری (ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۳۵) برای مجموعه‌ای از احادیث درباره حسن خلق به هم، ۱۳۹۳، ص ۱۲-۱۳؛ ابن‌کثیر، ج ۳، ص ۷۴۱-۷۴۲؛ مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۶-۳۷۲؛ برای مجموعه‌ای از احادیث درباره سوء خلق و مصادیق آن به خرائطی، ص ۲۲-به بعد).

مفهوم قرآنی «حسن خلق» (به مؤمنون؛ ۱۴؛ سجده؛ ۷؛ غافر؛ ۶۴؛ تغابن؛ ۳)، که به آفرینش نیکوی انسان در نظام خلقت الهی اشاره دارد، از اصطلاحاتی است که گاهی در احادیث و کتابهای اخلاقی اسلامی، در کنار حسن خلق و مفاهیم مربوط به اخلاق درونی و سیرت باطنی، مشاهده می‌شود (برای نمونه به ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۰۹، ص ۲۲۹؛ راغب اصفهانی، ص ۳۹؛ غزالی، ج ۳، ص ۵۳؛ مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۹۴). نبی اکرم صلی‌الله‌علیه و آله و سلم و ائمه علیهم‌السلام، با بیان تناظر این دو مفهوم، به اسانها توصیه می‌کنند همان‌گونه که خدا خلقت آنها را نیکو

حسن خلقی به نحوه تنظیم قوای نفس بستگی دارد، حسن خلقی، امری نسبی و ذمراتب است که در افراد گوناگون، به درجات متفاوت ظهور می‌کند. به نحوی که هر چهار قوه اصلی نفس، فقط در وجود پیامبر اسلام به کمال اعتدال رسیده است و دیگر افراد بشر، در مراتب بعد از وی قرار دارند و همگان باید به وی اقتدا کنند و به اخلاق او تقرب بجویند.

به این ترتیب، با توجه به اینکه صاحب حسن خلقی بر قوای نفس خود مالکیت و تسلط دارد، افعال اخلاقی را بدون تأمل و بدون در نظر گرفتن اغراض دنیوی انجام می‌دهد و لذا غایت حسن خلقی یا به طور کلی همان اخلاقی نیکو، انجام دادن اعمال بدون نظر به نفع و ضرر دنیوی آنها، قطع علایق نفس از حب دنیا و رسل و حب خداوند در نفس است، به نحوی که انسان هیچ چیز را بیش از لقاءالله نخواهد و به همه مقدرات خدا راضی باشد (سه راضی اصفهانی، ص ۴۷؛ غزالی، ج ۳، ص ۵۸-۵۹، ۷۲ نیز سه راضی).

مناهی: علاوه بر قرآن؛ ابن‌الدین، کتاب التواضع و التواضع، چاپ محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت ۱۳۹۹/۱۳۰۹ هـ، کتاب مکارم الاخلاق، چاپ جیمز ایلیم، ریسادون ۱۹۷۳/۱۳۹۳، ابن‌ابی‌شیبه، المصنف فی الاحادیث والآثار، چاپ سعید محمدلحام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹، ابن‌بابویه، کتاب الخصال، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌جوزی، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴، ابن‌حبیل، مسندالامام احمدبن‌حبیل، [قاهره] ۱۳۱۳، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، چاپ علی شیری، بیروت [بی‌تا]؛ ابوحیان غریابی، تفسیر البحر المحیط، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، حسین‌بن‌سعید اهوازی، الزهد، چاپ غلامرضا عرفانیان، قم ۱۳۹۹، محمدبن‌اسماعیل بخاری، الادب المفرد، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵، احمدبن‌حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ محمدبن‌عیسی‌ترمذی، سنن الترمذی، استنبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، حسین‌بن‌حسن حلیمی، کتاب المنهاج فی شعب الایمان، چاپ حلس محمد فوده، [بیروت] ۱۳۹۹/۱۹۷۹، محمدبن‌جعفر خرائطی، مساوی‌الاخلاق و ملامها، چاپ مجدی سیدابراهیم، بولاق [?] ۱۳۹۹/۱۴۰۹، حسین‌بن‌محمد راضی اصفهانی، الدرر الی مکارم الشریعة، چاپ طه عبدالرزاق سعد، [قاهره] ۱۳۹۳/۱۹۷۳، چاپ الفت قم [بی‌تا]؛ عبدالرحمان‌بن‌ابی‌بکر سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت ۱۴۰۱ هـ، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، چاپ نجدت نجیب، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱، عبدالرزاق‌بن‌همام صنعانی، المصنف، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، طباطبائی؛ سلیمان‌بن‌احمد طبرانی، المعجم الاوسط، چاپ محمود طحان، ریاض ۱۴۰۵-۱۳۹۵/۱۴۱۶ هـ، المعجم الکبیر، چاپ حمدی عبدالحمید سلفی، چاپ الفت بیروت ۱۴۰۴-۱۴۰۲، طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ محمدبن‌محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت:

دارالتنویر الجدیدة، [بی‌تا]؛ محمدبن‌عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی‌تا]؛ چاپ الفت تهران [بی‌تا]؛ کلینی؛ مجلسی؛ احمدبن‌محمد مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ حسن نعیم، بیروت [?] ۱۳۹۸، چاپ الفت قم ۱۴۱۰، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، چاپ محمذواد عبداللہی، استنبول ۱۴۱۳/۱۹۹۲، مسند الرضا علیه‌السلام، روایة فلوین سلیمان غازی، چاپ محمدجواد حسینی جلای، قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش؛ محمدعبدالرووف‌بن‌شایح‌العاروفین شتاری، فیض‌القدیر؛ شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر، چاپ احمد عبدالسلام، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۴، محمدمهدی‌بن‌ابی‌ذرزالی، جامع السعادات، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ محمدبن‌محمد نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، چاپ مجتبی‌مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۰ ش.

/ابوالفضل والازاده /

حسن دوم، دومین پادشاه کشور مغرب (حک: ۱۳۴۰-۱۳۷۳ ش/ ۱۹۶۱-۱۹۹۴) بعد از استقلال کشور، از سلسله علویان^۱. او در ۱۸ تیر ۱۳۰۸ / ۹ ژوئیه ۱۹۲۹ در مغرب به دنیا آمد و زبان عربی، تعلیمات دینی و علوم قرآنی را تحت نظارت پدرش، سلطان محمد پنجم^۲ فراگرفت. در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱، تحصیلات متوسطه خود را در مدرسه سلطنتی (المعهد السلطانی) آغاز کرد و در ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸ دیپلم تحصیلات عالی گرفت. در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ از مدرسه عالی مطالعات قضایی (المعهد العالی للدراسات القانونية)، که تحت نظارت دانشکده حقوقی دانشگاه بوردو^۳ فرانسه بود، مدرک کارشناسی حقوق دریافت کرد (کثانی، ص ۱۸-۲۳، ۳۲۳، عبدالوهاب‌بن منصور، ج ۱، ص ۲۵، ۳۷-۳۸، ۱۱۱-۱۱۲).

با افزایش تنش در مناسبات مغرب با استعمار فرانسه، در ۲۹ مرداد ۱۳۳۲ / ۲۰ اوت ۱۹۵۳ دولت فرانسه خانواده سلطنتی مغرب را ابتدا به جزیره کرس در دریای مدیترانه، و سپس به ماداگاسکار تبعید کرد (حسن دوم، ۱۴۱۵، ص ۸۳-۸۵ لاندو^۴، ص ۴۸-۴۹). در پی مذاکرات خانواده سلطنتی با دولت فرانسه، که حسن در آن نقش مؤثری داشت، دولت فرانسه در آبان ۱۳۳۴ / نوامبر ۱۹۵۵ خانواده سلطنتی را به مغرب بازگرداند (لاندو، ص ۴۹-۵۱). پس از استقلال مغرب در ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶، حسن به فرماندهی ستاد ارتش سلطنتی منصوب شد و در ۱۸ تیر ۱۳۳۶ / ۹ ژوئیه ۱۹۵۷ رسماً ولیعهد مغرب گردید. در ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰، پدرش منصب نخست‌وزیری را شخصاً در اختیار گرفت و حسن را معاون خود کرد. پس از فوت سلطان محمد در ۷ اسفند ۱۳۳۹ / ۲۶ فوریه ۱۹۶۱، حسن در ۱۲ اسفند / ۳ مارس همان سال

قانون اساسی جدیدی را به تصویب رساند که به مجلس نمایندگان اختیارات بیشتری می‌داد (حسن دوم، ۱۴۱۵، ص ۱۳۴؛ <خاورمیانه و شمال آفریقا ۲۰۰۲>، ص ۱۷۶۸؛ بالتا، ص ۱۲۵، ۱۲۷)، اما پس از مدت کوتاهی مجلس را منحل کرد، که سبب تشدید ناآرامیها گردید. در ۱۵ مرداد ۱۳۵۱/۶ اوت ۱۹۷۲، محمد آفگیر، یکی از نظامیان برجسته، به هواپیمای حامل پادشاه که از فرانسه به کشور باز می‌گشت، حمله‌ای نافرجام کرد. پس از آن، پنج سال در کشور وضع فوق‌العاده برقرار شد و دانشگاهها نیز مدتی تعطیل شدند (پنل^۴، ص ۲۳۳؛ بالتا، همانجا؛ حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۰۳-۱۰۴).

با توجه به این رویدادها، حسن دوم از ۱۳۵۲/۱۲ ش ۱۹۷۳ کوشید، با ایجاد فضای باز سیاسی، مخالفان را در امور سیاسی کشور مشارکت دهد. در این دوره، آزادی فعالیت‌های مطبوعاتی و احزاب گسترش یافت، این امر باعث شد که احزاب مخالف، بسیاری از کرسیهای مجلس را به دست آورند و در دولتی که در مهر / اکتبر همان سال تشکیل شد، حضور یابند (بالتا، ص ۱۲۸؛ <خاورمیانه و شمال آفریقا ۲۰۰۲>، ص ۷۷۰).

در اواخر دهه ۱۳۵۰ ش ۱۹۷۰، کشور مغرب دچار بحران اقتصادی شدیدی شد که اعتراضات شدید مردم را به همراه داشت. حسن دوم برای خروج از این بحران، یارانه‌های غیرضروری را کاهش داد یا حذف نمود، بسیاری از شرکتها را به بخش خصوصی واگذار کرد و زمینه را برای تجارت آزاد مهیا ساخت. با این اقدامات، هزینه‌های دولت کاهش یافت و کشور بحران را پشت سر گذاشت (بالتا، ص ۱۳۳-۱۳۴).

در اوایل دهه ۱۳۶۰ ش ۱۹۸۰، عبدالسلام یاسین، رهبر حزب اسلام‌گرای جماعت عدل و احسان (جماعة العدل و الاحسان)، به صراحت با پادشاهی حسن دوم مخالفت کرد و با ارسال نامه‌ای با عنوان «اسلام یا طوفان» برای حسن دوم، وی را به توبه و استغفار دعوت کرد. حسن دوم نیز، در واکنش، به سرکوب احزاب اسلام‌گرا پرداخت. در نتیجه، بسیاری از اعضای احزاب اسلام‌گرا به اعدام و زندان محکوم شدند (قرنفل، ص ۹۷، ۱۲۲-۱۲۳؛ طوزی، ص ۵۹-۶۱، ۶۴-۶۵).

حسن دوم در ۱۳ شهریور ۱۳۷۱/۳ سپتامبر ۱۹۹۲ اصلاح قانون اساسی را به همه‌پرسی گذاشت که به تأیید بیشتر رأی‌دهندگان رسید. براساس این اصلاحات، پادشاه برخی از اختیارات خود را به دولت و مجلس واگذار می‌کرد، اما احزاب مخالف خواهان تغییرات اساسی بودند. در نتیجه همه‌پرسی را تحریم کردند (مهابه، ۱۹۹۲، ص ۲۲۱، ۲۲۶-۲۲۷). حسن دوم برای کب رضایت احزاب مخالف، در ۱۵ آبان ۱۳۷۲/



حسن دوم

پادشاه مغرب شد. (همان، ص ۵۲، ۵۴، ۶۰؛ عبدالوهابین منصور، ج ۱، ص ۱۸۴، ۱۹۸، ۲۳۹؛ کنانی، ص ۴۴-۴۱).

حسن دوم در نخستین اقدام خود، قانون اساسی جدیدی را در همه‌پرسی ۱۶ آذر ۱۳۴۱/۷ دسامبر

۱۹۶۲ به تصویب رساند. براساس اصول قانون اساسی جدید، نظام مشروطه سلطنتی در مغرب ایجاد شد. در این قانون ضمن به رسمیت شناختن حاکمیت نظام دموکراتیک، تکثر احزاب مجاز شمرده شد و مجلس از اتحاد دو مجلس نمایندگان و مجلس مستشاران (مجلس المستشارین) تشکیل شد (بالتا^۱، ص ۱۲۲؛ دساتیرالدول العربیه، ص ۵۱۶-۵۱۵، مهابه، ۱۹۹۹، ص ۱۷۳). اما این تغییرات بیشتر جنبه صوری داشتند، زیرا عزل و نصب نخست‌وزیر و وزیران و همچنین فرماندهی ارتش در اختیار او بود. در نتیجه، قدرت باز هم در دست وی قرار گرفت و او به تضعیف مخالفان خود پرداخت (ع- بالتا، همانجا؛ جابری، ص ۱۸). به دنبال برگزاری انتخابات مجلس در ۲۷ اردیبهشت ۱۳۴۲/۱۷ مه ۱۹۶۳، حزب اتحاد ملی نیروهای خلق (حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية) که از مخالفان حکومت حسن دوم بود، موفق شد ۲۸ کرسی را به دست آورد. در ۲۵ تیر ۱۳۴۲/۱۶ ژوئیه ۱۹۶۳، به دستور حسن دوم بسیاری از اعضای این حزب، از جمله رهبران آن، به اتهام تلاش برای براندازی سلطنت، دستگیر و زندانی شدند. مهدی بن‌زک^۲، از رهبران این حزب، غیباً به مرگ محکوم شد و در ۱۳۴۴ ش / اکتبر ۱۹۶۵ در پاریس به دست عوامل حسن دوم به قتل رسید (<خاورمیانه و شمال آفریقا ۲۰۰۲>^۳، ص ۷۶۷؛ جابری، همانجا؛ برس^۴، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ بالتا، ص ۱۲۴).

حسن دوم قانون اساسی دیگری را در ۲ مرداد ۱۳۴۹/۲۴ ژوئیه ۱۹۷۰ در همه‌پرسی به تصویب رساند که براساس آن، از اختیارات مجلس کاسته می‌شد و قوه مجریه تقویت می‌گردید. با تصویب این قانون، کشور دستخوش ناآرامیها و شورشهای مخالفان شد و حسن دوم در ۱۹ تیر ۱۳۵۰/۱۰ ژوئیه ۱۹۷۱، مورد سوء قصد نافرجام قرار گرفت. حسن دوم برای آرام کردن اوضاع کشور، در همه‌پرسی ۱۱ اسفند ۱۳۵۰/اول مارس ۱۹۷۲

۲۸ فوریه ۱۹۷۶ صحرای غربی را ترک کند و در عوض، منافع اسپانیا در منطقه شمال غربی آفریقا تأمین شود؛ اما پولیساریو^۱ این موافقت‌نامه را به رسمیت نشناخت (مختاری امین، ص ۱۷۶؛ سریع‌القول، ص ۴۵، ۸۹-۸۸، ۱۱۵؛ شهوری، ص ۳۰۵). حسن دوم در ۱۳۶۰ ش/ ۱۹۸۱ و در پی نشت سازمان وحدت آفریقا^۲، برای تعیین سرنوشت مردم صحرای غربی با همه‌پرسی موافقت نمود؛ این همه‌پرسی هیچگاه برگزار نشد. در نتیجه، به‌رغم تلاش‌های سازمان ملل، مسئله صحرای غربی تا پایان حکومت حسن دوم لاینحل ماند (مهابه، ۱۹۹۷، ص ۱۲۶-۱۲۹). مناسبات حسن دوم با رهبران الجزایر، همواره با فراز و نشیب همراه بود. پس از استقلال الجزایر در ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲، دو کشور دچار اختلافات مرزی شدند که به جنگ معروف به حرب الرمال (جنگ شن‌زار) در مهر ۱۳۴۲/ اکتبر ۱۹۶۳ انجامید. این جنگ با دخالت سازمان وحدت آفریقا فیصله پیدا کرد و حسن دوم و مؤثری بومدین^۳ در اجلاس سازمان وحدت آفریقا در ۱۳۵۱ ش/ ژوئن ۱۹۷۲ در ریاض، تفاهنامه امضا کردند و از اودیبهشت ۱۳۴۷/ مه ۱۹۸۸ مناسبات سیاسی خود را از سر گرفتند (بالتا، ص ۲۱۵-۲۱۶، ۲۱۹، ۲۵۰).

حسن دوم در ابتدای دوران حکمرانی‌اش، با شوروی مناسبات گسترده‌ای برقرار کرد و کمک‌های اقتصادی بسیاری از این کشور دریافت نمود. شوروی دومین کشور صادرکننده نفت خام به مغرب و یکی از بزرگ‌ترین واردکنندگان فسفات از این کشور بود. حادث شدن مسئله صحرای غربی و موضع‌گیری مبهم شوروی در این باره، سبب شد که مناسبات مغرب با غرب، به ویژه ایالات متحده آمریکا، گسترش یابد. مغرب برای حضور نیروهای واکنش سریع آمریکا، پس از انقلاب اسلامی ایران، و برای تضمین دفاع از کشورهای نفت‌خیز عربی خلیج فارس، تسهیلاتی فراهم نمود و پس از فروپاشی اتحاد شوروی، کاملاً به آمریکا گرایش یافت (پنل، ص ۳۷۳؛ سریع‌القول، ص ۷۷، ۱۰۱-۱۰۴؛ عزتی، ص ۱۹۸). حسن دوم همچنین مناسبات خوبی با اسپانیا و فرانسه برقرار کرد. فرانسه بزرگ‌ترین سرمایه‌گذار در مغرب گردید و مغرب نیز در تحقق اهداف راهبردی فرانسه در غرب آفریقا و مدیترانه غربی و تنگه جبل طارق، نقش مهمی برعهده گرفت (مختاری امین، ص ۱۷۶؛ پنل، ص ۳۱۱).

برخی از مهم‌ترین فعالیت‌های حسن دوم در عرصه سیاست خارجی عبارت بودند از: ایجاد تفاهم میان مصر و اسرائیل در ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶، اعزام نیروهای حافظ صلح به ژنیر (کنگوری دموکراتیک) در ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۸، دعوت از محمدرضا پهلوی، که پس از اوج‌گیری انقلاب اسلامی، کشور را در ۲۶ دی ۱۳۵۷

۶ نوامبر ۱۹۹۳ به آنها پیشنهاد کرد که دولت تشکیل دهند، اما آنها نپذیرفتند. در انتخابات مجلس در ۱۳۷۶ ش/ نوامبر ۱۹۹۷، احزاب مخالف سه‌گانه ائتلافی به نام تجمع دموکراتیک (الکثلة الديمقراطية) تشکیل داده بودند - موفق شدند بیشتر کرسی‌های مجلس را به دست آورند؛ بنابراین، حسن دوم در اقدامی بی‌سابقه عبدالرحمان یوسفی، رهبر حزب اتحاد سوسیالیستی نیروهای خلق (حزب الاتحاد الاشتراکی للقوات الشعبية) را به نخست‌وزیری برگزید (احمد دیاب، ص ۱۹۳، ۱۹۵؛ مدینی، ص ۱۱۸).

حسن دوم از زمان آغاز بحران سوئز^۴ در ۱۳۳۵ ش/ ۱۹۵۶، در منازعه اعراب و اسرائیل اثرگذار بود. وی به نابودی رژیم اسرائیل رأی نمی‌داد و معتقد بود عرب‌ها و یهودیان باید به توافق برسند و در کنار یکدیگر به صورت مسالمت‌آمیز زندگی کنند. او برای تحقق نظر خود، بارها با رهبران رژیم صهیونیستی دیدار کرد (مهنا، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۵۱-۱۵۲). حسن دوم در ۱۳۶۱ ش/ سپتامبر ۱۹۸۲ در اجلاس اتحادیه عرب در شهر فاس، به همراه دیگر سران کشورهای عربی، از طرح صلح ملک فهد، پادشاه عربستان سعودی، که در آن بر عقب‌نشینی اسرائیل از سرزمین‌های اشغالی و تشکیل دو کشور مستقل اسرائیل و فلسطین تأکید شده بود، حمایت کرد (مهنا، ص ۲۶۸-۲۷۲؛ حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۷۰).

مسئله صحرای غربی، مهم‌ترین موضوع در سیاست خارجی مغرب در دوران سلطنت حسن دوم به‌شمار می‌رفت. وجود منابع غنی فسفات در صحرای غربی، سبب شد تا حسن دوم، به منظور تحکیم موقعیت خود در داخل کشور و بهبود اوضاع اقتصادی، با جدیت در پی انضمام صحرای غربی، که مستعمره اسپانیا و فرانسه بود، به مغرب باشد. با افزایش تنش بین مغرب و اسپانیا، در دادگاه بین‌المللی لاهه^۵ ادعای مغرب درباره صحرای غربی مردود دانسته شد. اما حسن دوم در یک جشن ملی، پیروزی بزرگ ملت مغرب را تبریک گفت و دو روز بعد، در ۱۵ آبان ۱۳۵۴/ ۶ نوامبر ۱۹۷۵، راه‌پیمایی بزرگی با عنوان راه‌پیمایی سبز (المسيرة الخضراء)، با حضور ۳۵۰٬۰۰۰ نفر، به طرف صحرای غربی برگزار کرد که سه روز به طول انجامید (سریع‌القول، ص ۴۷، ۴۵-۴۱؛ پنل، ص ۳۳۹؛ حسن دوم، ۱۴۱۵، ص ۲۶۹-۲۷۲؛ مهابه، ۱۹۹۶، ص ۱۵۶). سرانجام، بر اثر فشار آمریکا و فرانسه، سه کشور اسپانیا، مغرب و موریتانی موافقت‌نامه مادرید^۶ را امضا کردند. بر اساس آن، $\frac{2}{3}$ شمالی صحرای غربی در اختیار مغرب و $\frac{1}{3}$ جنوبی آن به موریتانی ضمیمه شد و دولت اسپانیا موافقت کرد تا در ۹ اسفند ۱۳۵۴/

Morocco, London 1962; *The Middel East and North Africa 2002*, 48th ed., London: Europa publications, 2002; C. R. Pennell, *Morocco since 1830*, NewYork 2000.

/ احمد بخش /

حسن دهلوی، نجم‌الدین حسن بن علاء سجزی، از شاعران پارسی‌گوی هندوستان در قرن هفتم و هشتم. بنابر قرائن موجود و باتوجه به سال تنظیم کتاب *فوائد الفوائد*، وی احتمالاً در میانه قرن هفتم (۶۴۹-۶۵۰) به دنیا آمده است (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۱۹). بنابر اظهار خود او در یکی از قصایدش (ص ۵۲۳)، زادگاه وی بلادون، و محل پرورش و زندگی‌اش دهلی بوده است. در تذکرها از او با نام «امیر حسن» و «خواجه حسن» یاد شده است (میرخورد، ص ۳۱۸؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۴۷؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۳۴۴؛ آفتاب رای لکهنوی، بخش ۱، ص ۱۹۸). وی ظاهراً به دلیل سید بودنش، لقب امیر گرفته و خود نیز در یکی از قصایدش (ص ۵۱۶) صریحاً به این مطلب اشاره کرده است.

به نظر می‌رسد پدر حسن، علاء سجزی، از سجستان بوده است، اما نویسنده تاریخ فرشته (ج ۲، ص ۳۹۴) نام پدر او را علایی سجزی دانسته و در برخی از تذکرها نیز سجزی ذکر شده است (میرخورد، همانجا؛ لودی، ص ۴۸؛ غلام سرور لاهوری، همانجا). انتساب پدر وی به سنج، با سید بودن حسن توافق و تناسب ندارد و بنابر قرائن کهن، نام پدر حسن، علاء سجزی بوده است (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۱۷-۸۱۹). ظاهراً برخی تذکره‌نویسان نام او را با نام خواجه معین‌الدین حسن سجزی (متوفی ۶۲۳)، از مشایخ سلسله چشتیه* هند، خلط کرده‌اند (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۱۷-۸۱۸). گذشته از دیوان حسن دهلوی، کهن‌ترین مأخذ درباره او، سخنان دوستش غیاث‌الدین بَرَنی*، نویسنده تاریخ فیروزشاهی، است که عیناً در *نعمات‌الانس* جامی نقل شده است. وی بر درویش مسلکی و آزادگی و ادب و نیک سیرتی حسن تأکید کرده است (جامی، ۱۳۸۶ ش، ص ۶۰۸).

حسن از مریدان سلطان‌المشایخ هند، نظام‌الدین اولیاء* (متوفی ۷۲۵ یا ۷۲۶)، بود و کتابی از ملفوظات شیخ خود، به نام *فوائد الفوائد*، نوشته که نخستین بار در هند به چاپ رسیده است (میرخورد؛ لودی، همانجا). حسن ظاهراً در میانالی به اهل طریق پیوسته است. درباره چگونگی پیوستن او به حلقه مریدان شیخ نظام‌الدین اولیاء داستانهای نقل شده است (میرخورد؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۴۸؛ فرشته، ج ۲، ص ۳۹۴؛ حسینی سنهلی، ص ۹۴-۹۳؛ لودی، ص ۴۹-۴۸).

به مقصد مصر ترک کرده و سپس در ۲۶ بهمن ۱۳۵۷ وارد مغرب شد (درباره روابط صمیمی و دوستانه حسن دوم با وی - حسن دوم، ۱۹۹۳، ص ۱۳۳-۱۳۹)، محکوم کردن شوروی در تصرف افغانستان در ۱۳۵۸ ش / ۱۹۷۹، حمایت از عراق در جنگ عراق با ایران* (۳۱ شهریور ۱۳۵۹-۲۷ تیر ۱۳۶۷)، و اعزام نیروهای نظامی به خلیج فارس در جنگ عراق با کویت* در ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰. او فعالانه از ورود مجدد مصر به سازمان کنفرانس اسلامی* در دی ۱۳۶۵ / ژانویه ۱۹۸۷، و پیوستن مجدد مصر به اتحادیه عرب* در ۲ خرداد ۱۳۶۸ / ۲۳ مه ۱۹۸۹ در کازابلانکا حمایت کرد (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ پتل، ص ۳۳۷؛ عزتی، ص ۱۹۷-۱۹۹؛ میرفتدوسکی، ص ۸۴).

حسن دوم در یکم مرداد ۱۳۷۳ / ۲۳ ژوئیه ۱۹۹۴ بر اثر بیماری قلبی درگذشت و پسر او شدش، محمد ششم، جانشین او گردید (مختاری امین، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ پتل، ص ۳۷۵).

منابع: احمد دیاب، *الانتخابات التشريعية المغربية، السياسة الدولية*، ش ۱۳۲ (آوریل ۱۹۹۸)؛ پل بالتا، مغرب بزرگ از استقلالها تا سال ۲۰۰۰، ترجمه عباس آگاهی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدعابد جابری، «المغرب... الى أين؟ مستقبل التجربة الديمقراطية في المغرب»، *المستقبل العربي*، سال ۲۱، ش ۱ (ژانویه ۱۹۹۹)؛ حسن دوم، شاه مراکش، *الصحف*، [رباط] ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ همو، *ذاکرة ملک الحسن الثاني، امیری الحواریات: لیریک لوران*، [رباط] ۱۹۹۳؛ *دساتیر الدول العربیة*، بیروت: مرکز بهرت للبحاث والمعلومات، ۲۰۰۵؛ محمود سریع القلم، *نظام بین الملل و مسئله صحرائی غربی*، تهران ۱۳۶۹ ش؛ احمد شعوری، *دیپلماسی بحران*، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمد طوزی، *الملکة و الاسلام السیاسی فی المغرب*، ترجمه محمد حاتم و خالد شکرابی، دارالبیضاء ۲۰۰۱؛ عبدالرحمن منصور، *الحسن الثاني: حياته و جهاده و منجزاته*، ج ۱، رباط ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ عزت‌الله عزتی، *جغرافیای سیاسی جهان اسلام*، قم ۱۳۷۸ ش؛ حسن قرنفل، *المجتمع المدني و النخبة الیاسیة*، بیروت ۲۰۰۰؛ محمد کتانی، *شخصیة الحسن الثاني: فی ابعاده و مناقبها*، دارالبیضاء ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ مرتضی مختاری امین، *مراکش*، تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۸ ش؛ توفیق مدینی، «المغرب الانتفاة الهادی» *الى الديمقراطية التعاقدية*، *شؤون الاوسط*، ش ۷۰ (ماوس ۱۹۹۸)؛ احمد مهابه، *الاصلاحات الديمقراطية و الدستورية فی المغرب*، *السیاسة الدولية*، ش ۱۱۰ (اکتبر ۱۹۹۲)؛ همو، «مبادرة اهل المغرب بین التنمية و محاربة المخدرات»، همان، ش ۱۲۵ (یولیو ۱۹۹۶)؛ همو، «مستقبل المغرب بعد وحیل الملک حسن»، همان، ش ۱۳۸ (اکتبر ۱۹۹۹)؛ همو، «مشكلة الصحراء الغربية فی غرفة الانعاش»، همان، ش ۱۳۰ (اکتبر ۱۹۹۷)؛ عبدالعزیز مهنا، *فلسطين و اسرائیل*، [رباط] ۱۹۹۴/۱۴۱۵؛ احمد میرفتدوسکی، *دیپلماسی و سیاست خارجی ایران از سوم شهریور ۱۳۳۰ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷*؛ احمد میرفتدوسکی، *در گفتگو با احمد احرار*، تهران ۱۳۸۲ ش؛

Richard M. Brace, *Morocco, Algeria, Tunisia*, Englewood Cliffs, N. J. [c 1964]; Rom Landau, *Hassan II: king of*

حسن از معاصران امیر خسرو دهلوی بود و به گفته ضیاءالدین برنی که دوست مشترک آن دو بوده است - وی با امیر خسرو دوست بوده و آموذش داشته است (سه جامی، ۱۳۸۶ ش، همانجا). در دیوان حسن و امیر خسرو اشعاری هم وزن و هم قافیه وجود دارد که ظاهراً آنها را به استقبال یکدیگر سروده‌اند یا به شعر یکدیگر پاسخ داده‌اند (سه حسن دهلوی، دیباجة محوی، ص ۸۹). به گفته امیرعلیشیرنوائی (ص ۳۵۶)، آن دو باهم رقابت داشتند و برخی نیز گفته‌اند امیر خسرو دل‌باخته حسن بود و حسن به واسطه محبت امیر خسرو، به جمع مریدان نظام‌الدین اولیاء پیوست (سه همان، ص ۲۵۷؛ انصاری کازرونی، ص ۶۹؛ آفتاب رای لکهنوی، همانجا).

پادشاهان و شاهزادگان و امیران هند به حسن توجه داشتند و او نیز برخی از آنان را مدح گفته است (غلام سرور لاهوری، همانجا؛ برای نمونه سه حسن دهلوی، ص ۵۶۶-۵۶۹، ۵۷۴-۵۷۵، ۶۱۹-۶۲۱). بیشتر مدایح او درباره علاءالدین محمد خلجی (حک: ۶۹۵-۷۱۵) است (برای نمونه سه حسن دهلوی، ص ۴۷۰-۴۷۱، ۴۸۱-۴۸۴، ۵۵۹-۵۶۲، ۵۷۱). حسن در پایان عمر، به فرمان سلطان محمد تغلق‌شاه (حک: ۷۲۰-۷۲۵)، به همراه سلطان به دیوگیر یا دولت‌آباد رفت. وی در همانجا درگذشت (فرشته، ج ۲، ص ۳۹۴؛ امین احمد رازی، ج ۱، ص ۳۶۷؛ غلام سرور لاهوری، همانجا). تذکره‌نویسان تاریخ وفات او را، به اختلاف، از ۷۳۶ تا ۷۳۸ ضبط کرده‌اند (سه غلام سرور لاهوری؛ آفتاب رای لکهنوی، همانجا؛ صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۸۲۳). برخی نیز وفات او را در ۷۰۷ دانسته‌اند (صدیق حسن‌خان، ص ۱۱۳؛ لودی، ص ۴۹)، که درست نمی‌نماید.

حسن دهلوی، همچون امیر خسرو دهلوی، از فارسی سرایان توانا و نامدار هندوستان بود. اشعارش مورد توجه پادشاهان، و در میان فارسی‌زبانان هند و ایران متداول و بر زبانها جاری بود (دولت‌شاه سمرقندی، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ امین احمد رازی، همانجا). شهرت حسن بیشتر به دلیل غزلیات روان و لطیف اوست که یادآور غزلیات سعدی است. حسن دهلوی در دیوانش اشاره کرده که در سخنوری از سعدی متأثر بوده (مثلاً سه ص ۹۳، ۱۰۰، ۲۴۳، ۳۵۰)، در چند مورد نیز از اشعار سعدی استقبال کرده است (سه حسن دهلوی، دیباجة محوی، ص ۸۶-۸۸). حسن نزد اهل هند به «سعدی هندوستان» شهرت داشت (امین احمد رازی، همانجا؛ حسینی سنهلی، ص ۹۴). شیوه او در غزل‌سرایی همان شیوه سهل ممتنع سعدی است. غزلیاتش عاشقانه و عارفانه است و ویژگیهای سبک عراقی را دارد، چنان‌که چهره معشوق در آنها واضح نیست و سرشار از تصویرهای پدید و سخنان ظریف است (برای نمونه سه حسن

دهلوی، ص ۸۲-۸۳). از ویژگیهای بارز غزلیات حسن، مردف بودن آنهاست، گاه ردیفها طولانی و خود یک جمله هستند، همچون: «امشب آن شب است» (سه همان، ص ۳۹) و «گو همچنان باش» (سه همان، ص ۲۱۱). جامی در بهارستان (ص ۱۰۶) «قافیه‌های تنگ و ردیفهای غریب و بحرهای خوش آینه» را از ویژگیهای غزلیات او شمرده است. قصاید او یا صیغه عرفانی دارد و در توحید یا مدح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است یا در مدح سلاطین هند (برای نمونه سه ص ۴۳۳، ۴۴۶، ۵۲۷). حسن در همه قالبهای شعر فارسی، از جمله مثنوی، ترکیببند، ترجیع‌بند، مستزاد، قطعه و رباعی طبع آزمایی کرده است. او برای مدح از قالبهای رباعی و قطعه و مثنوی هم بهره برده است (برای نمونه سه همان، ص ۴۲۸-۴۲۹، ۵۹۳). مثنویهای او همچنین شامل حکایتهای منفرد و مطالبی درباره برخی واقعه‌های دوران اوست و یک مثنوی عاشقانه به نام عشق‌نامه نیز سروده است (برای نمونه سه همان، ص ۵۷۱، ۵۸۴، ۵۹۰). عشق و شور و تعب در بیشتر اشعار او آشکار است و در دیوانش، گذشته از سعدی، گاه به اشعار خاقانی شروانی* نیز نظر دارد (برای نمونه سه همان، ص ۲۵، ۵۴۴). از میان شاعران فارسی‌گوی، بیش از همه شیخ کمال خجندی* از حسن دهلوی متأثر بوده، چنان‌که برخی از گذشتگان او را «دزد حسن» نامیده‌اند (سه جامی، ۱۳۶۷ ش، همانجا؛ خواندمیر، ج ۳، ص ۵۴۹). دیوان حسن سجری دهلوی به کوشش مسعودعلی محوی در ۱۳۵۲ در حیدرآباد دکن چاپ شده و در تهران نیز به کوشش سید احمد بهشتی و حمیدرضا قلیچ‌خانی در ۱۳۸۳ ش منتشر شده است.

نوراند افروز، کتاب مشهور حسن دهلوی در عرفان و تصوف به فارسی، مشتمل بر سخنان و مواظظ پیرش، نظام‌الدین اولیاء، شامل پنج جلد است: جلد اول متضمن ۳۴ مجلس، از ۳ شعبان ۷۰۷ تا ۲۹ ذیحجه ۷۰۸؛ جلد دوم متضمن ۳۸ مجلس، از ۲۹ شوال ۷۰۹ تا ۱۳ شوال ۷۱۲؛ جلد سوم متضمن ۱۷ مجلس، از ۲۷ ذیقعدة ۷۱۲ تا ۲۱ ذیحجه ۷۱۳؛ جلد چهارم متضمن ۶۷ مجلس، از ۲۴ محرم ۷۱۳ تا ۲۳ رجب ۷۱۹؛ و جلد پنجم متضمن ۳۲ مجلس، از ۲۱ شعبان ۷۱۹ تا ۲۰ شعبان ۷۲۲.

حسن دهلوی پس از هر مجلس که به خدمت شیخ نظام‌الدین می‌رسید، سخنان او را، که شامل پندها و احادیث و حکایات مشایخ بود، یادداشت می‌کرد. این کتاب را محمد لطیف ملک تصحیح و منتشر کرده است (لاهور ۱۹۶۶). همان تصحیح، با حروف چینی مجدد و تصحیح برخی اغلاط جزئی و افزودن برخی فهرستها، به کوشش محسن کیانی (میرا) در ۱۳۷۶ ش در تهران منتشر شده است. توفیق ه. سبحانی نیز تصحیح جدیدی از این کتاب عرضه کرده است (تهران ۱۳۸۵ ش).

ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۸؛ تنوی، ص ۲۱).
او از ۹۲۸ تا ۹۳۱ درگیر جنگهای پراکنده شد و در ۹۳۲ سرزمین ملتان را، که تا ۸۲۷ در قلمرو سلاطین دهلی قرار داشت، تصرف نمود و برای جلوگیری از حمله بابر به تته، حاکمی برای آنجا تعیین و تمامی آن سرزمین را به بابر پیشکش کرد و به تته بازگشت (بکری، ص ۱۴۸، ۱۵۶-۱۶۰؛ نهایندی، ج ۱، ص ۲۸۰، ج ۲، ص ۳۰۳).

با به قدرت رسیدن همایون در ۹۳۷، مناسبات بابریان* و ارغونیان تغییر یافت. در ۹۴۲، همایون گجرات را تسخیر کرد و از حسن شاه خواست که به او بپیوندد. حسن شاه از تته خارج شد، اما در راه از حمله مردم گلگتی به تته اطلاع یافت و در نامه‌ای از همایون عذرخواهی کرد و در ۹۴۵ به تته بازگشت (بکری، ص ۱۶۲-۱۶۶، ۱۶۸)؛ از این رو، مناسبات او و همایون به سردی گرایید و تا ۹۴۷ جنگهای پراکنده‌ای برای تصرف تته میان آن دو در نواحی بکر و سیوستان و مناطقی از سند رخ داد. با بروز اختلاف میان برادران همایون و نیز قحطی در سند، همایون در ۹۴۹ به آج عقب نشست. سرانجام در ۹۵۰، حسن شاه و همایون پیمان صلح بستند و همایون به قندهار رفت (همان، ص ۱۶۹، ۱۷۹؛ نهایندی، ج ۲، ص ۳۰۶، ۳۰۸-۳۱۱؛ تنوی، ص ۳۱-۳۶).

حسن شاه در اواخر عمر فلج شد و اداره ناحیه سند به دست افراد نالایق افتاد؛ از این رو، در ۹۶۱، امرای ارغون و ترخان (از حاکمان سند) شورش کردند. پس از کشمکش و گفتگوی امرای ارغون و ترخان، چون حسن شاه فرزند نداشت، میرزا عیسی، پسر میر عبدالعلی ترخان، از خاندان ترخانیان، را به حکومت برگزیدند (کاتبی، ص ۱۷۸؛ بکری، ص ۱۸۴-۱۸۷؛ نهایندی، ج ۲، ص ۳۲۲؛ تنوی، ص ۴۴-۴۵). حسن شاه برای اقامت در سیوستان حرکت کرد، ولی در بین راه حشاش رو به وخامت گذاشت و در ۱۱ ربیع الاول ۹۶۲ درگذشت. جنازه او را به امانت در تته دفن کردند و عمارتی بر آن ساختند. پس از دو سال، جنازه او را به مکه بردند و در کنار پدرش، شاه بیگ، به خاک سپردند (بکری، ص ۱۹۱-۱۹۴؛ تنوی، ص ۴۳).

از ملازمان حسن شاه، مهملح الدین لاری و فخری هراتی بودند. به گفته اغلب مورخان، وی حاکمی عادل و شجاع و دوستدار عالمان بود (بکری، ص ۱۹۵؛ نهایندی، ج ۲، ص ۳۱۸؛ قانع، ص ۲۷۸؛ حسنی، ج ۴، ص ۸۱). وی زبان فارسی را خوب می‌دانست و برای آموزش زبان فارسی مدارس و بنا نهاد. از وی اشعاری به فارسی و ترکی برجای مانده است. او در شعر، سپاهی تخلص می‌کرد (بکری، ص ۱۰۲-۱۰۸؛ بکری، ص ۱۹۴-۱۹۵؛ آفتاب‌رای لکهنوی، بخش ۱، ص ۳۰۰؛ سداونگانی، ص ۱۶۶).

منابع: آفتاب رای لکهنوی، تذکره ریاض‌المعارفین، چاپ حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد ۱۳۵۵-۱۳۶۱ ش؛ امیرعلیشیر نوانی، تذکره مجالس الغنائس، [ترجمه فارسی]، چاپ علی‌اصغر حکمت، تهران ۱۳۶۳ ش؛ امین احمد راوی، هفت اقلیم، چاپ جوادفاضل، تهران [بی‌تا]؛ ابوالقاسم بن ابی حامد انصاری کازرونی، مرقوم پنجم کتاب مسلم‌السموات، در شرح احوال شعرا و حکامه‌سرایان و دانشمندان، چاپ یحیی قریب، تهران ۱۳۴۰ ش؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، بهارستان، چاپ اسماعیل حاکمی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ همو، تفحفات الانس من حضرات القدس، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ حسن بن علی حسن دهلوی، دیوان، چاپ مسعودعلی محوی، حیدرآباد، دکن ۱۳۵۲؛ میرحسین دوست حسینی سنبلی، تذکره حسینی، چاپ سنگی [لکهنو ۱۲۹۲]؛ خواندمیر، دولتشاه سمرقندی، تذکره‌الشعراء، چاپ ادوارد پیران، لیدن ۱۳۱۹/۱۹۰۱، چاپ الفت تهران ۱۳۸۲ ش؛ صلیق حسن‌خان، شمع انجمن، چاپ سنگی بهزیل ۱۲۹۳؛ ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، ج ۳، بخش ۲، تهران ۱۳۷۸ ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینة‌الاصفیاء، کانپور ۱۹۱۴/۱۳۳۲؛ محمدقاسم بن غلامعلی فرشته، گسشن ابراهیمی، چاپ سنگی بمبئی ۱۸۳۲؛ شیرعلیخان بن علی امجدخان لودی، تذکره مرآت‌الخیال، چاپ محمد سلک الکنتاب شیرازی، بمبئی ۱۳۲۲؛ محمدن مبارک میرخوررد، سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشت، لاهور ۱۳۵۷ ش.
/ مهران افشاری /

حسن شاه ارغون، معروف به میرزا شاه حسن ارغون، سومین امیر از خاندان ارغونیان در ناحیه سند. نام وی در منابع هم‌عصرش حسن (برای نمونه به بابر، [گ ۲۲۶]؛ فخری هروی، ص ۱۰۱-۱۰۲) و در منابع سده بعد از او، حسین ذکر شده است (برای نمونه به هروی، ج ۳، ص ۱۵۲۰؛ فرشته، ج ۲، ص ۳۲۱). بکری (متوفی ۱۰۱۹) به هر دو نام اشاره کرده است (ص ۱۱۸-۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۷، نیز به همان، توضیحات داودپوته، ص ۳۱۵). نسب وی به امیر حسن بصری از نوادگان ارغون‌خان می‌رسد. قلمرو خاندان او ابتدا قندهار و سپس ناحیه سند بود. حسن شاه در ۸۹۶ به دنیا آمد (فخری هروی، تعلیقات راشدی، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ تنوی، بخش نسب‌نامه، نمودار F). در نوجوانی به تحصیل علوم پرداخت، او بر اثر اختلاف با پدر خود، به دربار بابر* رفت و دو سال در آنجا ماند (بکری، ص ۱۹۴-۱۹۵؛ تنوی، ص ۱۶؛ قانع، ص ۲۸۱).

حسن شاه پس از درگذشت پدرش در ۹۲۸، در نصرپور به حکومت رسید و به نام بابر تیموری خطبه خواند. قلمرو ارغونیان (به ارغون، خاندان) شامل نواحی تته، سیوستان، بکر و بخشهایی از سند بود. حسن شاه تته را تصرف کرد و سپس به بکر رفت و آنجا را مرکز حکومت خود قرار داد (بکری، ص ۱۱۷-۱۱۸، ۱۴۳-۱۴۴؛ نیانی تنوی، ص ۶۱-۶۲؛ نهایندی،

منابع: افتاب رای لکهنوی، تفکر و ریاض المارفتین، چاپ حسام‌الدین راشدی، اسلام‌آباد ۱۳۵۵-۱۳۶۱ ش؛ بایر، امپراتور هند، بایرنامه، چاپ عکسی از نسخه خطی متعلق به بربسالار جنگ، چاپ آنت س. بورجی، لندن ۱۹۷۱؛ محمد مصوم پکری، تاریخ سند، المعروف به تاریخ معصومی، چاپ حسین محمد داودپوته، بمبئی ۱۹۳۸ میر محمد بن جلال تنوی، ترخان‌نامه: تاریخ سند در زمان ارغون و ترخان، چاپ حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، سند ۱۹۶۵؛ عبدالحی حسنی، نزوة الخواطر و بهجة المسامح و التواظیر، ج ۴، حیدرآباد، دکن ۱۳۱۰/۱۹۸۹ هـ؛ هرومل سارنگانی، پارسی‌گویان هند و سند، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ محمد بن امیری فخری هروی، تذکره روضة السلاطین و جواهر المعجایب، چاپ حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، پاکستان ۱۹۶۸؛ محمد قاسم بن غلامعلی فرشته، تاریخ فرشته (گلسن ابراهیمی)، [لکهنو]: مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا]؛ غلام علی شیرین هوتک‌الله قانع، تذکره مقالات الشعراء، چاپ حسام‌الدین راشدی، کراچی ۱۹۵۷؛ سیدی علی بن حسین کاتبی، سرآت الممالک: سفرنامه‌ای به خلیج فارس، هند، ماوراءالنهر و ایران، ترجمه از ترکی محمود تفضلی و علی گنجی‌لی، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ طاهر محمد بن میان حسن نسایی تنوی، تاریخ بلده تهته، المعروف به تاریخ طاهری، چاپ نبی بخش خان بلوچ، حیدرآباد، سند ۱۳۸۴/۱۹۶۲؛ عبدالباقی نولندی، مآثر رحیمی، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته [۱۹۲۴]، ۱۹۳۱؛ محمد بن محمد معین هروی، طبقات اکبری، چاپ بی. بی. و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷-۱۹۳۵.

/ علی‌رضا علاء‌الدینی /

حسن صباح‌اند (س) دفتری، ۱۹۹۲، ص ۹۷-۹۱، همو، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۷۰-۳۸۱.

حسن صباح در حدود سال ۴۴۵ در قم، در خانواده‌ای از شیعیان امامی، به دنیا آمد. پدرش، علی بن محمد بن جعفر صباح حمیری، اصلش از کوفه بود ولی ادعا می‌کرد که نسبش حمیری یعنی است. او که از کوفه به قم مهاجرت کرده بود، به شهر ری نقل مکان کرد که مرکز مهم دیگری برای تعالیم شیعه و فعالیتهای داعیان اسماعیلی بود. حسن در ری به عنوان شیعه دوازده امامی تعلیم و تربیت یافت، اما در هفده سالگی از طریق یکی از داعیان اسماعیلی، به نام امیر خراب، با تعالیم اسماعیلیه آشنایی پیدا کرد. سپس از داعی دیگری، به نام ابونصر سراج، اطلاعات بیشتری کسب کرد و سرانجام به مذهب اسماعیلی گروید و نسبت به امام اسماعیلی زمان، یعنی خلیفه فاطمی، مستنصر بالله، سوگند عهد به جای آورد. اندکی بعد در ۴۶۴، حسن صباح توجه ابن عطاش (رهبر اسماعیلیان سرزمینهای سلجوقی) را، که به ری آمده بود، جلب کرد. ابن عطاش که متوجه استعداد و کفایت او شده بود، در سلسله مراتب دعوت اسماعیلیه، مقامی به وی داد. در ۴۶۷، حسن صباح همراه ابن عطاش به اصفهان (مرکز مخفی دعوت اسماعیلیه ایران) رفت و در ۴۶۹، به توصیه او، عازم قاهره، پایتخت فاطمیان، شد تا در آنجا تعلیم بیشتری ببیند. وی در صفر ۴۷۱ به قاهره وارد شد. در آن زمان، بدرالجمالی*، امیر جیوش و وزیر فاطمیان، به عنوان داعی‌الدعاة، جانشین مؤید فی‌الدین* شیرازی شده بود. درباره اقامت سه ساله حسن در مصر اطلاعات چندانی در دست نیست. وی ابتدا در قاهره و سپس در اسکندریه به سر برد و مستنصر بالله را ندید. به نظر می‌رسد که حسن در مصر با بدرالجمالی درگیری پیدا کرد و از قاهره به اسکندریه، که پایگاه مخالفان بدرالجمالی بود، رفت (س) جوینی، ج ۳، ص ۱۸۷-۱۹۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۹۷-۱۰۳؛ کاشانی، ص ۱۳۳-۱۳۷؛ حافظ‌ابرو، ص ۱۹۱-۱۹۳). بنابر قول منابع نزاری که مورخان ایرانی نقل کرده‌اند، منازعه حسن با بدرالجمالی بر سر جانشینی مستنصر بالله بود و اینکه حسن حمایت خود را از ولیعهد او، یعنی نزار، اظهار کرده بود (س) جوینی، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ کاشانی، ص ۱۳۷؛ حافظ‌ابرو، ص ۱۹۳). طبق روایت دیگری (س) ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۲۳۷؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۷۷؛ کاشانی، ص ۱۱۴؛ مقریزی، ج ۲، ص ۳۲۳، ج ۳، ص ۱۵)، مستنصر بالله شخصاً به حسن گفته بود که جانشین وی نزار خواهد بود. در هر صورت، حسن سرانجام از مصر اخراج شد و در ذیحجه ۴۷۳ به اصفهان بازگشت (جوینی، ج ۳، ص ۱۹۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۰۲).

به نظر می‌رسد که حسن در سالهای اقامت در مصر

حسن صباح، بنیان‌گذار دولت اسماعیلیه در ایران و نیز بانی دعوت مستقل اسماعیلیه نزاری. درباره آغاز زندگی و دوره جوانی او اطلاعات کمی وجود دارد. اینکه حسن صباح خواجه نظام‌الملک و عمر خیام در کودکی باهم در مکتبی در نیشابور به تحصیل مشغول بودند (س) رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ کاشانی، ص ۱۴۶؛ میرخواند، ج ۴، ص ۱۹۹؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۴۶۰)، افسانه است و سند تاریخی ندارد. مؤلفی مجهول وقایع دوران حکمرانی حسن صباح، اولین خداوند الموت* و رهبر اسماعیلیان ایران (که آنان وی را سیدنا خطاب می‌کردند)، را در کتابی به نام سرگذشت سیدنا جمع کرده بود که در واقع آغاز یک سنت تاریخ‌نگاری در دوره الموت از تاریخ اسماعیلیان نزاری (س) نزاریه* (ایران نیز بوده است. قسمت اول این کتاب احتمالاً به قلم خود حسن صباح است. سرگذشت سیدنا به جامانده است، اما گروهی از مورخان ایرانی دوره ایلخانی (عطا‌الملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله و عبدالله بن علی کاشانی) از آن استفاده کرده و قسمتهایی از آن را در بخش مربوط به حسن صباح، در تواریخ اسماعیلیه خود نقل کرده‌اند. کتابهای این سه مورخ، مهم‌ترین منابع موجود درباره

اسماعیلی بود، با سیاستهای ضد شیعی سلجوقیان - که به مثابه حامیان جدید اهل سنت، سوگند خورده بودند دولت اسماعیلی فاطمیان را براندازند - اصولاً مخالف بود و از ظلم عمال ملکشاه سلجوقی و نظام الملک وزیر شکایت داشت (سه رشیدالدین فضل الله، ص ۱۱۲؛ کاشانی، ص ۱۴۸). حسن صباح بلافاصله پس از استقرار در الموت، به اصلاح و توسعه استحکامات و انبارهای آذوقه آنجا پرداخت، به طوری که از لحاظ دفاعی و مایحتاج، الموت را چنان قلعه تسخیرناپذیری کرد که می توانست در برابر محاصره های طولانی مقاومت کند؛ امتحانی که در سالهای بعد بارها در آن موفق شد. سپس حسن نفوذ خود را در سراسر رودبار و نواحی مجاور آن در دیلم گسترش داد، مردم بیشتری را به مذهب اسماعیلی درآورد و قلعه های دیگری را تسخیر کرد یا ساخت. او در الموت کتابخانه مهمی ایجاد کرد که مجموعه کتابها و ادوات علمی آن تا هنگام حمله مغول و تخریب الموت در ۶۵۴، گسترش یافت. دیری نگذشت که قوای سلجوقی محلی، به سرکردگی امیر یوزنتاش، که نواحی الموت در اقطاع او بود، به الموت حمله کردند و از این زمان اسماعیلیان ایران وارد منازعات نظامی طولانی مدتی با سلجوقیان شدند (سه جوینی، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۴، ۲۱۴؛ رشیدالدین فضل الله، ص ۱۰۷-۱۰۹؛ کاشانی، ص ۱۴۳-۱۴۵؛ هیلن براند^۱، ص ۲۰۵-۲۲۰).

در ۴۸۴ حسن، یکی از داعیان به نام حسین قاضی را به قهستان (کوهستان)، در جنوب شرقی خراسان، گیل داشت تا در آنجا برای جنبش کمک فراهم آورد. مردم قهستان، که تحت حکومت امیر سلجوقی بودند، بلافاصله و به طور گسترده به قیام عمومی برضد سلجوقیان دست زدند و چند شهر عمده (مانند قاشن، طیس، تون و زوزن) را گرفتند. بدین ترتیب، اسماعیلیان در قهستان هم، مانند رودبار، موفق به تثبیت استقلال خود از سلجوقیان شدند و آن منطقه، دومین سرزمین عمده اسماعیلیان ایران شد که آن را رهبری اداره می کرد که از الموت منصوب می شد و او را مُحَشَّم می نامیدند. حسن صباح در آن هنگام در رودبار و قهستان دولت مستقلی برای اسماعیلیان ایران تشکیل داده و با سلطه سلجوقیان به مبارزه برخاسته بود (سه جوینی، همانجا؛ منهاج سراج، ج ۲، ص ۱۸۳، ۱۸۵؛ رشیدالدین فضل الله؛ کاشانی؛ هیلن براند، همانجاها). در ۴۸۵، ملکشاه به صلاح حدید نظام الملک، لشکریاتی به جنگ اسماعیلیان در رودبار و قهستان فرستاد اما این عملیات، با مرگ ملکشاه و نظام الملک در همان سال، نافرجام ماند. با این اتفاق و رقابت پسران ملکشاه برای

چیزهایی فرا گرفت که بعداً از آنها در تدوین سیاست انقلابی خود استفاده کرد. وی به خوبی می دانست که دولت فاطمیان رو به زوال است و امکانات لازم را برای کمک به اسماعیلیان ایران، در مبارزاتشان با سلجوقیان ترک، ندارد. حسن، پس از بازگشت به ایران، نه سال به عنوان داعی اسماعیلی، در ایران سفر کرد و در همین دوره، سیاست انقلابی خود را طرح نمود و قدرت نظامی سلجوقیان را در مناطق گوناگون ارزیابی کرد (سه خراسانی غدائی، ص ۸۹-۹۰). تا حدود ۴۸۰، او توجه خود را به ایالات سواحل دریای سازندران، به خصوص به منطقه کوهستانی دیلم^۲، معطوف کرده بود. این منطقه از قدیم پناهگاهی برای علویان و شیعیان به شمار می آمد و از مراکز قدرت سلجوقیان در مرکز و مغرب ایران، دور بود. علاوه بر این، دعوت اسماعیلیه در دیلم، که عمدتاً سنگر شیعیان زیدی بود، تا حدودی اشاعه پیدا کرده بود. در این زمان، حسن صباح برای شورش برضد سلجوقیان نقشه می کشید و در جستجوی محل مناسبی بود که بتواند پایگاه عملیاتی خود را در آنجا مستقر کند. به این منظور، سرانجام قلعه الموت را در منطقه رودبار انتخاب کرد.

در آن زمان، دعوت اسماعیلی ایران کماکان تحت رهبری عبدالملک بن عطاءش بود، ولی حسن که سرانجام داعی دیلم شده بود، سیاست مستقلی در پیش گرفت و به تحکیم دعوت در شمال ایران پرداخت (دفتری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵-۳۸۶). حسن برای به دست آوردن الموت، که در آن هنگام در دست عمال سلجوقیان بود، شماری از داعیان زیردست خود را به آن ناحیه فرستاد تا اهالی آنجا را به کیش اسماعیلی درآورند. در همان حال، ری اسماعیلیان را از جاهای دیگر فراخواند و در الموت مستقر ساخت. حسن صباح در رجب ۴۸۳ مخفیانه وارد قلعه الموت شد. وی تا مدتی هویت خود را پنهان می کرد و به عنوان معلمی به نام دهخدا، به کودکان محافظان قلعه درس می داد و بسیاری از محافظان نیز به کیش اسماعیلی در آمدند. چون پیروان حسن در داخل و خارج قلعه الموت به تعداد لازم رسیدند، قلعه به آسانی در اواخر پاییز ۴۸۳ به دست او افتاد (سه جوینی، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۵؛ رشیدالدین فضل الله، ص ۱۰۳-۱۰۵). تسخیر قلعه الموت سرآغاز مرحله قیام مسلحانه اسماعیلیان ایران برضد سلجوقیان بود و ضمناً تأسیس آنچه را که بعداً به دولت مستقل اسماعیلیه نزاری مشهور شد، نوید می داد.

حسن صباح برای قیام خود برضد سلجوقیان، مجموعه پیچیده ای از انگیزه های مذهبی - سیاسی داشت. وی که شیعه

جانشینی، حسن فرصت مناسبی برای تحکیم و بسط موقعیت خود یافت. اسماعیلیان قلعه گردکوه و قلعه‌های دیگری را در اطراف دامغان و قسمتهای شرقی کوههای البرز (در منطقه قومس)، و چند قلعه را در ناحیه آذربایجان، منطقه مرزی بین ایالات خوزستان و فارس، تصاحب کردند. رهبر اسماعیلیه آذربایجان ابوخمزه نام داشت که، مانند حسن صباح، چند سالی را برای تکمیل معلومات اسماعیلی خود در مصر گذرانده بود. در رودبار نیز اسماعیلیان قلعه‌های بیشتری را گرفتند که از همه مهم‌تر لَمْسَر / لَمْسَر در ناحیه علیای شاهرود و در مغرب الموت بود (س ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۳۱۹؛ جوینی، ج ۳، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۱۶-۱۱۹؛ کاشانی، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۱۵۱-۱۵۵، ۱۵۸). کیابزرگ امید^۳، جانشین بعدی حسن، لَمْسَر را در ۲۸۹ (س رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ کاشانی، ص ۱۵۰-۱۵۱)، یا به قول جوینی (ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹) در ۴۹۵، تسخیر کرد و حکمران آن بود تا زمانی که به الموت احضار گردید تا جانشین حسن شود.

اسماعیلیان توجه خود را به نواحی نزدیک‌تر به مقر سلجوقیان در اصفهان نیز معطوف کرده بودند. در این منطقه، رهبری اسماعیلیه با احمد، فرزند عبدالملک بن عقیق، بود و وی با تصاحب قلعه شاه دز / دژ در ۴۹۴، پیروزی مهمی در حومه اصفهان کسب کرد، به طوری که حدود سی هزار نفر را در ناحیه اصفهان به کیش اسماعیلی درآورد (س ظهیری نیشابوری، ص ۴۰؛ راوندی، ص ۱۵۲-۱۵۷؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۲۰؛ کاشانی، ص ۱۵۶).

قیام اسماعیلیان ایران، با توجه به مسائلی از جمله ساختار قدرت حکومت سلجوقی، روشهای مبارزه خاصی پیدا کرد. حسن صباح از ابتدا به ماهیت غیرمتمرکز بودن حکومت سلجوقی واقف بود و به خوبی می‌دانست که پس از ملک‌شاه دیگر سلطان قدرتمندی نیست که لازم باشد وی را با سپاهی بزرگ براندازد. قدرت سیاسی و نظامی سلجوقیان عمده‌تاً میان امیران بسیاری تقسیم شده بود که هر یک از آنان ناحیه‌ای را به اقتطاع در اختیار داشتند (س ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۲۱۱، ۳۱۷-۳۱۹؛ ظهیری نیشابوری، ص ۳۰-۳۳). بنابراین، حسن صباح کوشید تا ناحیه به ناحیه، از طریق قلعه‌های نفوذناپذیر بسیار بر سلجوقیان غلبه کند. فرماندهان این قلعه‌ها دستورهای کلی خود را از الموت می‌گرفتند ولی در محل خود، آزادی عمل داشتند. اتخاذ سیاست کشتن اشخاص مهم نظامی و سیاسی - مذهبی نیز واکنشی به غیرمتمرکز بودن قدرت سلجوقیان بود. حسن صباح در این امر به روشی متوسل شده بود که قبلاً و در

همان زمان نیز گروه‌های مختلف، از جمله غلات و خوارج و خود سلجوقیان، به کار گرفته بودند، اما این سیاست به گونه‌ای اغراق‌آمیز به اسماعیلیه ایران و شام انتساب پیدا کرد و به همین دلیل، هر قتل مهمی که در دوره الموت در سرزمینهای مرکزی دنیای اسلام رخ می‌داد، به فداییان اسماعیلی نسبت داده می‌شد (س هاجسن^۱، ص ۷۷-۸۹، ۱۱۰-۱۱۵؛ لونیس^۲، ص ۱۲۵-۱۴۰).

در همان حال که قیام اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح گسترش می‌یافت، مستنصر بالله (خلیفه فاطمی و امام اسماعیلی) در ۴۸۷ در قاهره درگذشت و نزار بر سر جانشینی او اسماعیلیه را به دو شاخه نزاری و مستعلوی (س مستعلویه^۳) تقسیم کرد. چند سالی بود که حسن صباح سیاست انقلابی مستقلی اتخاذ کرده و رهبری اسماعیلیان سرزمینهای سلجوقی را نیز برعهده گرفته بود. وی در مورد جانشینی مستنصر بالله، از دعوی و حقوق نزار حمایت کرد. نزار ولیعهد مستنصر بود ولی وزیر قدرتمند فاطمی، افضل، او را از حقوق جانشینی محروم کرده بود. نزار در ۴۸۸ به قتل رسید (س ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ حافظ‌ابرو، ص ۱۶۳-۱۶۴). حسن صباح بلافاصله مناسبات خود را با دولت فاطمی و دستگاه مرکزی دعوت اسماعیلیه در قاهره، که اینک در خدمت دعوت مستعلوی درآمده بود، قطع کرد و بدین ترتیب، مستعلی را که بر تخت فاطمی نشاند شده بود، به عنوان جانشین مستنصر بالله در امامت شناخت. با این تصمیم، حسن صباح دعوت مستقل نزاریه را بنیان نهاد ولی در حیات خودش هیچ‌گاه نام جانشین نزار را در امامت فاش نداشت. از این به بعد، اسماعیلیان ایران با نام نزاریه نیز شهرت پیدا کردند. در این زمان، اسماعیلیان نزاری، امامی در دسترس نداشتند و مانند دوره پیش از فاطمی، بار دیگر دوره ستر (دوره غیبت امامشان) را تجربه می‌کردند. در چنین وضعی، حجت نماینده تام‌الاختیار امام بود. نزاریان در این دوره ستر، حسن صباح را به عنوان حجت امام غایبشان پذیرفتند. حسن نیز، که ظهور قریب‌الوقوع امام را پیشگویی می‌کرد، خود را حجت او می‌دانست (هفت باب بابا سیدنا، ص ۲۱-۲۲؛ دفتری، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۰۰-۴۰۳). تا حدود هفتاد سال بعد از مرگ نزار، روی سکه‌هایی که در الموت ضرب می‌شد، نام او حک می‌گردید و به ذریه وی، بدون آنکه اسمی از آنها ذکر شود، دعا و سلام فرستاده می‌شد (س مایلز^۴، ص ۱۵۵-۱۵۸).

بیرون از جماعت اسماعیلیه ایران، با شروع فعالیت‌های انقلابی حسن صباح، این احساس به وجود آمده بود که اسماعیلیه ایران دعوت جدیدی در قیاس با دعوت قدیم اسماعیلیان دوره فاطمی آغاز کرده‌اند. حال آنکه در دعوت

مقابله با الموت گسیل داشت و شخصاً نیز با سپاهیان قلعه شاه‌دز را محاصره کرد و عاقبت آنجا را دو سال ۵۰۰ ار اسماعیلیه گرفت و به نفوذ آنان در منطقه اصفهان پایان داد (به ابن قلاتسی، ص ۲۴۴-۲۵۰؛ جوینی، ص ۲۱۱-۲۱۳؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۲۲-۱۳۲؛ کاشانی، ص ۱۵۶-۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۷). با مرگ سلطان محمد بن ملک‌شاه در ۵۱۱، سلجوقیان بار دیگر بر سر جانشینی سلطان دچار منازعات داخلی شدند و این به نزاریان ایران فرصت داد تا حدودی شکستهای قبلی خود را جبران نمایند. تا سالهای پایان عمر حسن صباح، قیام ضد سلجوقی اسماعیلیان ایران قوت اولیه خود را از دست داده بود. از طسرفی، لشکرکشیهای طولانی سلجوقیان برای راندن اسماعیلیه از قلاعشان بدون نتیجه مانده بود و اسماعیلیان ایران توانسته بودند قلعه‌های زیادی را همچنان در رودبار و قومس و قهستان حفظ کنند. بنابراین، اینک مرحله جدیدی آغاز شده بود که می‌توان آن را دوران وقفه نامید (به رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ دفتری، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۱۸-۴۱۹).

حسن صباح که متکلم، فیلسوف و منجم بود، در مدیریت و تدبیر سیاسی و جنگی نیز تبحر داشت. وی زندگی زاهدانه‌ای داشت و شیوه زندگی او سرمشق دیگر نزاریان شده بود. وی بیش از سی سال در الموت مانده بود و گفته شده است که هرگز از آن بیرون نیامد و همیشه در حجره کوچک خود ماند و خود را وقف مطالعه کتاب و انشای تعالیم دعوت اسماعیلیه نزاری و اداره امور دولت اسماعیلی کرد. وی در مراعات دستورهای شریعت بسیار دقیق بود و با دوست و دشمن یکان سخت‌گیری می‌کرد. حسن صباح دو پسر داشت و هر دو را سیاست کرد، یکی را به جرم نوشیدن شراب و دیگری را به اتهام دخالت در قتل داعی حسین قاننی که بعداً معلوم شد اتهامی باطل بوده است (به جوینی، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۰). حسن در رهبری، صفاتی استثنائی داشت و به‌رغم شکستهای مختلف هیچ وقت ایتارگری و هدفهای خود را از دست نداد و توانست دولت و دعوت نزاریه را بنیان گذارد و آنها را در سالهای اولیه پراشوب رهبری کند.

حسن صباح چون پایان عمرش را نزدیک دید، کیابزرگ امید را از آسرافراخواند و او را داعی دیلم و جانشین خود در الموت کرد. حسن صباح در پی بیماری کوتاهی، در ربیع‌الآخر ۵۱۸ درگذشت. او را در نزدیکی قلعه الموت به خاک سپردند. مقبره او، که بعداً کیابزرگ امید و دیگر رهبران نزاریه ایران نیز در آنجا دفن شدند، تا هنگامی که به دست مغولان ویران گشت، زیارتگاه اسماعیلیان نزاری بود (به ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۶۲۵؛ جوینی، ج ۳، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ کاشانی، ص ۱۶۸).

جدید عقاید تازه‌ای تبلیغ نمی‌شد، بلکه آن اساساً مبین عقیده‌ای کهن بود که در بین اسماعیلیه نیز سابقه‌ای طولانی داشت، یعنی تعلیم یا آموزش موفق از طریق معلمی صادق، که در آن زمان به صورت تازه‌ای هرشه می‌شد. این عقیده به حسن صباح که متکلمی دانشمند و به ستهای فلسفی نیز آگاه بود، نسبت داده شده است. او این نظریه را به صورت جدی در رساله‌ای کلامی، به فارسی، به نام چهار فعل (فصول اربعه) از نو بیان کرد. این رساله باقی‌نمانده است، اما مورخان ایرانی آن را دیده و شرح کرده‌اند (به جوینی، ج ۳، ص ۱۹۵-۱۹۹؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ کاشانی، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ خراسانی فدائی، ص ۹۶-۹۹). شهرستانی نیز، که از معاصران حسن صباح و با اصول عقاید اسماعیلیه آشنا بود، قسمتهایی از این رساله را نقل کرده است (به ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۸).

حسن صباح در این رساله، نظریه شیعی تعلیم را، ضمن چهار قضیه، از نو شرح داده که در آن مبنای منطقی برای تبیین مرجعیت یک معلم صادق به عنوان راهنمای روحانی افراد بشر، به جای علمای متعدد اهل سنت، بنیان نهاده است که بنا بر آن، این معلم صادق شخصی غیر از امام اسماعیلی زمان نمی‌توانست باشد. اشاعه این عقیده واکنش دستگاه اهل سنت و خلافت عباسی را برانگیخت و در این میان، غزالی از طرف خلیفه عباسی، مستظفر، مأموریت یافت که رساله جامعی در رد باطلنایه (اسماعیلیه) بنویسد (به غزالی، ص ۵۰۳). او در رساله‌ای که اندک زمانی قبل از ۴۸۸ نوشت و بعداً به المستظفهری شهرت یافت، عقیده تعلیم را رد کرد. در هر صورت، از این به بعد، اسماعیلیه ایران به تعلیمه نیز شهرت یافت. این امر نشان‌دهنده اهمیت عقیده تعلیم نزد آنان بود. در واقع، عقیده تعلیم با تأکید بر مرجعیت تعلیم مستقلانه هر امام در زمان خودش، عقیده بنیادی نزاریان دوره الموت شد (دفتری، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۵۴، ۲۲۵).

در دوره سلطنت برکیارق^۳، اسماعیلیه ایران همچنان رو به گسترش بود و تا نزدیکی اصفهان، پایتخت سلجوقیان، نیز اشاعه پیدا کرد. در چنین اوضاعی، برکیارق در مغرب ایران و سلطان سنجر در مشرق کشور از قنوت روزافزون اسماعیلیه هراسان شده بودند. آنان در ۴۹۴ به توافق رسیدند که هر یک در قلمرو خود به نحوی مؤثرتر با اسماعیلیان به مقابله بپردازد ولی تا مرگ برکیارق در سال ۴۹۸، حسن صباح توانسته بود فعالیت‌های خود را با گسیل داشتن داعیان ایرانی، در شام نیز بسط دهد (به ابن قلاتسی، ص ۱۵۱-۱۵۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۳۱۴، ۳۲۴؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۱۲۰-۱۲۲؛ کاشانی، ص ۱۵۶-۱۵۸). سلطان محمد بن ملک‌شاه سلجوقی، جانشین برکیارق، قاطعانه‌تر بر ضد اسماعیلیه اقدام کرد. وی لشکرهای عظیمی به

بود که برای تحصیل علم به شهر بهار* در نزدیکی دهلی، رفت. حسن در این شهر متولد شد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۸؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۴۰۹). در جوانی، به همراه خانواده‌اش، به جونپور* رفت و نزد قاضی شهاب‌الدین دولت‌آبادی به فراگیری علم پرداخت. در آنجا به تصوف گرایش یافت و به صحبت با درویشان روی آورد (عبدالحق دهلوی، همانجا؛ حسنی لکهنوی، ج ۴، ص ۷۸). در همین ایام، با وجود مخالفت پدرش، نزد یکی از مشایخ عصر به خواندن قصص الحکم ابن عربی پرداخت، اما مدتی نگذشت که رضایت پدر خود را جلب کرد (عبدالحق دهلوی؛ غلام سرور لاهوری، همانجاها). پس از آن مرید حامد بن ابوحامد چشتی ماتکپوری (مشهور به راجی حامد شه/شاه، متوفی ۹۰۱) شد و طریقت چشتیه را از او اخذ کرد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۹-۳۸۸؛ غلام سرور لاهوری، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰). بنابراین، نسب سلسله حسن از همین طریق، با پنج واسطه، به نظام‌الدین اولیاء* می‌رسد (سه دهلوی کشمیری همدانی، ص ۱۰۲).

حسن نزد راجی حامد شاه بسیار مقبول بود تا جایی که راجی او را حجت محکمی در روز قیامت برای خود می‌دانست (حسنی لکهنوی، همانجا). وی حسن را به کمال الحق یا کمال‌الله ملقب کرد (سه لعلی بدخشی، ص ۱۱۲۵؛ حسنی لکهنوی، همانجا). علاوه بر این، حسن تحت تربیت معنوی بهاء‌الدین جونپوری قرارگرفت و پس از مدتی خلیفه راجی سید نور شد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۸؛ لعلی بدخشی، همانجا).

از علمای هم‌عصر حسن طاهر، مولانا‌الله داد بود که او نیز، به درخواست حسن، مرید راجی حامد شاه شد (عبدالحق دهلوی، ص ۳۹۲؛ دهلوی کشمیری همدانی، همانجا). سلطان سکندر لودی، به سبب حمایتی که حسن از او می‌کرد، سخت به وی معتقد بود و از همین‌رو حسن را به دهلی دعوت کرد. حسن نیز با خانواده خود به دهلی رفت و در کوشکی پجی متیل، که برج حصار سلطان محمد بن تغلق بود، سکونت یافت و در ۹۰۹ در همانجا درگذشت (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۹؛ دهلوی کشمیری همدانی، همانجا). گفته شده است که او با شنیدن یک رباعی به سماع برخاست و سپس رو به قبله کرد و جان داد (لعلی بدخشی، ص ۱۱۲۶). از او فرزندان به جاماند که برجسته‌ترین آنها شیخ محمدحسن بود. با اینکه حسن به سلسله چشتیه منسوب است، فرزند او به سلسله قادریه نسبت داده شده است (عبدالحق دهلوی، ص ۴۷۰؛ حنیف^۱، ذیل "Hasan, Shaikh Muhammad").

حسن طاهر رسائلی در سیر و سلوک و توحید داشته که از

منابع: ابن اثیر؛ ابن قلاتی، تاریخ دمشق، چاپ سمیل زکار، دمشق ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ جوینی؛ عبداللّٰه طغیالّٰه حافظ‌ابرو، مجمع التّواریخ السلطانیة، چاپ محمد مدوسی زنجانی، تهران ۱۳۶۴؛ محمّد بن زین‌العابدین خراسانی فدائی، کتاب تاریخ اسمعیلیه، یا، هدایت المؤمنین العلّٰیین، چاپ الکساندر سمیونوف، [تهران] ۱۳۴۲؛ حوادمیرا فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۷۵؛ محمّد بن علی رواندی، راحة الصدور و آية‌السرور، چاپ محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نوریان و داعیان و رفیقان، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران ۱۳۵۶؛ محمّد بن عبدالکسیرم شهرستانی، المسائل و النحل، چاپ عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره ۱۹۶۸/۱۳۸۷؛ ظهیرالدین ظهیری نیشابوری، سلجوقنامه، تهران ۱۳۳۲؛ محمّد بن محمد غزالی، فضائح الباطنیة، چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۹۶۴/۱۳۸۳؛ عبداللّٰه بن علی کاشانی، زیادةالتواریخ: بخش فاطمیان و نوریان، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۶؛ ش: احمد بن علی مقریزی، آتماظ الحنفا باخبار الاسماء السامعیین الخلفاء، ج ۲، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶، ج ۳، چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۹۷۳/۱۳۹۳؛ عثمان بن محمد مناج سراج، طبقات ناصری، یا، تاریخ ایران و اسلام، چاپ عبدالصّٰح حبیبی، تهران ۱۳۶۳؛ میرخوانده هفت باب بابا سیدنا، در دو رساله مختصر دو حقیقت مذهب اسمعیلیه، یعنی هفت باب بابا سیدنا، و مطلوب المؤمنین، چاپ و ایروفر، بهمن ۱۹۳۳؛

Farhad Daftary, "Hasan-i Sabbāh and the origins of the Nizārī Isma'īlī movement" in *Mediaeval Isma'īlī history and thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge 1996; idem, *The Isma'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge 1992; idem, "Persian historiography of the early Nizārī Isma'īlīs", *Iran: Journal of the British Institute of Persian studies*, XXX (1992); Carole Hillenbrand, "The power struggle between the Saljuqs and the Isma'īlīs of Alamūt, 487-518/1094-1124: the Saljuq perspective", in *Mediaeval Isma'īlī history and thought*, *ibid*; M.G.S. Hodgson, *The order of assassins* The Hague 1955; Bernard Lewis, *The assassins: a radical sect in Islam*, London 1967; G.C. Miles, "Coins of the assassins of Alamūt", *Orientalia Lovaniensia periodica*, 3 (1972).

/فرهاد دفتری /

حسن طاهرین کمال عباسی جونپوری، صوفی، عالم و فقیه قرن دهم در شبه‌قاره طاهر، پدر حسن، در اصل از سُلطان

صورت یقینی ثابت شود (برای نمونه به طوسی، التبیان؛ فخررازی؛ طباطبائی، ذیل آیه)، بر همین اساس، فقیهان و اصولیان اصالت صحیح عملی غیر (اصالةالصحة) را اصلی متفق علیه که در همه ابواب عبادات و معاملات جاری است، پذیرفته‌اند (به انصاری، ج ۳، ص ۳۴۵؛ بروجردی، ج ۴، قسم ۲ ص ۷۸؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۸).

به نوشته فخررازی (ذیل حجرات: ۱۲)، دلیل نهی قرآن از سوء ظن ورزیدن مؤمنان به یکدیگر آن است که این ردیلت اخلاقی باعث بروز ردیلت‌های دیگری می‌شود که برخی از آنها در آیه یازدهم سوره حجرات بیان شده است. از سوی دیگر به نظر شیخ طوسی (التبیان، ذیل حجرات: ۱۲)، خداوند در این آیه گمان ورزیدنی را نهی کرده است که صاحب آن با اینکه می‌تواند، برای اطمینان از صحت آن، به تحقیق بپردازد، چنین نکند و به همان گمانی که راهی به علم و یقین نبرده است، عمل نماید. در عین حال، گفته شده است که سوء ظن نهی شده در این آیه نسبت به اهل خیر است وگرنه بدگمانی به اهل فسق قبیح نداد (نیز به ابن جوزی؛ قرطبی، ذیل آیه). میان مفسران اختلاف هست که آیا سوء ظن نهی شده، باید به زبان جاری شود یا حتی اگر در قلب نیز باشد، مشمول این نهی قرار می‌گیرد (برای اطلاع از این اختلاف به ابن جوزی، ذیل آیه). قرطبی (همانجا) نوشته است که به عقیده برخی، منظور از ظن در این آیه تهمت است؛ لذا به نظر می‌رسد ابن جوزی (ذیل آیه)، آنگاه که سوء ظن به خدا و مؤمنان را حرام و حسن ظن به آنان را واجب دانسته، به همین رأی نظر داشته است.

در احادیث مطالب متنوعی درباره حسن ظن و سوء ظن و ریشه‌ها و پیامدهای آن آمده است؛ از جمله اینکه بنابر حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، حسن ظن به خدا، از حسن عبادت آدمی ناشی می‌شود (ورام، ج ۱، ص ۵۲) و ایمان و سلامت درون خاستگاه آن است (مصباح الشریعة، ص ۱۷۳). طبق روایتی از امام صادق علیه السلام، دارا شدن صفای درونی و قلبی از پیامدهای تخلق به این خوی نیکوست و همچنین سبب می‌شود که آدمی با دیده احترام و تواضع به دیگران بنگرد (همانجا). شاید از همین رو باشد که در ادعیه آراسته شدن به این خوی از خدا خواسته شده است (برای نمونه به الصحیفه السجادیة، ص ۱۸۲؛ طوسی، مصباح المتعجد، ص ۴۲، ۳۲۵) و جملگی امامان شیعه، پیروان خود را به خوش‌گمانی به دیگران فراخوانده و از بدگمانی بازداشته‌اند (به نهج البلاغة، حکمت ۳۶۰؛ حلوانی، ص ۱۰۹؛ ابن طاووس، ص ۱۶۷؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۱۰۳، ج ۷۲، ص ۱۹۵). حتی بنابر حدیثی نبوی، بدگمانی به مؤمن، یکی از سه خصیلتی است که خداوند حرام کرده است (به ورام، همانجا).

آنها فقط به رساله فارسی مفتاح الفیض اشاره شده است. این رساله شامل دو قسم است: تصوف، و اصطلاحات صوفیان (عبدالحق دهلوی، ص ۳۸۹؛ منزوی، ج ۳، ص ۱۹۶۳). قسمتهایی از مفتاح در اخبارالاخیار عبدالحق دهلوی (ص ۳۸۹-۳۹۱) و کلمات الصادقین دهلوی کشمیری همدانی (ص ۱۰۳) آمده است (برای نسخه‌های آن به منزوی، همانجا؛ تسیحی، ج ۱، ص ۱۱۰ هندستان کسی کتابخانوں میں منخطوطات تصوف، ص ۹۱).

منابع: محمدحسین تسیحی، کتابخانه‌های پاکستان، ج ۱، اسلام‌آباد ۱۳۵۵ ش؛ عبدالحق حسینی لکهنوی، نزعة الخواطر و بهجة المسامح و النوافل، ج ۴، حیدرآباد، دکن ۱۹۸۹/۱۴۱۰، محمدصادق دهلوی کشمیری همدانی، کلمات الصادقین: تذکرة صوفیان مدفون در دہلی تا سال ۱۰۲۳ هجری قمری، چاپ محمد سلیم اختر، لاہور ۱۹۸۸؛ عبدالحق دهلوی، اخبارالاخیار فی اسرار الابرار، چاپ علیم اشرف خان، تهران ۱۳۸۳ ش؛ غلام سرور لاہوری، خزینة الاصفیاء، کانپور ۱۹۱۴/۱۳۳۲؛ لعل بیگم شاه ظی سلطان لعلی بدخشی، لمرات القدس من شجرات الانس، چاپ کمال حاج سیدجواد، تهران ۱۳۷۶ ش؛ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰ ش؛ هندستان کی کتابخانوں میں منخطوطات تصوف: فارسی و عربی، در تصوف پیر صغیر مین: تصوف کی نادر منخطوطات پرجنوبی ایشیائی علاقائی سمینار منعقدہ ۱۹۸۵ کی مقالات، پتہ: خدابخش لورینل پبلک لائبریری، ۱۹۹۲؛

N. Hanif, *Biographical encyclopaedia of Sufis (South Asia)*, New Delhi 2000.

/ فیروزہ صادق‌زادہ دیوان /

حُسن ظَنّ، از صفات نیک و پسندیده اخلاقی، به معنای خوش‌بینی و گمان‌نیک در حق دیگران، در برابر سوء ظن به معنای بدبینی و بدگمانی به دیگران. در قرآن کریم این دو اصطلاح دقیقاً به همین شکل نیامده، اما در آیه ۱۲ سوره نور به «ظَنّ خیر» و در برابر آن، در دو آیه ۶ و ۱۲ سوره فتح، به «ظَنّ سوء» (گمان بد یا ناپسند) اشاره شده است که تقریباً همان معنای را می‌رساند. در دیگر کاربردهای قرآنی واژه ظَنّ و مشتقات آن نیز، بانوچه به قرائن، می‌توان در مواردی معنا و مفهوم دو اصطلاح یاد شده را بر آنها حمل نمود (از جمله در حج: ۱۵؛ احزاب: ۱۰؛ حجرات: ۱۲).

بایر تصریح قرآن کریم (نور: ۱۲)، مؤمنان باید به یکدیگر حسن ظن داشته باشند. به نوشته مفسران، مؤمنان نباید به گفتار کسی که با تهمت زدن به دیگران باعث بدگمانی مؤمنان به یکدیگر می‌شود، واقعی بنهند، زیرا اصل بر این است که همگان به دور از زشتیها و بر طریق عدالت‌اند، مگر اینکه خلاف آن به

از دیگر سو، بنابر سخنی از علی علیه السلام، آدمی نه تنها باید از بدبینی مؤمنان به خود بیم داشته باشد (ـ وزام، همانجا)، بلکه باید بکوشد خوشگمانی دیگران به او از میان نرود (نهج البلاغة، حکمت ۲۴۸)؛ از جمله اینکه حاکمان باید با احسان به مردم موجبات برقراری حسن ظن دوجانبه را فراهم آورند (همان، نامه ۵۳). با همه اینها، طبق حدیثی از علی علیه السلام، در صورت غلبه فساد بر جامعه، جایی برای حسن ظن نمی ماند؛ برعکس، در حالتی که صلاح بر جامعه حاکم باشد، سوءظن از مصادیق ظلم است (حکمت ۱۱۴ نیز برای روایتی از امام هادی علیه السلام در این باره ـ مجلسی، ج ۷۲، ص ۱۹۷). همچنین بنابر حدیثی دیگر از علی علیه السلام، از زمانهایی که حسن ظن روا نیست، هنگام گزینش کارگزاران حکومتی است (نامه ۵۳).

بنابر احادیث، حسن ظن به خدا بالاتر از همه عبادتهاست (ـ متقی، ج ۳، ص ۱۳۴، مجلسی، ج ۵۱، ص ۲۵۸). از همین روست که مردم برای نیل به این صفت سخت تشویق و ترغیب شده اند و این صفت در شمار حاجتهایی آمده است که پیشوایان دین، در دعاهای خویش، از درگاه خدا مسئلت کرده اند (کلینی، ج ۴، ص ۴۳۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۳-۴، مجلسی، ج ۸۲، ص ۲۳۱، ج ۸۷، ص ۳۰، ج ۸۸، ص ۸۱) و خیر دنیا و آخرت (کلینی، ج ۲، ص ۷۲) و نیل بهشت (فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۵۰۳) را از ثمرات آن دانسته اند.

طبق احادیث، حسن ظن به خدا به معنای امید بستن به غیر خدا و ترس از گناهان خوشتن (ـ متقی، ج ۳، ص ۷۰۴؛ حرّعاملی، ج ۱۵، ص ۲۳۰)، با مفهوم رجا معنایی تقریباً یکسان دارد (مجلسی، ج ۶۷، ص ۳۹۹). شاید از همین روست که در برخی کتابهای اخلاقی و عرفانی، ذیل بحث رجا مطالبی ذکر شده که ناظر به موضوع حسن ظن به خداوند است (برای نمونه ـ ابوطالب مکی، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۲۱؛ قشیری، ص ۲۰۲؛ غزالی، ج ۴، ص ۱۲۵؛ فتال نیشابوری، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۱).

مفاد برخی احادیث، در عین حال که مؤمنان را از سوءظن و بدگمانی به یکدیگر باز می دارد (ـ کلینی، ج ۲، ص ۳۶۲؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۶۲۴؛ مجلسی، ج ۷۲، ص ۱۹۴-۲۰۲)، از آنان می خواهد از کارهایی که سوءظن دیگران را برمی انگیزد، خودداری کنند تا ردیلت اخلاقی تهت، که از نتایج سوءظن است، فراگیر نشود (نهج البلاغة، حکمت ۱۵۹). نیز ـ نراقی، ج ۱، ص ۳۱۸. با این حال مطابق برخی گزارشها، گاهی انسان برای احتیاط و دوراندیشی (ـ مناوی، ج ۳، ص ۵۴۶) و حفظ آبرو و مال خویش (مجلسی، ج ۷۴، ص ۱۵۸) باید به دیگران بدگمان باشد؛ لذا به نظر می رسد که سوءظن در این مورد مذموم نیست (ـ ابن جوزی، ذیل حجرات: ۱۲؛

مناوی، همانجا). همچنین به مؤمنان توصیه شده است که در به جا آوردن حق بندگی خدا، به خود سوءظن داشته باشند (نهج البلاغة، خطبه ۱۷۶).

حسن ظن و نقطه مقابل آن، سوءظن، در منابع اخلاقی و عرفانی به مناسبتهای گوناگون، بحث و بررسی شده است. به نوشته ابوطالب مکی (ج ۱، ص ۲۱۹)، علو سالک در مقام محبت، با میزان امیدواری و حسن ظن او به خدا رابطه مستقیم دارد. وی از نشانه های مؤمنان را سوءظن داشتن به خود و خوشگمان بودن به دیگران می داند و عکس این حالت را سزاوار منافقان می شمارد (همان، ج ۱، ص ۲۱۷).

ژندهیل (ص ۹۴) بازماندن سالک از طی طریق کمال را ناشی از حسن ظن و اعتماد مطلق به خود و سوءظن به خدا می داند که به بروز ردیلت اخلاقی عجب می انجامد. به نظر می رسد سوءظن آدمی به خداوند، از نداشتن معرفت صحیح به آن ذات حکیم و قادر مطلق نشئت می گیرد (ـ طریحی، ذیل «ظن»). از سوی دیگر، نراقی (ج ۱، ص ۳۱۶) سوءظن را از ردایل و منشا آن را قوه غضبیه می داند و به باور وی، چنانکه حسن ظن ریشه در قوت و ثبات نفس آدمی دارد، سوءظن از ثجن و ضعف نفس سرچشمه می گیرد. حارث محاسبی (ص ۱۵۱) نیز سوءظن را از گناهان قلب می شمرد و پس از او غزالی (ج ۳، ص ۱۵۰) آن را غیبت با قلب و همانند غیبت با زبان، حرام می شمارد. در سبب تحریم سوءظن هم برخی آورده اند که چون فقط خدا از اسرار انسانها آگاه است، بنابراین کسی را شایستگی آن نیست که در وجود کس دیگری به امر سوء و زشتی معتقد شود، مگر آنکه آن زشتی بر او عیان شود و قابل تأویل به خیر هم نباشد (ـ همانجا؛ شهیدثانی، ص ۴۰-۴۱). بنابراین، حسن ظن به دیگران یعنی تأویل افعال آنان به بهترین وجه ممکن و نه بر وجه فاسد (نراقی، ج ۱، ص ۳۲۰). در منابع اخلاقی، به نتایج سوءظن هم اشاره شده که غیبت و تجسس در امور دیگران از جمله آنهاست (برای نمونه ـ غزالی، ج ۳، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ شهیدثانی، ص ۴۲؛ نراقی، همانجا). همچنین برای درمان آن، مجموعه ای از راههای نظری و عملی ارائه شده است (ـ شهیدثانی، ص ۴۱-۴۲؛ نراقی، ج ۱، ص ۳۲۰).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۴۳ ش؛ هو، کتاب الغصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، چاپ محمد بن عبدالرحمان عبدالله، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن طاووس، کشف المحجّة لثمره المتهجّة، نجف ۱۹۵۱/۱۳۷۰؛ ابوطالب مکی، کتاب قوت القلوب فی معاملة المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید، قاهره ۱۳۱۰، چاپ است بیروت [بی تا]؛ مرتضی بن محمد بن انصاری،

ملک محمود سیستانی، حاکم خراسان، درگیر بود. شاه طهماسب، برای تسخیر مشهد، به نادرقلی متوسل شد و حسنعلی بیگ را به خدمت او فرستاد. تدابیر حسنعلی بیگ کارساز شد و توان و استعداد نظامی نادر را در خدمت شاه طهماسب قرارداد (استرآبادی، ص ۵۳، ۵۵، ۵۷). از ۱۱۳۹ تا ۱۱۴۲، حسنعلی بیگ در رکاب شاه طهماسب بود و پس از به قدرت رسیدن مجدد او، در ۱۱۴۲ هنگامی که نادر جشن نوروز را در فارس برگزار کرد، حسنعلی بیگ با هدایایی از جانب شاه طهماسب، به دیدار او رفت. نادر به حسنعلی بیگ یادآور شد که طهماسب در ایام اقامت در خراسان، به رضاقلی، فرزند نادر، وعده داده بود که یکی از شاهزادگان را به عقد وی درآورد و اینکه باید به وعده خود عمل کند. بدین ترتیب، یکی از دختران شاه سلطان حسین، به نام فاطمه بیگم، نامزد رضاقلی شد. سپس، حسنعلی بیگ در بروجرد به اردوی نادر پیوست و فرمان حکومت خراسان و مشرق ایران و همچنین مازندران و یزد و کرمان و سیستان را به نادر داد (سه همان، ص ۱۱۶، ۱۱۸).

از این به بعد تا ۱۱۴۴، اطلاع مهمی از حسنعلی بیگ در دست نیست. ظاهراً او در دربار شاه طهماسب بود و در حمله نافرجام وی به شمال ارس شرکت داشت. پس از شکست شاه طهماسب و مصالحه با عثمانی، حسنعلی بیگ متن صلح نامه را در شعبان ۱۱۴۴ به هرات فرستاد تا چگونگی واقعه را به اطلاع نادر برساند (سه همان، ص ۱۷۴).

در ۱۱۴۸، در شورای بزرگی که برای تغییر سلطنت در دشت مغان برگزار شد، حسنعلی بیگ پیشنهاد کرد که نمایندگانی برای نظرخواهی از مردم به مناطق گوناگون کشور فرستاده شوند و سندهایی مهر شده مبنی بر رضایت، از آنان گرفته شود و بعد از آن نادر جلوس کند (مروی، ج ۲، ص ۴۴۷). وی هنگام عزیمت نادر به هند، همراه او بود و پس از تسخیر دهلی، نادر به وی دستور داد که خیمه‌ای مرصع آماده کند. حسنعلی بیگ هم استادان این فن را از دهلی و ایران به کار گرفت. پس از یک سال و دو ماه، خیمه آماده شد و به نظر نادر رسید. سپس نادرشاه، که قصد تسخیر ترکستان و ماوراءالنهر را داشت، حسنعلی بیگ را مأمور کرد تا همه جواهرات و تخت طاووس را به مشهد منتقل کند (سه کشمیری، ص ۶۰-۶۲). از واگذاری این مأموریت، مشخص می‌شود که نادر کاملاً به او اعتماد داشته است (سه قدوسی، ص ۵۱۵). حسنعلی بیگ در زمان عادلشاه، برادرزاده و جانشین نادر، همچنان بر مسند خویش ماند و به تعبیر استرآبادی (ص ۴۲۸)، «نظام بخش کارخانه سلطنت» شد.

حسنعلی بیگ که مهربان خان (غلام گرجی که در قتل شاهزادگان نادری دست داشت و در اداره امور مملکت با حسنعلی بیگ همراه بود) را مختل کار خود می‌دید، او را به

مرائداصول، قم ۱۲۱۹؛ محمدتقی بروجردی، *نهایة الافکار*، تقریرات درس آیت الله عراقی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، [۱۳۶۴ ش]؛ حارث محاسبی، *الرصایا*، چاپ عبدالقادر احمد عطا، [قاهره ۱۳۸۲/۱۹۶۵]؛ حرز عاملی، حسین بن محمد حلوانی، *نزهة الناظر و تنبيه الخاطر*، قم ۱۴۰۸؛ احمد بن ابوالحسن زندبیل، *روضة المذنبین و جنة المشتاقین*، چاپ علی فاضل، [تهران ۱۳۵۵ ش]؛ زین الدین بن علی شهیدناتی، *المصنفات الاربعة*، رسالة: *اكتشف الریة*، قم ۱۳۸۰ ش؛ طباطبائی، فخرالدین بن محمد طریحی، *مجمع البحرین*، چاپ احمد حبیبی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ احمد حبیب فیصلر عاملی، بیروت [بی تا]؛ سمو، *مصباح المستعجد*، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ علی بن ابی طالب (ع)، *امام اول، نهج البلاغة*، چاپ مصبی صلیح، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۷، چاپ الفت قم [بی تا]؛ علی بن حسین (ع)، *امام چهارم، الصحيفة السجادية*، چاپ محمدباقر موحدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمد بن محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، بیروت دارالاندوۃ الجلیدة، [بی تا]؛ محمد بن حسن فکال نیشابوری، *روضة الواعظین*، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ الفت قم ۱۳۶۸ ش؛ محمد بن عمر نیشابوری، *التفسیر الکبیر*، او، *مفاتیح الغیب*، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۱؛ محمد بن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت دارالفکر، [بی تا]؛ عبدالکریم بن هوازن، *تشریح، الرسالة القشیریة*، چاپ معروف زریق و علی عبدالحمید بسلطجی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ کلینی، علی بن حسان الدین عقی، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، چاپ بکری حقیقی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسی، *مصباح الشریعة*، [منسوب به] امام جعفر صادق (ع)، بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ ناصر مکارم شیرازی، *القواعد الفقهیة*، قم ۱۴۱۱؛ محمد عبدالرووفجین تاج العارفين شاری، *فیض القدیر: شرح الجامع الصغیر من احادیث البکیر القدیر*، چاپ احمد عبدالسلام، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۵؛ محمد مهدی بن ابی ذر نراقی، *جامع السعادات*، چاپ محمد کلاتر، نجف ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفت بیروت [بی تا]؛ سمودین عیسی و زام، *تنبيه الخواطر و نزهة الناظر المعروف بمجموعة ورام*، [چاپ علی اصغر حامد]، تهران [؟ ۱۳۷۶].

/ابوالفضل والا زاده /

حسنعلی بیگ، از رجال و امرای اواخر دوره صفوی و نادرشاه افشار. وی دو منابع، حسنعلی خان معیریانی (معیریانی)، حسنعلی بیگ معیریانی، حسنعلی بیگ معیر الممالک، حسنعلی خان معیر الممالک، و حسنعلی خان معیر الممالک نامیده شده است (سه مروی، ج ۲، ص ۴۴۷؛ استرآبادی، ص ۵۲، ۵۵؛ قدوسی، ص ۷۸). از تاریخ تولد و آغاز زندگی وی اطلاعی در دست نیست. نخستین بار در زمان شاه طهماسب دوم صفوی (حک: ۱۱۳۵-۱۱۴۵) از او در منابع یاد شده است. در آن هنگام، شاه طهماسب در مازندران به سر می‌برد و در پی گردآوری حامیان مسلح بود. از طرف دیگر، نادرقلی (بعدها نادرشاه) از ۱۱۳۸ تا ۱۱۳۹ در دوه‌گز، قوچان و ایبورد با

اصفهان نزد برادر عادلشاه (ابراهیم خان، حاکم اصفهان) فرستاد تا برکارهای حاکم اصفهان نظارت کند (همان، ص ۴۲۹). ابراهیم خان، احتمالاً به اشاره پنهانی حسنعلی بیگ، سهراب خان را از پای درآورد و بر برادر خود طغیان کرد و پس از مدت کوتاهی، در ۱۱۶۱ او را نیز به قتل رساند (همانجا). ظاهراً پس از آن حسنعلی بیگ به خدمت ابوالفتح خان، که از زمان نادر حاکم اصفهان بود، درآمد. این موافقت بین حسنعلی بیگ و ابوالفتح خان سبب استقرار صلح و آرامش در اصفهان شد (بازن، ص ۶۶). از این به بعد، در منابع نامی از حسنعلی بیگ به میان نیامده است.

تاریخ درگذشت حسنعلی بیگ نیز دقیقاً معلوم نیست. وی حداقل تا زمان فتح اصفهان به دست علیمردان خان در ۱۱۶۳، زنده بوده است (همان، ص ۶۹).

حسنعلی بیگ از جمله داناترین و پیچیده‌ترین شخصیت‌های سده دوازدهم به شمار می‌رود. ثبات موقعیت مناسب او در خلال آن سالهای بحرانی، این تصور را ایجاد کرده که حسنعلی بیگ در هر مرحله با شورشیان همراه بوده است و با خیانت، در زمان سه پادشاه مقام خود را حفظ کرده است (همان، ص ۴۷).

منابع: محمد مهدی بن محمد نصیر استرآبادی، جهانگشای نادری، چاپ عبدالله انوار، تهران ۱۳۴۱ ش؛ رنه بازن، نامه‌های طبیب نادرشاه، ترجمه علی‌اصغر حسری، چاپ حبیب یغمائی، تهران ۱۳۴۰ ش؛ محمدحسین قدوسی، نادرنامه، مشهد ۱۳۳۹ ش؛ عبدالکریمین عابدی، محمود کشمیری، بیان واقع: سرگذشت اسوالم نادرشاه، چاپ ک. به نسیم، لامور ۱۹۷۰؛ محمدکاظم مروی، عالم‌آرای نادری، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۴۴ ش.

/ رضا شعبانی /

از عبارت بیهقی در لیاب‌الأنساب (همانجا) برمی‌آید که در نیشابور با حسن غزنوی ملاقات کرده و از زبان خود او نام و نسبش را ابو محمد الحسن بن محمدالحسینی شنیده است. راوندی نیز در راحة‌الصدور و آیه‌السرور (همانجا) او را سید امام اشرف ذوالشهادتین الحسن بن محمد بن الحسینی خوانده و چون نگارش این کتاب در ۵۹۹ به پایان رسیده، احتمالاً او نیز در همان زمان، سیدحسن را می‌شناخته است. به نظر مدرس رضوی (ص ۳۵۷-۳۵۹)، همین نام و نسب صحیح است و چون عوفی (ج ۲، ص ۲۷۰-۲۷۶) نام جمال‌الدین حسن بن ناصر العلوی (از شاعران بنام آن دوره و ساکن غزنین) را با حسن غزنوی ملقب به اشرف خلط کرده، این خطا موجب اشتباه تذکرة‌های بعدی (برای نمونه ص ۱۰۰ امین احمد رازی، ج ۱، ص ۳۴۴؛ هدایت، همانجا) شده است (برای اطلاع بیشتر ص ۳۵۷-۳۶۲).

حکایاتی که از زندگی حسن غزنوی به‌جامانده است، وقایع زندگی او را از ۵۱۱ تا ۵۵۵ در برمی‌گیرد (اقبال آشتیانی، ص ۸۲). در ۵۱۱ وی قصیده‌ای به مناسبت جلوس بهرامشاه بن مسعود بن ابراهیم سرود و از آن پس مورد لطف خلص بهرامشاه قرار گرفت. در آن زمان، حسن ساکن غزنین بود (همان، ص ۸۳) و به وعظ اشتغال داشت. ظاهراً کثرت هواداران او وحشت بهرامشاه را برانگیخت و او شاعر را تهدید کرد. سیدحسن از غزنین خارج شد و به حج خانه خدا و زیارت حرم پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رفت، دورانی را در غربت گذراند و اشعار بسیاری در اشتیاق بازگشت به وطن سرود. ظاهراً بین سالهای ۵۴۳ و ۵۴۸ نیز تبعید شد، چون وقایعی که از زندگی او نقل شده است نشان می‌دهد قبل و بعد از این سالها در خراسان و مشرق ایران می‌زیسته است (ص ۸۳-۸۶؛ حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۷۳-۳۷۷).

از سیدحسن غزنوی قصیده‌ای در تهنیت جلوس سلیمان بن محمد بن ملک‌شاه سلجوقی به‌جامانده (ص ۳۵۷-۳۵۹) در ۵۵۵ در همدان سروده شده است. سال مرگ او را، به اختلاف، از ۵۴۸ (بیهقی، ج ۲، ص ۶۱۸) تا ۶۰۵ (مدرس تبریزی، ج ۴، ص ۲۴۴) ذکر کرده‌اند. مدرس رضوی آن را بین ۵۵۵ و ۵۵۷ دانسته است (ص ۳۸۷). حسن غزنوی، مقدمه، ص ۳۸۷. گفته‌اند که مقبره‌اش در قریه آزادوار جوین است (ص ۹۰ اقبال آشتیانی، حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۸۷-۳۹۲).

سیدحسن غزنوی شاهان و بزرگان خاندانهای غزنوی و سلجوقی را مدح می‌کرد (برای نام ممدوحان او ص ۳۸۷ غزنوی، همان مقدمه، ص ۴۰۱-۴۱۰)، اما در همان زمان به پاکی و راستی شهرت داشت و ظاهراً به همین سبب به ذوالشهادتین

حسن غزنوی، مشهور به سیداشرف یا اشرف، شاعر پارسی‌گوی و واعظ قرن ششم، او در روزگار خود از سخنوران و شاعران نامی بود و در مقام وعظ جاذبه و نفوذ بسیار داشت. کرامات گوناگون و ماجراهای اغراق‌آمیزی نیز به او نسبت داده‌اند (ص ۷۲۷-۷۲۸؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ لودی، ص ۳۴-۳۵). معاصرانش او را، به احترام، سیداشرف می‌نامیدند؛ از این‌رو در کتابهای تاریخی و تذکره‌ها، از او با عنوان سیداشرف و سیدحسن غزنوی یاد شده است (اقبال آشتیانی، ص ۸۲).

کنیه او را، به اختلاف، ابو محمد و ابوعلی و نام پدرش را محمد، ناصر و احمد گفته‌اند (ص ۲۰۰ بیهقی، ج ۲، ص ۶۱۸؛ راوندی، ص ۱۸۷؛ هدایت، ج ۱، ص ۵۲۵؛ اقبال آشتیانی، ص ۸۱؛ حسن غزنوی، مقدمه مدرس رضوی، ص ۳۵۷-۳۵۸).

راوندی، کتاب راحة الصدور و آية السرور در تاريخ آل سلجوق، چاپ محمدآقبال آشتیانی، تهران ۱۳۳۳ ش؛ عوفی، اسماعیل بن محمد کمال‌الدین اسماعیل، دیوان، چاپ حسین بحرالمطوع، تهران ۱۳۴۸ ش؛ شیرعلیخان بن علی امجدخان لودی، تذکرة مرآةالخیال، چاپ محمد ملک‌الکتاب شیرازی، بمبئی [۱۳۲۴]؛ مجیرالدین بیلقانی، دیوان، چاپ محمدآبادی، تبریز ۱۳۵۸ ش؛ محمدعلی مدرس‌نیریزی، ریحانة الادب، تهران ۱۳۶۹ ش؛ رضاقلی بن محمدصادی هلیت، مجمع‌الفصحی، چاپ مظاهر مصفا، تهران ۱۳۳۶-۱۳۴۰ ش.

/ مریم بهاری /

حسن فهمی افندی، شیخ‌الاسلام عثمانی. وی در ۱۲۱۰ در آق‌شهر، در ولایت قونیه، به دنیا آمد. پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در زادگاه خود، در قونیه و استانبول ادامه تحصیل داد و با کسب رتبه اول در امتحانات علوم دینی، در مسجد ایاصوفیه به تدریس پرداخت. موفقیت وی در تدریس مبنی شد که به معلمی دروس قواعد و ادبیات عربی شاهزاده عبدالعزیز، ولیعهد عثمانی، منصوب گردد (د. ا. د. ترک، ذیل ماده).

با جلوس عبدالعزیز بر تخت سلطنت در ۱۶ ذیحجه ۱۲۷۷ (دانشمند^۱، ج ۲، ص ۱۹۷)، بر نفوذ و اعتبار حسن فهمی افندی افزوده شد، به‌ویژه پس از اینکه به فرمان شاه در رمضان ۱۲۷۸ عنوان «معلم سلطانی» گرفت. وی در ۷ محرم ۱۲۸۵ به مقام شیخ‌الاسلامی رسید و صد و دهمین شیخ‌الاسلام عثمانی شد؛ وی سومین و آخرین شیخ‌الاسلامی بود، که به مناسبت داشتن عناوین معلم سلطانی و شیخ‌الاسلامی، عنوان جوامع‌الریاستین نیز داشت (د. ا. د. ترک، همانجا؛ د. ترک، ذیل ماده).

دوره نخست شیخ‌الاسلامی وی همزمان با پنجمین و واپسین دوره صدراعظمی عالی‌پاشا (متوفی جمادی‌الآخره ۱۲۸۸)، از رجال اصلاح‌طلب عصر تنظیمات^۲، بود (سه کارال^۳، ج ۷، ص ۱۲۵-۱۲۷). فهمی افندی در این دوره، که تقریباً سه سال و نیم طول کشید، برای جلوگیری از اعمال محدودیت ناشی از اصلاحات غرب‌گرایانه، در حوزه مسئولیتها و اختیارات حقوقی و آموزشی نهاد شیخ‌الاسلامی فعالیت کرد. وی کوشید تدوین مجله الاحکام العدلیه (مجموعه قوانین مدنی که براساس فقه حنفی تألیف و تدوین می‌شد) را زیر نظر شیخ‌الاسلام، که در رأس باب مشیخت یا باب فتوا بوده، درآورد (سه برکس^۴، ص ۲۲۶-۲۲۷). وی همچنین در کار دارالفنون عثمانی که دومین بار در ۱۹ ذیقعدة ۱۲۸۶ افتتاح گردید، موافقت

ملقب شد. ولی معلوم نیست که این لقب را سلطان به او داده است یا مردم (همان مقدمه، ص ۲۹۳).

او در علوم چگمی از بهترین شاگردان محمدبن مسعود غزنوی، ادیب و ریاضی‌دان قرن ششم، بود (همان مقدمه، ص ۳۹۴-۳۹۵). حسن غزنوی در اشعارش به دانش خود مباحثات کرده (ص ۶۶، ۱۹۸) و جمال‌الدین اصفهانی (ص ۲۶۵) نیز او را حکیم خوانده است. وی در فنون سخنوری و انواع شعر استاد بود. در شعر بیشتر از سبک امیر معزی^۵، سنایی غزنوی^۶، رشیدالدین وطواط^۷، مسعود سعد سلمان^۸ و عمادی غزنوی^۹ پیروی می‌کرد (حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۹۶). اگر چه خود به شاعران جوان آن عصر، مانند شمس‌الدین احمدبن منوچهر شصت کله، می‌گفت که از شعر سنایی و عنصری و معزی و رودکی دوری گزینند و شعر خود وی و عمادی و انوری و ابوالفرج رونی و شاهنامه فردوسی را ازبر کنند (راوندی، ص ۵۷-۵۸). دیوان او شامل قصیده، غزل، ترجیع‌بند، ترکیب‌بند، قطعه و رباعی است. همه قصاید و ترجیعات و بخشی از غزلهایش مدیحه است.

مهارت غزنوی در فنون شعر و تسلط بر زبانهای فارسی و عربی چنان بود که جمال‌الدین اصفهانی (همانجا) او را با رشید وطواط و انوری در یک صف دانسته است. کمال‌الدین اسماعیل و مجیرالدین بیلقانی و فلکی شروانی و عراقی از وی تقلید کرده‌اند (حسن غزنوی، همان مقدمه، ص ۳۹۸). قصیده معروف فخریه او برای شاعران بسیاری الهام‌بخش بوده است (مثلاً سه مجیرالدین بیلقانی، ص ۱۳۹-۱۴۱؛ کمال‌الدین اسماعیل، ص ۱۳۴-۱۳۹). به گفته آزاد بلگرامی (متوفی ۱۲۰۰؛ ص ۱۷۹)، تا عصر او استقبال از فخریه حسن غزنوی ادامه داشته است. دیوان حسن غزنوی به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، با مقدمه‌های مجمع، در ۱۳۲۸ ش - و سپس با تخییراتی در صفحه‌بندی در ۱۳۶۲ ش - در تهران چاپ شد.

منابع: میرغلامعلی بن نوح آزاد بلگرامی، خزانه سامره، چاپ سنگی کاپور ۱۸۷۱؛ عباس اقبال آشتیانی، اطلاعاتی چند در باب سید حسن غزنوی، ارمغان، سال ۱۵، ش ۲ (آوریهشت ۱۳۱۳)؛ امین احمد رازی، تذکرة هفت اقلیم، چاپ محمدرضا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی بن زید بیهقی، لباب الأنساب و الألقاب و الأعقاب، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۰؛ محمدبن عبدالرزاق جمال‌الدین اصفهانی، دیوان، چاپ حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ حسن بن محمدحسن غزنوی، دیوان، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، چاپ ادوارد براون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹، چاپ قسنت تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدبن علی

مسیحی، به ویژه در استانبول قوت گرفت (کارال، ج ۷، ص ۱۰۱؛ دانشمند، ج ۴، ص ۲۲۹). یکی از علل قوت‌گیری روحیه ضد مسیحی، وابستگی آشکار محمود ندیم‌پاشا به روسیه و گروش سپردن به رهنمودهای سفیر آن کشور در استانبول بود. مناسبات نزدیک حسن فهمی افندی شیخ الاسلام با محمود ندیم‌پاشا و همراهی‌اش با وی، سبب شد که مردم او را نیز در بحرانی که گریان‌گیر کشور شده بود، سهم و مسئول بدانند (کارال، ج ۷، ص ۱۴۰-۱۴۱). در چنین اوضاعی، گروهی از طلاب علوم دینی مدارس بزرگ استانبول (بیشترشان از مهاجران روم ایلی)، خواستار برکناری صدراعظم و شیخ الاسلام عثمانی شدند (دانشمند، ج ۴، ص ۲۵۴). بنابراین، سلطان در ۱۶ ربیع‌الآخر ۱۲۹۲ آن دو را عزل کرد (د.ا.د. ترک، ذیل ماده). دایسون^۱ احتمال داده است که تأثیر و نفوذ سیدجمال‌الدین اسدآبادی در میان علما و طلاب هم از علل محبوبیت نداشتن حسن فهمی افندی در بین آنان بوده باشد (د.ا.د. اسلام، همانجا). در ۱۲۹۴، حسن فهمی افندی وادار به اقامت در مدینه شد و تا زمان مرگش در ۱۲۹۸، در آن شهر به عبادت و مطالعه مشغول بود.

حسن فهمی افندی به زبانهای فارسی و عربی تسلط داشت و در فقه، کلام، منطق و ادبیات عربی دارای اطلاعات عمیق بود و آثار متنوعی در موضوعات مختلف به زبان عربی تألیف کرد. برخی از رسالات او را پسرش، علی حیدرالزهدی، به صورت مجموعه‌های رسائل در ۱۲۸۵ و ۱۲۹۲ در استانبول چاپ سنگی کرده است (د.ا.د. ترک، همانجا).

منابع: رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تهران ۱۳۷۲

Hamid Algar, *Religion and state in Iran, 1785-1906: the role of the ulama in the Qajar Period*, Berkeley, Calif. 1969; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlama*, ed. Ahmet Kuyas, İstanbul 2004; İsmail Hani Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *ET*, s.v. "Hasan Fehmi Efendi" (by B. Lewis); Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârul-İlmün tarihçesine giriş", *Belleten*, no.210 (Aug. 1990); Enver Ziya Kural, *Osmanlı tarihi*, vol.7, Ankara 2003; *T4*, s.v. "Hasan Fehmi Efendi"; *TDVİA*, s.v. "Cevdet Paşa" (by Yusuf Halaçoğlu and M. Akif Aydın), "Hasan Fehmi Efendi" (by Mehmet İpsirli and İlyas Çelebi), "Mecelle-i ahkâm-ı adliyye" (by M. Akif Aydın).

/ رحیم رئیس‌نیا /

ایجاد می‌کرد. سخنرانی سیدجمال‌الدین اسدآبادی در افتتاحیه آن، که درباره اهمیت علم و تعلیم در تمدن اسلامی و اهمیت تأسیس دارالفنون در استانبول، مرکز خلافت اسلامی بود (احسان اوغلو^۱، ص ۷۲۰-۷۲۲)، به بلوایی منجر شد که گویا حسن فهمی افندی شیخ الاسلام در آن نقش داشت. این بلوا موجب تعطیل دارالفنون و رفتن سیدجمال از استانبول به قاهره گردید (رئیس‌نیا، ج ۲، ص ۶۰۳؛ الکاز^۲، ص ۱۹۴-۱۹۶؛ احسان اوغلو، ص ۷۲۷-۷۳۰؛ پرکس، ص ۲۴۰-۲۴۱، ۲۵۱).

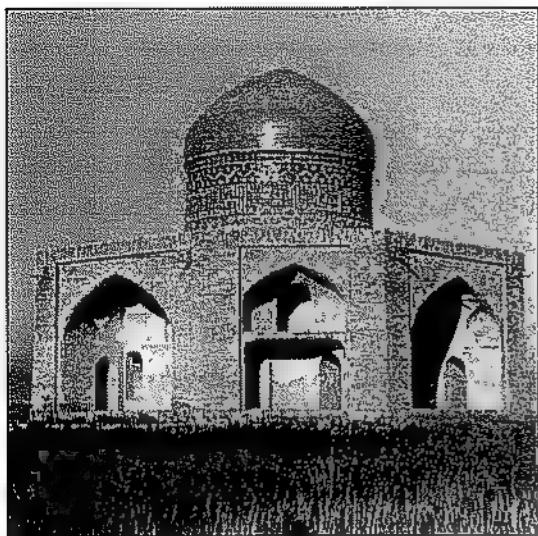
حسن فهمی افندی ده روز پس از مرگ عالی‌پاشا، صدراعظمی که از وی حمایت می‌کرد، یعنی در ۲ رجب ۱۲۸۸ از مقام شیخ الاسلامی معزول گردید ولی بار دیگر در ۴ جمادی‌الآخره ۱۲۹۱ به مقام شیخ الاسلامی منصوب شد (د.ا.د. ترک، همانجا). وی این بار نیز هیچ فرصتی را برای مبارزه با جودت‌پاشا (رئیس جمعیت مجله احکام عدلیه) از دست نداد. حسن فهمی افندی، جودت‌پاشا را به علت انتفال جمعیت مجله احکام عدلیه از باب فتوا یا باب مشیخت* به باب‌عالی* که زیر نظر صدراعظم بود، مقصر می‌دانست (د.ا.د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). سرانجام، بر اثر مخالفت شیخ الاسلام و برخی دیگر، جودت‌پاشا در اواخر محرم ۱۲۸۷ عزل شد و جمعیت مجله احکام عدلیه به باب مشیخت انتفال یافت؛ اما چون کتاب الودیعہ - که جلد ششم مجله بود و پس از عزل جودت‌پاشا تدوین شد و انتشار یافت - به علت وجود اشکالات و نقایص تدوینی و محتوایی با انتقادات محافل علمی رویه‌رو گردید، جودت‌پاشا چند روز پیش از برکناری فهمی افندی از دوره اول شیخ الاسلامی‌اش، دوباره به ریاست جمعیت برگردانده شد (د.ا.د. ترک، ذیل «جودت‌پاشا» و «مجله احکام عدلیه»).

به رغم مخالفت‌های حسن فهمی افندی در دوره دوم شیخ الاسلامی‌اش، که بیش از یک سال و ده ماه طول نکشید، کار تألیف و تدوین و انتشار مجله همچنان ادامه یافت (د.ا.د. اسلام، همانجا) و دوره شانزده جلدی آن در حدود چهارماه پس از به پایان رسیدن دوره دوم شیخ الاسلامی وی منتشر و به اجرا گذاشته شد (د.ا.د. ترک، ذیل «مجله احکام عدلیه»). حدود هشت و نیم ماه از شیخ الاسلامی وی، در دوره صدارت محمود ندیم‌پاشا (که از ۲۴ رجب ۱۲۹۲ آغاز شد) گذشت. در این دوره، به علت وقوع قیام هرزگوین و بلغارستان که آشوبهایی را در سراسر قلمرو عثمانی در شبه جزیره بالکان در پی داشت، تشدید مداخلات خارجی در امور داخلی حکومت رو به زوال، تحوّل و تبدیل افکار عمومی اروپا بر ضد عثمانی و وخامت اوضاع اقتصادی، نارضایتی عمومی در هر سوی عثمانی ظاهر گردید و روحیه ضد

1. İhsanoğlu

2. Algar

3. Davison



بقعه ملا حسن کاشی، نزدیک شهر سلطانیه

ص ۶۲۸؛ اسکندر منشی، ج ۱، ص ۱۷۸؛ خوانساری، همانجا). خلوص اعتقاد کاشی به امام علی و فرزندانش سبب گردید تا ذوق شاعری خود را وقف مداحی اهل بیت علیهم السلام بکند و با اینکه امکان انتساب به دربارها و دستگاههای ریاست برایش فراهم بود، حاکمان روزگارش را مدح نکرد و عمرش را در کمال تقوا و قناعت گذراند (دولتشاه سمرقندی؛ صبا، همانجاها؛ نیز — امین، ج ۵، ص ۲۳۲؛ صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۷).

وی در مقبضت سربای شهرت داشت (— اسکندر منشی، همانجا؛ صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۵). او دیوانی مشتمل بر غزل و قصیده داشته است (— امین احمد رازی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۷۸۵). یک نسخه خطی دیوان او به شماره ۷۵۹۴ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی محفوظ است (— جعفریان، ص ۹۰). هفت‌بند کاشی در ۱۲۹۲ در لکهنو در شانزده صفحه چاپ شد (آقابزرگ طهرانی، ج ۹، قسم ۳، ص ۸۹۹). برگزیده اشعار مولانا حسن کاشی، نیز به کوشش علی اصغر شاطری (کاشان، انتشارات مرسل، ۱۳۸۲ ش) به چاپ رسیده است. وی اثری به نام انشاء در علم و ادب و شعر و حکمت نیز نگاشته است (آقابزرگ طهرانی، ج ۲، ص ۳۹۱؛ زحیم، ص ۲۸). تاریخ محمدی یا تاریخ دوازده امام یا تاریخ رشیدی از دیگر آثار منظوم حسن کاشی است که در آغاز آن اولجایتو و رشیدالدین فضل الله را ستوده است (— ص ۴۶-۵۵) و سپس به معرفی و شرح احوال چهارده معصوم علیهم السلام پرداخته است. اثر دیگر او منظومه‌ای کوچک به نام معرفت‌نامه درباره برخی از اصول اعتقادی شیعیان است. تاریخ محمدی به ضمیمه معرفت‌نامه به کوشش رسول جعفریان چاپ و منتشر شده است (قم ۱۳۷۷ ش).

حسن کاشی، مولانا حسن بن محمود کاشانی آملی،

معروف به حسن کاشی، از شاعران شیعی اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم که اشعار زیادی در مقبضت و مرثیه ائمه اطهار علیهم السلام به ویژه امام علی علیه السلام سروده است. برای وی القابی چون ملک‌الحکما، جمال‌الدین، کمال‌الدین، افضل المتکلمین و احسن المتکلمین ذکر کرده‌اند (— جاجرمی، ج ۱، ص ۳۶۰؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۲۹۶؛ امین احمد رازی، ج ۲، ص ۱۰۱۹؛ شوشتری، ج ۲، ص ۶۲۶).

پدر و جدش اهل کاشان بودند، اما زادگاه و محل زندگی او، به تصریح خودش، آمل بوده است (جاجرمی، ج ۲، ص ۴۴۵؛ دولتشاه سمرقندی، همانجا؛ قس صبا، ص ۲۰۸، که مولد او را آمل و محل زندگی‌اش را کاشان ذکر کرده است؛ نیز — حسن کاشی، مقدمه جعفریان، ص ۱۳-۱۴).

تاریخ تولد او را حدود ۶۲۸ می‌توان دانست (— حسن کاشی، همان مقدمه، ص ۱۳) اما تاریخ وفات او معلوم نیست. ظاهراً از شعرای مجلس عالی اولجایتو (حک: ۷۰۳-۷۱۶) و معاصر علامه حلی (متوفی ۷۲۶) بوده است (— دولتشاه سمرقندی، ص ۲۹۷؛ خوانساری، ج ۲، ص ۱۲۶۸؛ امین، ج ۵، ص ۲۳۱).

از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. احملین حسین بن علی کاتب یزدی (متوفی پس از ۱۸۶۲ ص ۷۴) از ملاقات اولجایتو، محمد خدابنده، با حسن در جولو مرقد امام رضا علیه السلام یاد کرده و حسن کاشی را درویش نمدپوش و مداح اهل بیت معرفی نموده است. به گفته دولتشاه سمرقندی (ص ۲۹۶-۲۹۷)، وی مردی فاضل، نیکو صورت و سیرت و خداترس بوده است. ملاحین واعظ کاشفی در قرن نهم یا اوایل قرن دهم با ذکر نام حسن کاشی در فتوت‌نامه سلطانی (ص ۱۲۴، ۲۱۸) ارتباط او و پیشه مداحی و مناقب‌خوانی او را با آیین فتوت نشان می‌دهد.

کاشی به مکه و مدینه و نجف سفر کرد و قصیده‌ای در ستایش امام علی علیه السلام در مرقد آن حضرت خواند. گفته‌اند همان شب امام علی را به خواب دید و امام نشانی مسعودین الفلج، بازرگان بصری، را به او داد تا به بصره برود و صله مقبضت خود را از او بستاند، که چنین نیز شد. کاشی به شکرانه این صله و رؤیای صادقه‌اش، مهمانی باشکوهی برای نیکوکاران و فقیران بصره ترتیب داد (دولتشاه سمرقندی، ص ۲۹۷؛ شوشتری، ج ۲، ص ۶۲۷؛ صبا، همانجا؛ قس امین احمد رازی، همانجا، که نوشته است بازرگان صبح همان شب رؤیا دیدن، کیسه زر را به منزل کاشی برد).

ابن شعر به قصیده هفت بند مشهور شد و عده‌ای از شاعران شیعی بعد از کاشی، از جمله مولانا محتشم کاشانی^۳، شاعر مشهور عهد صفوی، از آن تقلید کردند و مدایحی برای امامان یا اشعاری در مذمت دشمنان آنان سرودند (— شوشتری، ج ۲،

امین در اعیان‌الشیعة (همانجا) از سهم وی در نشر مذهب شیعه و تأثیر تعلیم و تربیت و هدایت او در پایه‌ریزی حکومت صفوی، سخن گفته است.

آرامگاه حسن کاشی در ۲۵ کیلومتری جنوب گنبد سلطانیه، نزدیک شهر سلطانیه است (دولت‌شاه سمرقندی، همانجا؛ شوشتری، ج ۲، ص ۶۴۱؛ ثبوتی، ص ۵۴). این آرامگاه در قرن هشتم ساخته شده و در دوران شاه طهماسب اول صفوی، در ۹۷۳، تزیینات و کاشی‌کاری آن به پایان رسیده و در دوران فتحعلی شاه قاجار بازسازی شده است (ثبوتی، ص ۵۶؛ حسن کاشی، همان مقدمه، ص ۳۶-۳۸). آرامگاه وی محل زیارت شیعیان حضرت علی علیه‌السلام بوده است (صفا، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۴۸).

آقابزرگ طهرانی (ج ۲، ص ۳۹۱، ج ۹، قسم ۳، ص ۹۰۰) به نقل از سید حسن صدر گفته است در کاظمین، نزدیک به مقبره شریف مرتضی، قبری وجود داشته که مردم آن را قبر حسن کاشی دانسته‌اند. این قبر در تخریب بازار کاظمین در ۱۲۵۳، جزو خیابان شده است (نیز ← امین، ج ۵، ص ۲۳۱).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ اسکندرمثنی؛ امین؛ احمد وازی، تذکرة هفت‌اقلیم، چاپ محمدرفا طاهری (حسرت)، تهران ۱۳۷۸؛ هوشنگ ثبوتی، بناهای آرامگاهی استان زنجان، زنجان ۱۳۷۷؛ محمدبن پدر جاجرمی، مونس‌الاحرار فی دقائق الاشعار، با مقدمه محمد قزوینی، چاپ میرصالح طبیبی، تهران ۱۳۳۷-۱۳۵۰؛ رسول جعفریان، مروری اجمالی بر معیت امامان علیهم‌السلام در شعر فارسی، مشکوة، ش ۷۸ (بهار ۱۳۸۲)؛ حاجی‌خلیفه؛ حسن کاشی، تاریخ محمدی، با تاریخ دوازده امام - تاریخ رشیدی - تاریخ الاولاد المحضرة المصطفوی - انمه‌نامه، به ضمیمه معرفت‌نامه و هفت‌پند، چاپ رسول جعفریان، قم ۱۳۷۷؛ غوث‌نوری؛ دولت‌شاه سمرقندی، کتاب تذکرة الشعراء، چاپ افروز پراون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ کورش رحیم، مردان بزرگ کاشان، [تهران ۱۳۳۴؛ ش]؛ نورالله‌بن شریف‌العلین شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۵۴؛ محمدمظفر حسین‌بن محمد یوسفعلی صبا، تذکرة روز روشن، چاپ محمدحسین وکن‌زاده آدمیت، تهران ۱۳۳۲؛ ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، ج ۳، بخش ۲، تهران ۱۳۷۸؛ احمدبن حسین کاتب‌یزدی، تاریخ جدید یزد، چاپ امیرج افشار، تهران ۱۳۵۷؛ حسین‌بن علی کاشفی، لغت‌نامه سلطانی، چاپ محمدجعفر محبوب، تهران ۱۳۵۰؛

/ رفیه رسولی و گروه زبان و ادبیات /

حسن کوچک ← چوپانیان

حسنک وزیر، ابوعلی‌حسن‌بن محمدبن عباس میکالی، وزیر سلطان محمود غزنوی و حامی اصلی سلطان محمد در آغاز سلطنت کوتاهش. نسب حسنک به خاندان میکالیان

نیشابور می‌رسد که ظاهراً ریشه سغدی داشته‌اند. افرادی از این خاندان در سده چهارم، در دربار سامانیان در خراسان، از مقامات دیوانی و رؤسای نیشابور بودند و برخی دیگر از ایشان، ادیبانی نام‌آور شدند (س میکالیان*). میکالیان به چندین شاخه منشعب شدند و چنین می‌نماید که برخی از آنان از خدمت سامانیان به محمود غزنوی پیوستند که پس از مرگ پدرش، سبکتکین، در ۳۸۷ بر خراسان مسلط شده بود (سمعانی، ج ۵، ص ۴۳۳-۴۳۷؛ بیهقی، چاپ نقیسی، ج ۲، حواشی، ص ۹۶۹ به بعد). پدر حسنک در نیشابور در سالهای آغاز حکومت محمود در خدمت او بود (عتبی، ص ۴۳۰). حسن نیز کار پدر را ادامه داد و در کودکی به خدمت سلطان محمود درآمد. وی، به سبب زیبایی و صداقتش، از نزدیکان سلطان و ملقب به حسنک شد و چندی بعد رئیس نیشابور گشت (س عقیلی، ص ۱۸۷).

در ۴۱۶ محمود وزیر خود، احمدبن حسن میبندی*، را برکنار کرد و حسنک را، که در هیچ دیوان شاگردی نکرده بود، به جای او گمارد (بیهقی، چاپ فیاض، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ عقیلی، ص ۱۹۰-۱۹۱). از دوره پنج‌ساله وزارت وی، جز اشاره‌هایی که در مدایح شاعرانی چون فرخی سیستانی (ص ۴۷، ۱۸۹، ۱۹۱-۱۹۳، ۳۳۱) آمده است، آگاهی چندانی نیست. براساس حکایتی در آثارالوزراء (عقیلی، ص ۱۸۷-۱۸۸)، حسنک در نیشابور با فرقه زهدگرای کزاسیه به مخالفت برخاست. برای وی، به عنوان عالی‌ترین مقام اداری قلمرو غزنوی، وجود دشمنان اجتناب‌ناپذیر می‌نمود، به ویژه آنکه او امیرزاده محمد را برای جانشینی محمود ترجیح داد. این کار، دیگر مدعی جانشینی، یعنی مسعود، را رنجاند. همچنین حسنک هنگامی که مسعود حاکم هرات بود، وی را به سوءاستفاده از اموال شهر بلخ متهم کرد که این کار پیامدهای خطرناکی برای حسنک داشت (بیهقی، چاپ فیاض، ص ۲۲۲-۲۲۳، ۲۷۵-۲۷۶). پس از درگذشت محمود در ۴۲۱، مسعود به قصد تصاحب تاج و تخت پدرش، از اصفهان به غزنین رفت. او در نیشابور از مظالم موجود، از جمله نارضایتی میکالیان از اعمال پسرعمویشان حسنک، شکایاتی شنید؛ به‌ویژه آنکه حسنک درآمد اوقاف و دیگر املاک و اموال آنان را گرفته بود. مسعود دستور داد که آنها را به مالکان قبلی بازگردانند (همان، ص ۴۴-۴۱). البته اقدامات حسنک ظالمانه‌تر از دیگر کارگزاران اداری نبود و این امر تقریباً در بین همه آنها رواج داشت.

در دوره کوتاه سلطنت محمد، حسنک و علی‌قرب (حاجب سلطان محمود) نفوذ بسیاری در حکومت داشتند. با تضعیف طرفداران سلطان محمد، او از سلطنت خلع شد. سپاهیان سلطان مسعود، حسنک را در تگین‌آباد، واقع در جنوب‌شرقی افغانستان دستگیر کردند و او را به هرات فرستادند و در آنجا وی را به دشنش، ابوسهل زوزنی، سپردند (همان،

حسنک در مراسمی ظاهراً مطابق با موازین شرعی، همه اموال و املاک خود را در یک قباله، در حضور برخی قضات و مزکیان، به سلطان مسعود فروخت؛ البته هیچ تشکیلات قانونمندی در این حکومت استبدادی وجود نداشت و فقط حکم مستبدانه سلطان اجرا می‌شد. حسنک را به جایگاه اعدام بردند. در میانه راه، ابوسهل زوزنی او را تحقیر می‌کرد و یکی از دشمنان میکالی حسنک، وی را دشنام داد. برای تحقیر بیشتر حسنک، لباس او را بیرون آوردند تا تقریباً بدنش برهنه گشت. او را اعدام کردند و پیکرش هفت سال بر چوبه دار ماند. سرانجام بقایای جسد او را پایین آوردند و به خاک سپردند. زوزنی، کینه‌توزانه، سر جدا شده حسنک را پیش از آنکه نزد خلیفه به بغداد بفرستند، در طبقی سرپوشیده به مجلس شراب بُرد (همان، ص ۲۲۳-۲۲۵). سلطان مسعود بنابه عادت، زمانی که دستوری ناخوشایند یا غیرمردمی صادر می‌کرد، به بهانه شکار و تفرج از بلخ دور می‌شد و تا خادمانش شرایط ناخوشایند را تغییر دهند، در شهر نبود (همان، ص ۲۳۲). به روایت بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۳۳-۲۳۴)، اگرچه حسنک در زمان وزارت محمود، زورگیری‌های معمول خود را داشت، اما همدلی توده مردم را به‌طور چشمگیری به خود جلب کرده بود. از جمله آنها نیشابوریان بودند که در مراسم به دارکشیدن حسنک حضور داشتند. مردم، بدرغم دستور مأموران سلطان مسعود، به سوی حسنک سنگ پرتاب نکردند و سواران آماده شدند تا مردم را مهار کنند. به گفته عتبی (ص ۳۹۸-۳۹۹)، حسنک در زمان وزارتش، در نیشابور کارهای عام‌المفعه و خیرخواهانه انجام داد، از جمله برای ایمنی از شرایط گوناگون جزوی، بر بازار نیشابور سقف ساخت و هزینه گزاف آن را خود پرداخت. بنظر بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۳۴)، حکایت به دار کشیدن حسنک از داستانهای ارزشمند و عبرت‌آموز است. گزارش او آشکارا در طرفداری از حسنک نوشته شده است. بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۳۶-۲۴۶) روایت خود را با نقل قولهای دیگری از صبر و بردباری در تاریخ اسلام، که با داستان حسنک قابل قیاس‌اند، ادامه داده است. بیان بیهقی در این فصل، نمونه‌ای از به کارگیری سبک تصویرگرایی است. همچنان که این داستان مبانی استبدادی سلطنت فزنویان و خوی کینه‌توزانه و غیراخلاقی شخصیت مسعود را نشان می‌دهد.

منابع: ابن‌اثیر؛ ابن‌جزوی، الممتظم فی تاریخ الملوک والامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، چاپ علی‌اکبر فیاض، مشهد ۱۳۵۰؛ همان: تاریخ مسعودی، معروف به تاریخ بیهقی، چاپ سعید نفیسی، تهران [۱۳۲۲ش]؛ سمانی؛ محمد بن عبدالجبار عتبی، الیعتبی فی شرح اخبار

ص ۵۷، ۲۲۳؛ نیز به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). هنگامی که حسنک در منصب وزارت بود، با ابوسهل زوزنی رفتاری تحقیرآمیز داشت (بیهقی، چاپ فیاض، ص ۷۲، ۲۲۵). به این ترتیب، تعجبی نداشت که ابوسهل در آزار حسنک، حتی تا زمان مرگ او پیشقدم باشد. حسنک را به بلخ بردند و به فرمطیگری، یعنی همدلی با فاطمیان مصر، متهم کردند (همان، ص ۲۲۴؛ نیز به د. اسلام، همانجا). ظاهراً منشأ این اتهام بی‌اساس، عقاید شخصی حسنک بود؛ از آن رو که در ۴۱۴ سلطان محمود، حسنک را امیرالحاج خراسان کرد و او در بازگشت از سفر حج، به سبب ناامنی مسیر معمول و گرمای بهار، به جای عبور از بیابان نجد و جنوب عراق و بغداد، حجاج را از شمالی‌ترین مسیر، یعنی اردن و جنوب سوریه، که تحت سلطه فاطمیان بود، بازگرداند. حسنک از خلیفه فاطمی، الظاهر (حک؛ ۴۱۱-۴۲۷)، برای عبور حجاج امان گرفته بود. خلیفه به حسنک خلعت و هدیه نیز داد، اما این امر بدین معنا نبود که حسنک، به‌عنوان نماینده سلطان محمود که رهبری سنی‌مذهب و متعصب بود، فاطمیان را به رسمیت می‌شناسد و ادعاهای مذهبی آنان را تأیید می‌کند. القادر بالله (حک؛ ۳۸۱-۴۲۲)، خلیفه عباسی، از این عمل حسنک رنجید و به او اعتراض کرد، اما سلطان محمود، حسنک را از این اتهام مبرا دانست و فقط خلعت و هدیه را، برای سوزاندن، نزد خلیفه به بغداد فرستاد (گردیزی، ص ۴۲۴؛ بیهقی، چاپ فیاض، ص ۲۲۴-۲۲۷، ۲۳۳، ۲۶۵؛ ابن‌جزوی، ج ۱۵، ص ۱۶۴؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۳۴۰؛ قس عقیلی، ص ۱۸۷، که از سوزاندن هدایا در خزین خبر داده است).

در ۴۲۲، دشمنان حسنک و در رأس آنان ابوسهل زوزنی، بار دیگر این اتهام را مطرح کردند. گفته شده است که دشمنان حسنک در پی فشار خلیفه عباسی این کار را کردند، ولی در حقیقت آنان به تحریک سلطان مسعود، به کین‌خواهی از حسنک به علت اقدامات وی در زمان حکومت سلطان محمود و حمایتش از سلطان محمد، حسنک را دستگیر نمودند. حسنک به صورت رسمی محاکمه نشد. وی بی‌آنکه فرصت دفاع یا امکان درخواست تجدیدنظر برایش وجود داشته باشد (هرچند می‌دانست که در هر صورت این کار بی‌فایده خواهد بود)، به سرعت محکوم گردید (چاپ فیاض، ص ۲۲۴-۲۳۳).

داستان محاکمه و اعدام حسنک در بلخ، از دردناک‌ترین فصول تاریخ بیهقی (چاپ فیاض، ص ۲۲۰-۲۳۶) است. این فصل به انگلیسی ترجمه شده و تفسیرها، بحثها و اظهارنظرهای فراوانی درباره آن صورت گرفته است (برای نمونه ترجمه‌ها به <تاریخ هند>، ص ۸۸-۱۰۰؛ والدمن^۲، ص ۱۶۶-۱۷۶).

زمینه‌های نجاری و قایق‌سازی و چلیک و بشکه‌سازی، با چوبهایی که از روسیه می‌آوردند، در خود صیدگاه انجام می‌گرفت (ص ۶۰، ۳۰۳، پانویس). در زمان قاجار، گروهی از کردهای تبعیدی، در این منطقه سکونت کردند و همراه با ترکهای مهاجر و ساکنان اولیه آن، که گیلک بودند، ساکنان کنونی شهر را تشکیل دادند (فقیه محمدی جلالی، ج ۱، ص ۳۹۴).

حسن‌کیاده در ۱۳۰۹ ش به شهر بدل شد (ایران، وزارت کشور، معاونت سیاسی، ۱۳۸۲ ش، ذیل «استان گیلان»). در کتاب اسامی دهات کشور (ایران، وزارت کشور، اداره کل آمار و ثبت‌احوال، ج ۱، ص ۳۳)، نام آن به عنوان قصبه‌ای در دهستان آستانه شهرستان لاهیجان ضبط شده است و رزم‌آرا در حدود ۱۳۲۸ ش حسن‌کیاده را یکی از دهستانهای سه‌گانه بخش آستانه شهرستان لاهیجان، واقع در مصب سفیدرود، با چهارمحل به نامهای بالامحل، میان‌محل، سردهنه و موسی‌چای معرفی کرده و نوشته است ساکنان آن شیعه‌مذهب‌اند و به گیلکی، فارسی و ترکی سخن می‌گویند (ج ۲، ص ۹۱).

۱) بخش کیاشهر. در ۴ بهمن ۱۳۴۳، شهر بندری و بخش حسن‌کیاده فرحناز نامیده شد (اصلاح عربانی، ص ۲۰) و در ۲۱ اردیبهشت ۱۳۵۹، نام آنها به کیاشهر تغییر یافت (ایران، وزارت کشور، معاونت برنامه‌ریزی و خدمات مدیریت، ص ۱۵).

در تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، از بخش کیاشهر به مرکزیت بندر کیاشهر نام برده شده که دارای یک شهر (کیاشهر) و دو دهستان به نامهای دهگاه / دهکاه (به مرکزیت دهگاه) و کیاشهر (به مرکزیت دهسر) است (ایران، وزارت کشور، معاونت سیاسی، ۱۳۸۲ ش، همانجا؛ همو، ۱۳۸۵ ش، ذیل «استان گیلان»؛ نیز سه نقشه تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران).

رشته کوه البرز در جنوب این بخش امتداد دارد. سفیدرود* از میان آن می‌گذرد و به دریای خزر می‌پیوندد (کیهان، ج ۱، ص ۱۶۸ ستوده، ج ۲، ص ۱۵۵ محمودی، ص ۹۸). حشمت‌رود (از شعبات سفیدرود) نیز در این بخش جاری است (نرمنگ جغرافیایی آبادیها، ج ۱۶، ص ۶۲) و برای رفع مشکل کم‌آبی، سدی از نوع انحرافی خاکی روی آن احداث شده است (افشین، ج ۲، ص ۱۲۱ و پانویس). رود دیگر در این بخش، رود حسن کیاده به عمق دوازده ساجین^۲ (هر ساجین = ۱٫۹۴۹ متر) است (خودزکو^۳، ص ۵۲). سرچشمه این رود از آب باران است و نهر حسن کیاده نیز نامیده شده است (بولر^۴، ص ۲۵ رزم‌آرا، همانجا). در سواحل بخش کیاشهر، خروج گازهای قابل اشتعال از دل خاک، گزارش و تأیید شده است (ریاضی خیابری، ص ۲۹۳). در سرشماری ۱۳۷۵ ش، جمعیت بخش ۲۳۳۱۳ تن

السلطان یعین الدولة و امین‌الملک محمود الغزنوی، چاپ احسان ذنون نامری، بیروت ۱۴۲۴ / ۲۰۰۴؛ حاجی‌بن نظام عقیلی، آثارالوزراء، چاپ حلال‌الدین محدث‌شاموی، تهران ۱۳۳۷ ش؛ علی‌بن جولیخ‌فرخ سیستانی، دیوان، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۵ ش؛ عبدالحی بن ضحاک گردیزی، زین‌الاحبار، چاپ عبدالحی حبیبی، چاپ‌فست تهران ۱۳۲۷ ش؛ *Et², s. v. "Hassanak" (by B. Spuler); The History of India as told by its own historians: the Muhammadan period, edited from the posthumous papers of H. M. Elliot by John Dowson, vol 2, Lahore, Islamic Book Service, 1976; Marilyn Robinson Waldman, To ward a theory of historical narrative: a case study in Perso-Islamicate historiography, Columbus [c1980].*

/ کلیفورد ادموند پاسورث^۱ /

حسن کیاده (کیاشهر کنونی)، بخش و شهری بندری در شهرستان آستانه اشرفیه در استان گیلان.

حسن‌کیاده در نیمه اول قرن نهم به دستور حسن کیا کارگیان سیدحیدر کیا (متوفی ۸۴۴) احداث، و به نام وی خوانده شد (فقیه محمدی جلالی، ج ۱، ص ۴۰۱ نیز سه مهدوی لاهیجانی، ص ۱۸۷). از وقایع مهمی که در حسن‌کیاده رخ داد، شکست مدعیان سلطنت و شورشیان این ناحیه از قوای شاه‌طهماسب اول صفوی در ۹۷۹ بود (روملو، ج ۳، ص ۱۴۷۳-۱۴۷۶؛ رابینو^۵، ص ۴۳۷؛ قس فومنی، ص ۵۹، که نوشته است این واقعه در ۱۲ ربیع‌الاول ۹۷۷ رخ داد). نام حسن‌کیاده در شرح درگیریهای نیروهای دولتی و روسها با مجاهدان جنگل نیز مشاهده می‌شود (پاینده، ص ۳۵۵). لوئی رابینو، که از ۱۳۲۴ تا ۱۳۳۰ در ایران به‌سر برده، لاهیجان را یکی از بخشهای نوزده‌گانه ولایت گیلان با هفت بلوک و حسن‌کیاده را در بلوک لُشَبِ نشاء آن ضبط کرده (ص ۵۷-۵۸، ۳۰۷-۳۰۶، ۳۳۲) و گفته است که مالیات سالیانه آن ۱۶۵۸۱۰ قران است. در زمان او، حسن‌کیاده صیدگاه بزرگی در دهانه سفیدرود داشت. وی ارزش کالاهایی را که از روسیه، از طریق بندر حسن‌کیاده وارد می‌شد، در یک سال (از محرم ۱۳۲۳ تا محرم ۱۳۲۴) ۱۳۲۳۴۰۰ فرانک (هر ۲۵ فرانک = ۵۹ قران) و ارزش کالاهای صادره به روسیه را ۳۶۶۸۹۳۲۵۰ فرانک ضبط کرده است (ص ۲۵۷-۲۵۸، ۳۳۲). رابینو خاطرنشان ساخته که صیدگاه و بندر حسن‌کیاده و صادرات آن در گذشته در دست بلژیکیها بوده و به نظر او، صیدگاه حسن‌کیاده مهم‌تر از چمخاله بوده است. در این صیدگاه، در فصل بهار ماهی خاویار صید می‌شد و سرحدخانه جدیدی در آن احداث کرده بودند و همه کارهای صیدگاه، در

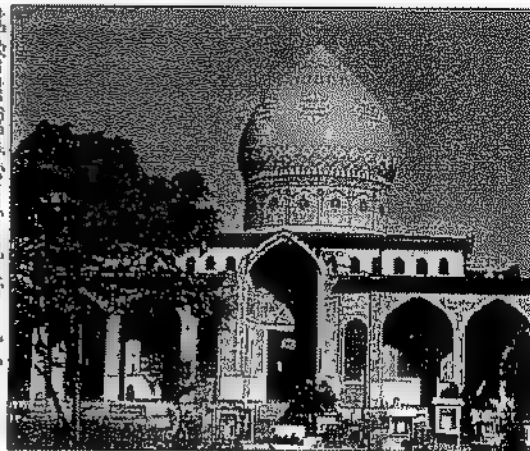
سازمان هواشناسی کشور، ص ۵۶۶). در سرشماری عمومی ۱۳۷۵ ش، کیاشهر ۱۴۰۱۳۳ تن جمعیت داشته است (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ ش^۲، ص هشتاد و سه).

منابع: ابراهیم اصلاح عربانی، «گیلان در تقسیمات کشوری»، در کتاب گیلان، به سرپرستی ابراهیم اصلاح عربانی، ج ۱، تهران: گروه پژوهشگران ایران، ۱۳۷۲ ش؛ یدالله الشین، رودخانه‌های ایران، تهران ۱۳۷۳ ش؛ ایران، وزارت کشور، اداره کل آمار و ثبت احوال، کتاب اسامی دهات کشور، ج ۱، تهران ۱۳۲۹ ش؛ ایران، وزارت کشور، معاونت برنامه‌ریزی و خدمات مدیریت، تغییر نام واحدهای تقسیمات کشوری و عوارض طبیعی از ابتدای انقلاب اسلامی تا پایان فروردین ماه ۱۳۶۵، [تهران ۱۳۶۵ ش]؛ ایران، وزارت کشور، معاونت سیاسی، دفتر تقسیمات کشوری، عناصر و واحدهای تقسیمات کشوری: آذر ۱۳۸۵، [تهران ۱۳۸۵ ش]؛ همو، نشریه اسامی عناصر و واحدهای تقسیمات (به محله مراکز)، تهران ۱۳۸۲ ش؛ الکساندر بولر، سفرنامه بهلر: جغرافیای رشت و سازندگان، چاپ علی‌اکبر خدایرست، تهران [۱۳۵۴ ش]؛ محمود پاینده، خونیته‌های تاریخ دارالمرز: گیلان و مازندران، رشت ۱۳۷۰ ش؛ محمدتقی پوراحمد جغتاجی، «بلاغ مشرکه و اماکن مذهبی گیلان»، در کتاب گیلان، همان؛ الکساندر خودزکو، سرزمین گیلان، ترجمه سیروس سهامی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ رزم‌آرا؛ حسن روملو، احسن التواریخ، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حسین ریاضی فیاضی، «پتانسیل‌های معدنی گیلان»، در کتاب گیلان، همان؛ سازمان هواشناسی کشور، سالنامه آماری هواشناسی: ۱۳۷۵-۷۶، تهران ۱۳۷۸ ش؛ منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد، تهران ۱۳۳۹ ش. ۱. فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران، ج ۱۶: رشت، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۷۱ ش؛ محمد مهدی فقیه محمدجلالی، سیمای کوچان: بررسی تاریخ، جغرافیا، اقتصاد و معرفی مشاهیر علم و ادب، آثار تاریخی، مذهبی و سیاحتی آستانه اشرفیه و بندر کیاشهر، قم ۱۳۸۳ ش؛ عبدالفتاح فومنی، تاریخ گیلان: در وقایع سال‌های ۱۰۲۸-۹۲۳ هجری قمری، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۲۹ ش؛ مسعود کیهان، جغرافیای مفصل ایران، تهران ۱۳۱۰-۱۳۱۱ ش؛ فرج‌الله محمودی، «سیمای طبیعی و زمین‌شناسی گیلان»، در کتاب گیلان، همان؛ مرکز آمار ایران، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۷۵: شناسنامه آبادیهای کشور استان گیلان، شهرستان آستانه اشرفیه، تهران ۱۳۷۶ ش^۳؛ همو، سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۷۵: نتایج تفصیلی کل کشور، تهران ۱۳۷۶ ش^۳؛ محمد مهدی لاهیجانی، جغرافیای گیلان، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ میرابوالقاسی، مباحثات هفتگی گیلان، در کتاب گیلان، همان، ج ۳: نقشه تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، سفیاس ۱۳۵۰۰۰۰، تهران: سازمان نقشه‌برداری کشور، ۱۳۸۳ ش؛

Hyacinth Louis Rabino, *Les provinces Caspiennes de la Perse: Le Guilan*, Paris 1917.

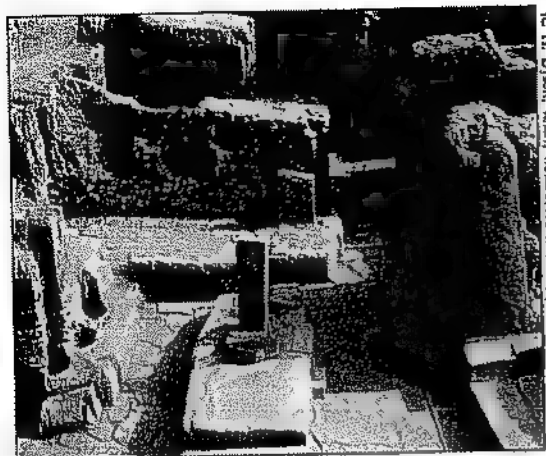
/ معصومه و شازاده سفارودی /

شماره ۱۳۷۵ گیلان روزنامه رسمی ایران، آذرماه ۱۳۷۵، ص ۱۰۹



بقعه آقاسیدابو جعفر

بوده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ ش^۴، ص ۲). بیشتر اهالی این بخش به کشاورزی و صیادی اشتغال دارند. از محصولات آن برنج، تره‌بار و بادام‌زمینی است. پرورش کرم ابریشم نیز در آنجا متداول است. صنایع دستی بخش شامل بافتن تور ماهیگیری و حصیر و سبد، و ساخت چارو و قاشق و کاسه‌های چوبی است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ فقیه محمدی‌جلالی، ج ۱، ص ۲۹۵). از گذشته، در این بخش سب‌زمینی، چای، ذرت و کف‌کشت می‌شده‌است (ایران، وزارت کشور، اداره کل آمار و ثبت احوال، ج ۱، ص ۱۱۴۶؛ رزم‌آرا، همانجا؛ رابینو، ص ۳۰۲). در کیاشهر سه بازار هفتگی دایر است. در این بخش، در ماههای محرم و صفر مراسم عزاداری خاصی برگزار می‌شود (به فقیه محمدجلالی، ج ۱، ص ۱۲۹، ۱۴۵، ۲۲۱). اماکن قدیمی بخش کیاشهر عبارت‌اند از: بقعه سه برادران در روستای سالکده؛ بوی‌بی‌هیت در روستای دهسیر (پوراحمد جغتاجی، ص ۵۷۷؛ فقیه محمدی‌جلالی، ج ۲، ص ۱۴۹، ۱۶۲)؛ بقعه آقاسیدابو جعفر در گورستان عمومی کیاشهر، که به شهیدمزار و امامزاده آقاسید نیز معروف است (رابینو، ص ۳۳۲؛ رزم‌آرا، همانجا؛ ستوده، ج ۲، ص ۱۹۸)؛ و بقعه سیدزکریا بن امام موسی‌الکاظم در میانکوی حسن‌کیاده (ستوده، ج ۲، ص ۱۹۷). ۲) شهر بندری کیاشهر، مرکز بخش کیاشهر، در نزدیکی مصب سفیدرود در ۲۷- متری از سطح دریا، در شمال بخش و ۱۸ کیلومتری آستانه اشرفیه واقع است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ج ۱۶، ص ۶۳۰۶۲؛ فقیه محمدی‌جلالی، ج ۱، ص ۳۹۳)؛ نیز به نقشه تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران). بیشترین دمای آن در تابستان ۳۶°، کمترین آن در زمستان ۳° سانتیگراد، و مقدار بارش سالانه شهر حدود ۱۶۴۰ میلیمتر است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ج ۱۶، ص ۶۳؛ نیز به



ایوان ورودی معبد و سکوی مرکزی آن (حسنلو چهارم)

مقارن عصر اول آهن و دارای بناهای خشتی قابل مقایسه با حسنلو چهارم (دایسون، ۱۹۸۹، ص ۱۵؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۱۰۹)؛ حسنلو ششم و هفتم، شامل آثار عصر مفرغ از اواخر هزاره چهارم تا ۱۴۵۰ پیش از میلاد (سهمین، ۱۹۷۴، ص ۱۲۵-۱۳۲)؛ حسنلو هشتم و نهم، از هزاره‌های چهارم تا ششم پیش از میلاد، با آثاری از دوره مس و سنگ (کلکولتیک، ۱)؛ دایسون و یانگ، ص ۱۹-۲۸؛ همین، ۱۹۷۵، ص ۱۱۱)؛ و حسنلو دهم، از شش هزار تا پنج هزار سال پیش از میلاد که با تپه حاجی فیروز در دو کیلومتری جنوب شرقی حسنلو ارتباط بیشتری دارد (وایت، ص XXVII، ۷، نیزه ص ۲۸۱-۲۸۰).

حسنلو چهارم، به سبب دارا بودن بقایای بناهای حکومتی و اشیای فلزی و سنگی و عاجی، اهمیت بیشتری دارد. ارگ حسنلو چهارم با یک دیوار سراسری دفاعی، در بلندترین بخش محوطه قرار دارد و در آن بقایای یازده پناه است که بر اثر حمله دشمن سوخته و ویران شده‌اند. سه جاده سنگفرش در مغرب تپه به ارگ راه داشته است. در انتهای این مسیرها، فضای نسبتاً بزرگی دیده می‌شود که احتمالاً محل استقرار نگهبان بوده است. هر ساختمان در تپه، تالار مرکزی ستون‌داری به ارتفاع هفت متر دارد که از سه طرف با اتاقهای مربع و مستطیل شکل در دو طبقه احاطه شده است. در بعضی بناها نیز راه‌پله‌هایی برای راهیابی به طبقه دوم و پشت‌بام تعبیه شده است (دایسون، ۱۹۸۹، ص ۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۳-۱۱۹، تصویر ۴). با توجه به کشف کرسیهایی به ارتفاع حدود یک متر در بناها و به دست آمدن اشیای تزیینی و زرین روی سکوی نذر در وسط تالار بعضی بناها، احتمالاً قسمتهایی از مجموعه

حسنلو، تپه، محوطه‌ای باستانی در شمال‌غربی ایران متعلق به شش هزار سال پیش از میلاد. تپه حسنلو در جنوب‌غربی دریاچه ارومیه و شمال‌شرقی شهرستان نقده، در دره شلدوز واقع شده و به سبب نزدیکی به آبادی حسنلو به این نام معروف است (دایسون، ۱۹۸۹، ص ۶؛ معصومی، ص ۳۳). برخی، براساس کتیبه‌های آشوری و اورارتویی، این تپه را با شهر میشتا در هزاره اول پیش از میلاد یکی دانسته‌اند (سهمین، ۱۹۷۵، ص ۲۱-۲۱۹).

در تپه حسنلو بارها کاوش شده است: در ۱۳۱۳ش به سرپرستی محمود راد (کارشناس اداره کل باستان‌شناسی ایران)، در ۱۳۱۵ش توسط اول استین^۱، باستان‌شناس انگلیسی، در ۱۳۲۶ش و ۱۳۲۸ش تحت نظارت محمود راد و علی حاکمی، از ۱۳۳۶ش تا ۱۳۵۶ش توسط رابرت دایسون و در ۱۳۷۹ش و ۱۳۸۰ش به سرپرستی حمید خطیب‌شهبیدی. این کاوشها و بررسیها نشان داد که تپه حسنلو، با صدها متر وسعت، تا سواحل دریاچه شورگول، در جنوب دریاچه ارومیه امتداد دارد. حفاری این تپه و تپه‌های اطراف آن، مانند دالما، حاجی فیروز و پیژولی، نیز به روشن شدن گاه‌نگاری حوزه‌های فرهنگی منطقه از حدود شش هزار سال پیش از میلاد، به ویژه عصر آهن، کمک کرد و هویت برخی اقوام، از جمله حوریهای ساکن در محوطه‌های اطراف، مانند یاتیک‌تپه، را اثبات نمود (ملک شه‌میرزادی، ص ۲۸۲-۲۸۴؛ برنی، ۵، ص ۱۳۴). به نظر دایسون (۱۹۸۹، ص ۹۰۸)، با اینکه تپه حسنلو را اورارتوها در شمال، آشوریان و سوریها در مغرب و مانناییان در جنوب‌غربی احاطه کرده بودند، مدارک اندکی مبنی بر اقامت این اقوام در حسنلو وجود دارد، اما حضور صنعت‌کارانی از این اقوام در حسنلو پذیرفتنی است.

براساس حفاریهای باستان‌شناسان، ده دوره فرهنگی - تاریخی در حسنلو مشخص شده است: حسنلو یکم، متعلق به قرن هشتم هجری با آثار پراکنده در سطح تپه (وایت، ص XXVII)؛ حسنلو دوم، متعلق به قرن سوم پیش از میلاد و همزمان با حکومت سلوکیان؛ حسنلو سوم، از سال ۶۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد، با سفلهای متعلق به دوره هخامنشیان و قلعه مدور نظامی متعلق به اورارتوها، که بهترین آثار آن از عقب‌تپه، نزدیک حسنلو به دست آمده است (دایسون، ۱۹۹۹، ص ۱۰۱-۱۱۰؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۶)؛ حسنلو چهارم، از ۷۵۰ تا ۱۲۵۰ پیش از میلاد یا عصر دوم آهن که مربوط به دوره استقرار اصلی ساکنان حسنلو بوده و ارگ اولیه آن اهمیت دارد؛ حسنلو پنجم، متعلق به سالهای ۱۴۵۰ تا ۱۲۵۰ پیش از میلاد،

1. Dyson

2. Pecorella

3. Salvini

4. Aurel Stein

5. Burney

6. Voigt

7. Hamlin

8. Chatelet



R. H. Dyson, vol. 31, row 2A (1989), p. 117, pl. 13

نمای هوایی آثار حسنلوی چهارم از عصر آهن، شامل مبدا و ساختمانهای سوخته

است (۳- دیبا، ص ۲۲۱-۲۳۲؛ وینتر^۲، ص ۹۲-۹۸). در نزدیکی جام طلا، جامی تفره‌ای با نقوش برجسته از آلیاژ طلا و نقره به ارتفاع هفده سانتیمتر کشف شده است (دیبا، ص ۲۱۸-۲۱۹).

منابع: پروان دیبا، «جام زرین حسنلو»، ترجمه سوشیروان وکیلی، مجله بررسیهای تاریخی، سال ۱۳، ش ۲ (مهر و آبان ۱۳۵۷)؛ علامرضا معصومی، «ممرانی همکاره پاستانی 'حسنلو' و کفوش دوتیله پاستانی 'حسنلو'»، هنر و مردم، ش ۱۶۲ (اردیبهشت ۱۳۵۵)؛ صادق ملک شهیرزادی، ایران در پیش از تاریخ: باستان‌شناسی ایران از آغاز تا سده دوم شهرنشینی، تهران ۱۳۷۸ ش.

C. A. Burney, "The excavations at Yanik Tepe, Azerbaijan, 1961: second preliminary report", *Iraq*, XXIV, pt. 2 (Autumn 1962); Robert H. Dyson, "The Achaemenid painted pottery of Hasanlu IIIA", *Asiaticum studies*, vol. 40 (1999); idem, "The Iron age architecture at Hasanlu, an essay", *Expedition*, vol. 31, nos. 2-3 (summer-winter 1989 a); idem, "Rediscovering Hasanlu", *ibid* (Summer-Winter 1989 b); Robert H. Dyson and Mary M. Voigt, "A temple at Hasanlu", in *Yeki hnd, Yeki nahnd: essays on the archaeology of Iran in honor of*

پناه‌های ارگ، معبد بوده پاک‌دیری دینی داشته است (۳- دایسون و وایت، ص ۲۱۹-۲۲۲). از محوطه باستانی حسنلو، علاوه بر اجساد، اشیای فلزی و سنگی و شیشه‌ای و فلزوفی از جنس عاج، زیورآلات، سلاح و غیره یافته شده که اغلب آنها در محل ساخته شده‌اند، تعدادی از آنها کتیبه‌ای به خط میخی دارند و روی بعضی از آنها نام پادشاهان بابل و بیلام دیده می‌شود (۳- پیگوت^۱، ص ۷۷؛ دایسون، ۱۹۸۹^۳، ص ۱۲۳).

مهم‌ترین شیء به دست آمده از حسنلو، جام طلاست که با جامه‌های طلای کلاردشت، زیویه و مارلیک قابل مقایسه و از نظر شناخت آثار زوگری در هزاره اول پیش از میلاد، درخور بررسی است (۳- جام^۴). جام طلای حسنلو، بیست سانتیمتر بلندی، و نقوش تزئینی برجسته‌ای در دو ردیف دارد. در ردیف بالا، تصویر سه خدی اوبه‌سوار (احتمالاً خدیان طوفان، خورشیدومه) دیده می‌شود که از چپ به راست در حرکت‌اند و سه مرد در مقابل آنها ایستاده‌اند. در ردیف پایین، مجرزه مردی دستکش‌پوش با موجودی اساطیری تصویر شده است. نقوش دیگر شامل شخصی سوار بر عقاب، دو مرد که مرد دیگری را قربانی می‌کند، زنی گرز به دست و سوار بر شیر، سه شمشیر و غیره

William M. Sumner, ed. Naomi F. Miller and Kamyar Abdi, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, 2003; Robert H. Dyson and T. Cuyler Young, "The Solduz valley, Iran: Pistdeli Tepe", *Antiquity*, vol. 34, no. 133 (March 1960); Carol Hamlin, "Daima Tepe", *Iran*, XIII (1975); idem, "The early second millennium ceramic assemblage of Dinkha Tepe", *ibid*, XII (1974); Paolo Emilio Pecorella and Mirjo Salvini, *Trato Zagros el'Urmia: ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaijan iraniana*, Rome 1984; Vincent C. Pigott, "The emergence of iron use at Hasanlu", *Expedition*, *ibid*; Mary M. Voigt, *Hajji Firuz Tepe, Iran: the neolithic settlement*, Philadelphia 1983; Irene J. Winter, "The 'Hasanlu gold bowl': thirty years later", *Expedition*, *ibid*.

/ حمید خطیب‌نهدی /

حسن مثنی، شهرت حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب، فرزند امام حسن مجتبی علیه السلام و از بزرگان علویان وی ابومحمد کنیه داشت (ابن عنبه، ص ۹۸). مادرش خنوخه بنت منظورین زنان فزاری بود (مصعب بن عبدالله، ص ۴۶؛ ابن قتیبه، ص ۱۱۲؛ طبری، ج ۵، ص ۴۶۹). خنوخه پس از کشته شدن همسرش، محمد بن طلحه بن عبدالله، در جنگ جمل* (سال ۳۶)، به همسری امام حسن علیه السلام درآمد (ابن عنبه، همانجا؛ قس ابن قتیبه، همانجا). حسن مثنی روز عاشورا در واقعه کربلا حاضر بود و احمد بن ابراهیم حسنی در روایتی به نقل از ابومخنف سن وی را در آن هنگام نوزده یا بیست سال ذکر کرده است (ص ۳۷۹؛ قس طبری (همانجا)، که گفته وی در واقعه عاشورا طفلی بوده است). وی در روز عاشورا همراه امام حسین شجاعانه جنگید و زخمی و اسیر شد. دایه اش، اسماء بن خارجة فزاری، وی را نجات داد. او در کوفه تحت درمان قرار گرفت و با بازیافتن سلامت خود به مدینه بازگشت (ص حسنی، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۱۲۵؛ ابن طاووس، ص ۶۳) همسر او دختر عمویش، فاطمه دختر امام حسین علیه السلام، بود. امام پیش از واقعه عاشورا دختر خود را به عقد وی درآورده بود (ص مصعب بن عبدالله، ص ۵۱؛ حسنی، همانجا).

حسن مثنی بر اساس وصیت علی علیه السلام (ص مصعب بن عبدالله، ص ۴۶؛ حسنی، ص ۳۸۴) عهده دار و متولی صدقات و موقوفات امیر مؤمنان علیه السلام در مدینه بود (مصعب بن عبدالله، همانجا؛ بلاذری، ج ۲، ص ۴۰۳؛ مفید، ج ۲، ص ۲۳). هنگامی که حجاج بن یوسف ثقفی* والی مدینه بود، از حسن مثنی خواست که عمویش، عمر بن علی، را در تولیت این صدقات با خود شریک سازد، زیرا عمو و از خویشان وی است،

اما او به سبب اینکه تولیت صدقات فقط مختص فرزندان ناطقه سلام الله علیها است، از این کار امتناع کرد و به شام نزد عبدالملک بن مروان، خلیفه اموی، رفت. خلیفه نیز حجاج را از این کار منع کرد (مصعب بن عبدالله، ص ۴۶-۴۷؛ بلاذری؛ حسنی، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۱۶۵؛ ابن عنبه، ص ۹۹). حسن مثنی تولیت موقوفات علی علیه السلام را بعد از خود به فرزندش، عبدالله، سپرد؛ اما منصور عباسی، عبدالله را به زندان انداخت و تولیت موقوفات را خود به عهده گرفت (ص حسنی، ص ۳۸۳؛ مثنی، ج ۲، ص ۲۳۸). هنگامی که عبدالرحمان بن محمد بن اشعث کندی بر حجاج بن یوسف شورید، قصد داشت خود را خلیفه معرفی کند، اما چون امر خلافت فقط برای فردی قریشی مورد پذیرش بود، با بزرگان علویان، یعنی علی بن حسین امام سجاد علیهما السلام و حسن مثنی برای پذیرش خلافت نامنگزاری کرد. امام سجاد علیه السلام تقاضای او را رد کرد و حسن مثنی نیز که احتمال می داد شورشیان بیعت خود را بشکنند، از این کار سر باز زد، اما دایه اصرار آنها پذیرفت و با او با عنوان خلیفه بیعت شد. عالمان مشهور عراقی چون عبدالرحمان بن ابی لیلی، شعبی، محمد بن سیرین و حسن بصری با او، که به الرضی ملقب شد، بیعت کردند (ص حسنی، ص ۳۸۰-۳۸۱). پس از کشته شدن ابن اشعث در سال ۸۵، حسن مثنی نیز متواری شد و سرانجام فرستادگان ولید بن عبدالملک او را مسموم کردند و به قتل رساندند. جنازه او را به مدینه منتقل کردند و در بقیع به خاک سپردند. سن او در هنگام مرگ ۸۳ یا ۸۷ ذکر شده است (ص حسنی، ص ۳۸۲؛ ابن عنبه، ص ۱۰۰).

در منابع زیدیه از حسن مثنی به عنوان یکی از ائمه زیدیه یاد می شود (ص حسنی، ص ۳۷۹؛ محلی، ج ۲، ص ۲۳۵). اما به گفته شیخ مفید (ج ۲، ص ۲۶)، حسن مثنی هرگز ادعای امامت نکرده و کسی نیز به نام او چنین ادعایی ننموده است. فرزندان ذکور او از فاطمه (دختر امام حسین علیه السلام) عبارتند از: عبدالله محض، ابراهیم عمر و حسن مثلث، که هر سه در زندان ابوجعفر منصور، خلیفه عباسی، درگذشتند (ابن سعد، ج ۵، ص ۳۱۹؛ بلاذری، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ ابن عنبه، ص ۱۰۱). بعدها نوادگان او، خاصه نوادگانش از عبدالله بن حسن که خود فردی عالم و ادیب بود (ص ابوالفرج اصفهانی، ج ۲۱، ص ۸۵-۹۳)، چون محمد مشهور به نفس زکیه و ابراهیم مشهور به قتیل باختری، قیامهای مهمی علیه عباسیان را رهبری کردند. حسن مثنی از پدر خود امام مجتبی و برخی دیگر روایت کرده است (ص ابن عساکر، ج ۱۳، ص ۶۲۶).

منابع: ابن سعد (بیروت)؛ ابن طاووس، اللهوروف قسی قتلی الطغوف، نجف ۱۳۶۹/۱۹۵۰، چاپ نخست قم ۱۳۶۸ ش؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن عنبه،

سهولت و آشکار بودن، در مقام توصیف و تطبیق بر مصادیق دشوار می‌نماید و به‌گونه دقیق قابل تعریف نیست. گروهی از حقوق‌دانان نیز برآن‌اند که حسن نیت مفهومی ثابت و مستقل ندارد و باید در هر قراردادی باتوجه به اصول و قواعد و شرایط حاکم بر آن سنجیده شود نه صرفاً در شرایط انتزاعی (سه جعفرزاده و سیمانی صراف، ص ۱۳۶، ۱۳۹).

اصل حسن‌نیت در اجرای قراردادها، که از حقوق روم باستان اقتباس شده است، در قرن پنجم و ششم / یازدهم و دوازدهم در تجارت کشورهای اروپایی نمود بیشتری یافت و اکنون در نظام حقوقی بسیاری از کشورها، چه در گروه حقوقی نوشته^۱ چه گروه حقوقی عرفی^۲، با تفاوت در گستره کاربرد، به گونه‌ای وسیع اعمال می‌شود، از جمله در قوانین بیمه، مالیات، حقوق کار، ورشکستگی، تصرف در اموال و خرید و فروش (سه همان، ص ۱۴۱-۱۶۰؛ بلیک، ذیل "Good faith"). بر اصل لزوم رعایت حسن‌نیت در اجرای قراردادها، در قوانین موضوعه بسیاری از کشورهای غربی تصریح شده است، از جمله در ماده ۲۴۲ قانون مدنی آلمان، ماده ۱۱۳۴ قانون مدنی فرانسه و ماده ۳۸۸ قانون مدنی یونان. این اصل در قوانین شماری از کشورهای عربی هم آمده است، از جمله در ماده ۱۴۸ قانون مدنی مصر، ماده ۱۴۹ قانون مدنی سوریه، ماده ۱۴۸ قانون مدنی لیبی و ماده ۲۲۱ قانون مدنی لبنان (سه ستهوری، ج ۱، ص ۶۲۶؛ کشوری، ص ۱۶۱).

در نظام حقوقی برخی کشورها قاعده حسن نیت، با گستره‌ای وسیع‌تر، مبنای نظریه «سوءاستفاده از حق» به شمار می‌رود؛ یعنی چنانچه شخصی در روند اعمال حقوق خود، حسن نیت را نقض کند، از حقیقت سوءاستفاده کرده است. ازاین‌رو، مطابق قوانین مدنی این کشورها هرگونه اعمال حق باید منطبق با مبنای حسن نیت و دور از تقلب و تزویر باشد (سه بهرامی‌احمدی، ص ۱۲۹-۱۳۲، ۲۲۵-۲۲۸).

لزوم رعایت حسن نیت در قراردادها، در آئین‌های بین‌المللی به‌ویژه اسناد تجاری هم موردتوجه قرار گرفته است، به‌گونه‌ای که امروزه اصل حسن نیت از ارزشهای تجارت بین‌الملل به‌شمار می‌رود. ماده هفتم «کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا»^۱ (مصوب ۱۳۵۹ ش/ ۱۹۸۰) ناظر بر ضرورت رعایت حسن‌نیت در تجارت بین‌المللی است (سه تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۴۳؛ جعفرزاده و سیمانی صراف، ص ۱۸۷-۱۹۸). مبنای اصل حسن‌نیت در قراردادهای بین‌المللی را اموری چون اخلاق و ارزشهای فطری انسانی، ضروریتهای خاص حوزه تجارت، ارج نهادن به نظم عمومی و اقتضای ذات قرارداد

عمده‌الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ محمدحسن آل طالقانی، ج ۱، ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ ابن‌قیه‌المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰؛ ابوالمرحاضهانی؛ امین؛ احمدبن یحیی بلاذری، انساب‌الاشراف، چاپ محمود فردوس‌المعظم، دمشق ۱۹۹۶-۲۰۰۰؛ احمد بن ابراهیم حسنی، المصابیح، چاپ عبدالله حوثی، صنعاء طبری، تاریخ (بیروت)؛ خید بن احمد نخلی، الحدائق الوردیة فی مناقب انمة الزیدیة، چاپ مرتضی بن زید محطوری حسنی، صنعاء ۱۴۲۳ / ۲۰۰۲؛ مصعب عبدالله، کتاب نسب قریش، چاپ لوی پروتسال، قاهره ۱۹۵۲؛ محمدبن محمدنفید، الارشاد فی معرفة حجج‌الله علی‌المباد، قم ۱۴۱۳.

/ فریده حشمتی /

حسن نیت، اصلی حاکم بر حقوق قراردادها و حقوق بین‌الملل که در اخلاق ریشه دارد و برخی مصادیق آن در فقه نیز به‌کار رفته است.

معنا و تعریف. اصطلاح حسن نیت در حقوق به گونه‌های مختلف تعریف شده است؛ صداقت در نیت و عمل؛ فقدان اراده تقلب و کلاهبرداری و ایجاد ضرر برای طرف دیگر معامله؛ پایبندی به هدف معامله و داشتن رفتار درست و صادقانه در برابر تعهد؛ داشتن اعتقاد صادقانه به موضوعی نادرست؛ نداشتن رفتار مغایر با معیارها و ضوابط متداول در قراردادها (سه ستهوری، ج ۱، ص ۶۲۶، ۶۲۸؛ بلیک^۱، ذیل "Good faith" فاروقی، ص ۸۷؛ جعفرزاده و سیمانی صراف، ص ۱۳۶-۱۴۰). وجه مشترک این تعاریف، صداقت و راستی در قرارداد و ایفای وظایف قراردادی به گونه‌ای صادقانه، متصفانه و معقول است (جعفرزاده و سیمانی صراف، ص ۱۴۰-۱۴۱).

از تعاریف حقوق‌دانان درباره حسن نیت می‌توان دریافت که مفهوم حسن نیت عمدتاً ناظر بر دو جهت است: (۱) صداقت و اجتناب از خدعه و اندیشه متقلبانه، که در برابر سوء نیت قرار دارد. بر این اساس، شخصی که به سبب جهل^۲ یا فریب خوردن (مثلاً به علت وجود نشانه‌های خارجی بر خوردار بودن طرف معامله از حق تصرف)، به اشتباه و یا اعتقادی صادقانه تصور کند عملش بر وفق قانون است، حسن نیت دارد و در اعمال قانون در مورد او سهل‌گیری می‌شود. (۲) داشتن رفتاری صادقانه و رعایت الگوهای متعارف در اجرای قراردادها (سه فاروقی، ص ۸۷-۸۸؛ بلیک، ذیل "Bad faith" و "Good faith").

در حقوق حسن نیت در اصل، مفهومی اخلاقی است که به‌تدریج به علم حقوق راه یافته و نهادینه شده است. در واقع، قاعده حسن نیت یکی از نمادهای تأثیر اخلاق بر حقوق به‌شمار می‌رود. به نظر برخی حقوق‌دانان، مفهوم حسن نیت در عین

1. Black

2. civil law

3. common law

4. UN Convention on Contracts for the International Sale of Goods (CISG)

فریب خورده حق گرفتن غرامت نخواهد داشت، زیرا سوء نیت او مانع ثبوت ضمان می شود (س. حسینی مراغی، ج ۲، ص ۴۴۱؛ موسوی بجنوردی، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ نیز س. غرر*).

(۴) قاعده احسان، که مبنای نفی ضمان قهری شمرده می شود، یکی از مجاری اعمالی اصل حسن نیت است. این قاعده هنگامی جریان می یابد که رفتار یک شخص، با قطع نظر از حسن فاعلی او، قاعدتاً موجب ضمان و مسئولیت باشد، ولی به دلیل حسن نیت داشتن فاعل و قصد او مبنی بر رفع رساندن به دیگری یا دفع ضرر از او، مسئولیت جبران خسارت از وی سلب می گردد (حسینی مراغی، ج ۲، ص ۴۷۴-۴۷۸؛ موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ نیز س. احسان*، قاعده).

(۵) بنابر فقه، اضطراب* و اکراه با شرایط معینی، به سبب تأثیری که بر اراده شخص می گذارند، از موجبات موجه جرم و نیز رافع مسئولیت مدنی و کیفری به شمار می روند، زیرا شخص مضطر و شخص مکره فاقد سوء نیت اند و در این زیان رسانی به دیگران، رضایت خاطر ندارند (س. موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۲۷۸-۲۷۹؛ شامیانی، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۶۴، ج ۲، ص ۱۰۹۷-۱۰۹۸).
(۶) برخی مؤلفان (برای نمونه س. کاتوزیان، ج ۳، ص ۵۷) لزوم توجه در خیابان و خیابان و خیابان عیب به شروط ضمنی یا بنایی (شرطی که قبل از عقد ذکر می شود ولی در متن عقد بدان تصریح نمی شود) را، که به برخی فقها بدان قائل شده اند، از مصادیق قاعده حسن نیت شمرده اند.

(۷) اصل حسن نیت و اعتماد متقابل در روابط قراردادی اقتضا می کند که دو طرف، با احترام به پیمان خویش، از اجرای تعهد بدون عذر موجه سرپیچی نکنند. در حقوق قراردادها اشتباه، با شرایطی، سبب بطلان عقد می شود، اما اشتباه کننده نمی تواند به گونه ای بر اشتباه خود تمسک کند که با مقتضای حسن نیت تعارض داشته باشد، وگرنه او مسئولی اخلاقی خواهد شد که در تعهد قراردادی خود، مبنی بر رعایت حسن نیت در اجرای قرارداد، ایجاد کرده است (سنهوری، ج ۱، ص ۱۳۱۷؛ نیز س. اشتباه*).

(۸) بر پایه مبانی حقوق جزا، سوء نیت یا قصد مجرمانه یکی از عوامل تحقق عنصر روانی جرم* است. اگر کسی علاوه بر اراده انجام دادن فعل مجرمانه، تحقق نتیجه آن را هم قصد کند، سوء نیت دارد و مرتکب جرم عمدی شده است. در جرائم غیر عمد و شبه عمد سوء نیت وجود ندارد. چنانچه در جرائم عمدی، اشتباه موضوعی رخ دهد و امکان وجود سوء نیت از میان برود، عمد از بین می رود و جرم مزبور متغی می شود (مانند جرائم بر ضد اموال) یا تغییر ماهیت می دهد (مانند تبدیل قتل عمد به

دائسته اند. امروزه با توجه به تحولات گسترده و پرشتاب مناسبات تجاری، به ویژه با تأکید اصول قراردادهای تجاری بین المللی «مؤسسه بین المللی یکنواخت کردن حقوق خصوصی»^۱ و «اصول حقوق قراردادهای اروپایی»^۲، اصل حسن نیت حوزه های متنوعی از مناسبات طرفین قرارداد بین المللی را در بر گرفته است، از جمله مذاکرات مقدماتی قرارداد، تشکیل و تفسیر قرارداد، اجرای قرارداد و اعمال ضمانت اجرای آن (س. جعفرزاده و سیمانی صراف، ص ۱۹۸-۲۰۹، ۲۱۵-۲۳۰).

مطابق «عهدنامه وین در زمینه حقوق معاهدات»^۳ (مصوب ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹) نیز حسن نیت یکی از قواعد اساسی در اجرای معاهدات بین المللی است؛ یعنی هیچ کشور یا سازمان بین المللی شهادتی نباید کاری بکند که موضوع و هدف معاهده را از بین ببرد. همچنین، به موجب این عهدنامه، حسن نیت در شمار اصول و قواعد مسلم تفسیر معاهدات بین المللی است که مفسران این اسناد باید آن را رعایت کنند (ضیائی بیگدلی، ص ۱۱۷-۱۱۸، ۱۶۴، ۲۰۸).

در فقه، در منابع فقهی برای حسن نیت تعریف مستقلی نشده است، اما در بعضی ابواب و احکام فقهی از تأثیر نیت مثبت یا منفی فاعل بر حکم فعل سخن رفته است و مصادیقی از کاربرد حسن نیت در احکام فقهی و مقررات حقوقی می توان یافت، از جمله: (۱) در مبحث امانت و عقود امانی، یکی از عناصر تحقق خیانت امین را سوء نیت او در ضرر رساندن به مالک یا هر شخصی دانسته اند که امانت در تصرف او بوده است. اصل حسن نیت اقتضا می کند که به گفته امین درباره اجرای تعهد اعتماد شود و اثبات اجرا نکردن تعهد امین بر عهده مدعی باشد (س. موسوی بجنوردی، ج ۲، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ گلدوزیان، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ وحدتی شبیری، ص ۲۳۵).

(۲) در موضوع تدلیس در عقود، که آثاری حقوقی و فقهی در پی دارد، برای اثبات سوء نیت لازم است تدلیس کننده قصد فریب داشته باشد. لذا با آگاهی تدلیس شونده از فریبکاری طرف عقد، آثار تدلیس مترتب نمی شود (س. تدلیس*).

(۳) برخی فقها در مبحث قاعده غرر، که از عوامل ایجاد مسئولیت و ضمان است، تحقق ضمان را منوط به وجود قصد فریب و سوء نیت فریب دهنده ندانسته اند، ولی شماری دیگر وجود این قصد را لازم شمرده و به بیان دیگر، حسن نیت فریب دهنده را مانع تحقق مسئولیت او دانسته اند. همچنین مطابق این قاعده، شرط مسئول بودن شخص فریبکار، آگاه نبودن شخص فریب خورده از زیان بار بودن اقدام اوست و گرنه

القانونی: انگلیزی - عربی، بیروت ۱۹۸۸؛ محمدحسین شهابی، شیوه تفسیر قراردادهای خصوصی در حقوق ایران و نظام های حقوقی معاصر، قم ۱۳۷۸ ش؛ ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها، ج ۳، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عیسی کشوری، کاربرد قواعد فقه در حقوق، با مطالعه تطبیقی قاعده عسر و حرج، تهران ۱۳۷۴ ش؛ ایرج گلوزیان، حقوق جزای اختصاصی: جرائم علیه تمامیت جسمانی، شخصیت معنوی، اموال و مالکیت، امنیت و آسایش عمومی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ حسن موسوی بجنوردی، القواعد الفقهية، چاپ مهدی مهریزی و محمدحسین درلینی، قم ۱۳۷۷ ش؛ حسن وحیدنی شیرازی، مبانی مسئولیت مدنی قراردادی: مطالعه تطبیقی در حقوق و فقه، قم ۱۳۸۵ ش؛

Henry Campbell Black, *Black's law dictionary: definitions of the terms and phrases of American and English jurisprudence, ancient and modern*, 6th ed. St. Paul, Minn, 1993.

/ احمد دیلمی /

حَسَن و قَبِيح، یکی از مباحث عمده در کلام اسلامی و به تبع، مبحثی در اصول فقه. بحث درباره جایگاه این دو مفهوم و تبیین نسبت آنها با دین و احکام شرع، که با نام تحسین و تقبیح هم شناخته می شود، از دیرباز تاکنون از مباحث جدی و متناظر برانگیز نزد متفکران مسلمان، از جمله فلاسفه و اصولیان و به ویژه متکلمان، بوده است. اصل مسئله به بیان ساده چنین است: بعضی افعال و اعمال، نیکو و پسندیده یا، به اصطلاح اهل کلام، حَسَن دانسته می شوند و افعال و اعمال دیگر ناپسند یا قبیح. ملاک این ارزش گذاری چیست و چه امری سبب می شود اعمال متصف به این صفات شوند؟ به عبارت دیگر، معیار و مبنای تعیین حسن و قبح افعال چیست؟ به این پرسش پاسخهای مختلف می توان داد. مثلاً می توان گفت تشخیص حسن و قبح اعمال امری است عقلی و حسن و قبح، صفت ذاتی و همیشگی اعمال و افعالی آگاهانه است؛ به عبارت دیگر، عقل درمی یابد که اعمال به خودی خود پسندیده یا ناپسندند. یا مثلاً می توان گفت حسن و قبح افعال امری است که شرع مشخص می کند و اعمال فی نفسه بد یا خوب نیستند و صرفاً موافقت یا مخالفت آنها با دستورها و معیارهای الهی ملاک حسن و قبح آنهاست. دستورها و معیارهای الهی هم نه تابع اموری فی نفسه، که صرفاً تابع خواست خدا هستند. یا حتی ممکن است در پاسخ گفته شود که ملاکی برای تعیین حسن و قبح وجود ندارد و فقط میل آدمیان یا منفعت آنان باعث می گردد اعمالی را نیک و اعمال دیگری را بد قلمداد کنند. قول اخیر البته به هرج و مرج و نفی اخلاق می انجامد و مثلاً موجب می شود ظلم قبیح و عدل مستحسن نباشد. قولی که هر چند متفکران از زمانهای قدیم (برای نمونه،

غیر عمد؛ شامبیاتی، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۱۰؛ رحیمی نژاد، ص ۴۱-۴۲، ۵۷-۵۸؛ برای تفصیل به شامبیاتی، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۵). در قانون مدنی ایران، به رغم تأثیر پذیری آن از قوانین مدنی فرانسه و سویس، لزوم رعایت اصل حسن نیت در اجرا یا تفسیر قراردادها تصریح نشده، هر چند موادی از آن بر مبنای رعایت حسن نیت وضع شده است (به کاتوزیان، ج ۳، ص ۵۷، ۵۶؛ قشقای، ص ۱۹۸-۲۰۲). به نظر برخی حقوق دانان (به عدل، ص ۱۳۴؛ کاتوزیان، همانجا؛ صفائی، ج ۲، ص ۱۷۹)، در حقوق ایران ماده ۲۲۰ قانون مدنی که طرفین قرارداد را ملزم به نتایج عرفی آن ساخته و ماده ۲۲۵ که متعارف بودن امری را در عرف و عادت همایه ذکر آن در عقد می داند، از مبنای رعایت حسن نیت در اجرای عقود هستند، همچنان که مواد قانونی بسیاری ناظر بر این اصل است، از جمله مواد ۲۷۷ و ۲۷۹ قانون مدنی و مواد ۱۰ تا ۱۳ قانون مسئولیت مدنی.

هر چند در ایران قانونی عام درباره حسن نیت، که شامل همه قراردادها شود، وجود ندارد، قانون گذار در برخی قوانین موضوعه صراحتاً اصطلاح حسن نیت را به کار برده است، مانند قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ ش (اعمال مخالف حسن نیت)، قانون دریایی مصوب ۱۳۴۳ ش (طلبکار یا حسن نیت)، قانون صدور چک مصوب ۱۳۴۴ ش (وجود حسن نیت در صادر کننده چک) و قانون تجارت الکترونیک مصوب ۱۳۸۲ ش (لزوم رعایت حسن نیت در تفسیر این قانون). به رأی برخی حقوق دانان (برای نمونه به شهیدی، ج ۳، ص ۱۱۴)، در حقوق ایران تعبیر «وقتار معقول و متعارف» جانشین اصل حسن نیت شده است و در بیشتر موارد نتیجه ای همان با نتایج و آثار رعایت اصل حسن نیت دارد.

منابع: حمید بهرامی احمدی، سوابق استفاده از حق: مطالعه تطبیقی در حقوق اسلام و دیگر نظام های حقوقی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ تفسیری بر حقوق بیع بین المللی: کنوانسیون ۱۹۸۰ وین، نوشته هجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاههای معتبر جهان، ترجمه مهرداد دارابی پور، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۴ ش؛ میرقاسم جعفرزاده و حسین سیمانی صراف، حسن نیت در قراردادهای بین المللی: قاعده ای فراگیر یا حکمی استثنائی، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۴۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۴)؛ عبدالفتاح بن علی حسینی مرادی، الفناوین، قم ۱۴۱۷-۱۴۱۸؛ اسماعیل رحیمی نژاد، آشنایی با حقوق جزا و جرم شناسی، قم ۱۳۷۸ ش؛ عبدالرزاق احمد شهوری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، بیروت (؟ ۱۹۵۲-۱۹۸۶)؛ هوشنگ شامبیاتی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ مهدی شهیدی، حقوق مدنی، ج ۳: آثار قراردادها و تعهدات، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حسین صفائی، دوره مقلداتی حقوق مدنی، ج ۲: تعهدات و قراردادها، تهران ۱۳۵۱ ش؛ محمدرضا خیانی بیگلری، حقوق معاهدات بین المللی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ مصطفی عدل، حقوق مدنی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ حارث سلیمان فاروقی، المعجم

از رمان تألیف رسالهٔ جمهوری افلاطون^۱ (ج ۲، ص ۸۲۹) که در آن تراسیمائوس^۲ عدالت را منفعت اقربا می‌داند) تا کنون دربارهٔ آن به تفصیل به بحث پرداخته‌اند عملاً در عالم اندیشه، طرفداران جدی نداشته و بیشتر برای تأمل و تعمق و نهایتاً رد شدن مطرح شده است. چنان که مشخص است بحث از حسن و قبح به این معنای کلی بحثی است در فلسفهٔ اخلاق.

اما در ستهای دینی این بحث به صورتی محدودتر مطرح می‌شود؛ یعنی با پذیرش اینکه فی الواقع اعمال را می‌توان حسن یا قبیح دانست این پرسش پدید می‌آید که آیا ملاک تحسین و تقبیح، عقل است یا شرع و به تعبیر دیگر حسن و قبح مبنای عقلی دارد یا شرعی؟ (در این بیان منظور از شرعی بودن این است که مبنای عقلی وجود نداشته باشد وگرنه، چنان که خواهیم دید، قائلان به حسن و قبح عقلی هم احکام شرع را ملاک تعیین حسن و قبح می‌دانند، اما خود احکام شرع را دارای مبنای عقلی قلمداد می‌کنند. اگر احکام شرعی دارای مبنای عقلی باشند حسن و قبح شرعی نهایتاً به حسن و قبح عقلی تحول می‌شود). این پرسش هم در تاریخ اندیشهٔ پرسشی است کهن، چنان که در مکالمات افلاطون (ج ۱، ص ۲۳۲-۲۴۶) در رسالهٔ اولوفرون^۳ با این پرسش مواجه می‌شویم که آیا خدایان می‌توانند خلاف قوانین اخلاقی عمل کنند یا نمی‌توانند و به عبارت دیگر آیا قوانین اخلاقی مستقل از خواست و میل خدایان است یا نیست. در واقع این پرسش - که ذیل بحث کلی نسبت دین و اخلاق قرار می‌گیرد - خواننده را در هر سنت دینی‌ای می‌تواند مطرح شود. به این مسئله در تاریخ اندیشهٔ اسلامی توجهی ویژه شده است و متکلمان مسلمان دربارهٔ آن به بحث پرداخته‌اند، چنان که این مسئله در دوره‌هایی معرکهٔ آرا بوده است.

بنابر توضیحات پیشین، این بحث در حوزهٔ کلام عقلی است و هر چند هر گروه و فرقه‌ای به آیات یا روایاتی که مؤید نظر خود می‌دانستند اشاره می‌نمودند، اصل بحث ریشهٔ قرآنی و حدیثی ندارد.

به نظر می‌رسد به لحاظ تاریخی رواج این بحث در میان مسلمانان به واسطهٔ مباحث مطرح شده در میان متفکران معتزلی بوده است. آنان بر اساس رویکرد عقلی و گاه متأثر از فلسفهٔ خود، پرسش از حسن و قبح اعمال و افعال را به نحو جدی و مضبوط پیش کشیدند و به رغم اختلاف نظر هایشان، به طور کلی این نظر را مطرح کردند که حسن و قبح مبنای عقلی دارد (شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۵) و بدین ترتیب به حسن و قبح ذاتی قائل شدند؛ یعنی اعمال، فی نفسه و بالذات حسن یا قبیح‌اند و احکام شرع ناظر به همین حسن و قبح ذاتی

است. البته آنان، به تصریح خود (به ادامهٔ مقاله)، منکر ضرورت ارسال رسل و شریعت نبوی نبودند و از این حیث با امثال محمدبن زکریای رازی (به ابوحاتم رازی، جاهای متعدد) اختلاف نظر داشتند، بلکه بر آن بودند که احکام شرعی و حسن و قبح دینی خود مبنای عقلی دارد و بر اساس حسن و قبح ذاتی افعال و اعمال است. بر همین مبنا آنها حسن و قبح را صفات اعمال اختیاری و آگاهانه‌ای می‌دانستند که از جهتی مستحق مدح یا مستوجب ذم است (برای نمونه به قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۳۴-۳۳۶). شیعیان نیز، با قول به حسن و قبح عقلی، چنان که خواهیم دید، چنین تعریفی از حسن و قبح داشتند (برای نمونه به نیاپوری مفری، ص ۷۷). بر اساس رویکرد مذکور، مباحث دیگری هم مطرح می‌شده است، از جمله آنکه نسبت حسن و قبح اخلاقی با احکام پنج‌گانهٔ شرعی (وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه) چیست؟ به طور مشخص کدام اعمال حسن و کدام اعمال قبیح‌اند؟ راهبر انسان به حسن و قبح چیست و چه جایگاهی در وجود انسان دارد؟ پیش از ورود حکم شرع، تکلیف انسان در برابر تشخیص‌های عقلی‌اش چیست؟ (برای نمونه به قاضی عبدالجبار بن احمد، المغنی، ج ۶، بخش ۱، ص ۳۶-۳۷، ج ۱۴، ص ۱۵۱-۳۱۰؛ همو، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۶، ۳۱۰-۳۱۳، ۳۲۶-۳۳۶؛ ابورشید نیشابوری، ص ۳۱۵-۳۱۶، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۳۳-۳۳۵، ۳۵۴-۳۵۷، ۳۶۹-۳۶۹؛ نیز به بغدادی، ص ۲۴-۲۸).

رای مستزله در نظر مستقلان سه مشکل عمده داشت:

نخست اینکه اگر بپذیریم حسن و قبح مبنای عقلی دارد، دین به چه کار می‌آید؟ دوم اینکه اگر حسن و قبح مبنای عقلی داشته باشد و احکام شرع هم ضرورتاً منطبق با این مبنا باشد قدرت مطلق خدا را چگونه می‌توان توضیح داد؟ زیرا بر این اساس اولاً خدا ناگزیر است صرفاً دستورهای مطابق با عقل دهد و عملاً قدرتش محدود می‌شود و نمی‌تواند هر حکمی را که اراده می‌کند بدهد و این با «بحکم ما یرید» منافات دارد. ثانیاً خود ناگزیر می‌شود بر مبنای حسن و قبح عقلی و ذاتی عمل کند و بدین ترتیب قدرت او محدود به احکام اخلاقی عقلی می‌شود و این با قدرت مطلق و فعال مایه‌اش بودن او منافات دارد. ثالثاً تشخیص حسن و قبح عقلی ممکن نیست، چرا که مردم دربارهٔ آنها اختلاف نظر دارند. مثلاً اقوام و فرهنگهای متفاوت امور مختلفی را پسندیده یا ناپسند می‌شمرند (مخالفان در این زمینه معمولاً «براهمه» را مثال می‌زدند که دربارهٔ حیوانات قوانین خاصی را مغایر با قوانین مسلمانان رعایت می‌کردند). همچنین حتی دربارهٔ یک فعل در یک فرهنگ خاص هم نمی‌توان حکم کلی و همیشگی داد:

1. *Republique*2. *Plato*3. *Thrasymachus*4. *Eutypnon*

چنان‌که عملی از فرد بالغ قبیح و از کودک غیر قبیح دانسته می‌شود یا قتل اگر به ناحق باشد قبیح و اگر برای قصاص باشد مقبول تلقی می‌شود و دروغ که ناپسند است اگر مثلاً برای نجات جان پیامبر گفته شود پسندیده است. در این زمینه حتی مسائلی از این دست مطرح می‌شد که اگر ظالمی به کسی بگوید فردا تو را خواهم کشت، اگر فردا او را بکشد مرتکب عملی قبیح شده است و اگر او را نکشد نیز از آن حیث که دروغ گفته مرتکب عملی قبیح شده است و نتیجه اینکه تشخیص حسن و قبح عقلی ممکن نیست و به عبارت دیگر حسن و قبح عقلی وجود ندارد. بر اساس چنین استدلالی نتیجه گرفته می‌شد که قول به حسن و قبح ذاتی نادرست است (اشعری، ص ۱۶-۱۱۷؛ جوبنی، ص ۲۵۸-۲۷۲؛ شهرستانی، *نهایة الاقدام*، ص ۳۷۲-۳۹۶؛ فخر رازی، ۱۳۴۱-۱۳۴۲ ش، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۵۵).

عمده‌ترین مخالفان این نظر معتزله نیز، مانند بسیاری مسائل دیگر، اشاعره بودند. اشعری و پیروان او با طرح چنین پرسشهایی به این نتیجه می‌رسیدند که ملاک عقلی برای تعیین حسن و قبح افعال وجود ندارد و این صرفاً حکم خداست که سبب می‌شود اعمال به پسندیده و ناپسند تقسیم شود؛ در حوزه احکام اخلاقی جز خواست خدا معیاری وجود ندارد. همه آنچه به نظر ما قبیح و ناعادلانه می‌رسد اگر از جانب خدا و به خواست او باشد رواست (اشعری، ص ۱۱۷؛ باقلانی، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ ابن فورک، ص ۹۴-۹۵، ۲۸۵). بدین ترتیب، اشاعره به حسن و قبح شرعی یا سمعی قائل بودند و بر همین اساس حسن را فعل موافق با امر خدا یا مجاز از جانب شریعت و بدون عقاب تعریف می‌کردند و قبیح را، به عکس، فعل مخالف با امر او. می‌دانستند یا به تعبیر دیگر حسن و قبیح را لفعالی تعریف می‌کردند که از جانب شرع مستحق ثنا یا مستوجب ذم‌اند (به بغدادی، ص ۲۴؛ جوبنی، ص ۲۵۸؛ شهرستانی، *نهایة الاقدام*، ص ۳۷۰).

پاسخ مدافعان حسن و قبح عقلی (که علاوه بر معتزله، شیعه را نیز شامل می‌شود به ادامه مقاله) به انتقادهای مذکور این بود که مبنای عقلی داشتن احکام شرعی به معنای بی‌نیازی از آنها نیست و حتی گاه گفته می‌شد که اگر بنا باشد مبنای پذیرش این احکام خود آنها باشد و سمع، وجوب پذیرش سمع را تعیین کند، دور یا تسلسل پیش می‌آید (به قاضی عبدالجبارین احمد، *المغنی*، ج ۱۲، ص ۱۵۱-۱۵۳). باید یادآور شد که اشعری و پیروان او منکر عقل در شناخت خدا نبودند و بحثشان در حسن و قبح احکام شرع بود، اما بر آن بودند که هرچند معارف با عقل حاصل می‌شود یا می‌تواند حاصل شود، با سمع واجب می‌شود و وجوب و حرمت و دیگر احکام جز از طریق

شرع و سمع شناخته نمی‌شود (به بغدادی، ص ۲۴؛ شهرستانی، *نهایة الاقدام*، ص ۳۷۱). از این حیث، پیش کشیدن مسئله دور و تسلسل دقیق نبوده است، اما به هر حال قائلان به حسن و قبح ذاتی و عقلی هم بشر را بی‌نیاز از شرع نمی‌دانستند بلکه، چنان‌که حتی مخالفانشان اذعان کرده‌اند، معرفی حسن و قبح ذاتی امور به آدمیان را لطف خدا و کمک به عقل قلمداد می‌کردند (به قاضی عبدالجبارین احمد، *شرح الاصول النخمة*، ص ۵۶۴-۵۶۷؛ بغدادی، ص ۲۶-۲۷). دیگر اینکه هرچند در اینکه آیا خدا قدرت انجام عمل قبیح را دارد یا نه، در میان معتزله اختلاف بود و برخی مانند نظام و ابوعلی اسواری و جاحظ بر آن بودند که خدا قادر به انجام دادن عمل قبیح نیست و دیگران بر آن بودند که این قدرت انجام دادن چنین عملی را دارد چنین عملی را انجام نمی‌دهد (به قاضی عبدالجبارین احمد، *شرح الاصول النخمة*، ص ۳۱۳-۳۲۳؛ نیز برای تفصیل بحثهای معتزله درباره حسن و قبح به هم، *المغنی*، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۲۷-۱۳۴، ج ۱۴، ص ۱۵۱-۱۸۰). به هر روی برای دانستن خداوند از انجام دادن اعمال قبیح را محدود کردن قدرت مطلق او نمی‌دانستند. این با قول به عدل هم از نظر این گروه پیوند داشت؛ اینکه خداوند عادل است محدودیتی برای قدرت او نیست بلکه برعکس چه بسا ظلم را بتوان ناشی از محدودیت و ضعف دانست. بر همین اساس بود که معتزله، برخلاف اشاعره، تکلیف مالایطاق را روا نمی‌دانستند (به تکلیف) یا بر مسئله اصلح تأکید داشتند و بر آن بودند که خدا برای بندگانش بهترین را می‌خواهد. درباره تعیین حسن و قبح هم قائلان به حسن و قبح عقلی بر آن نبودند که می‌توانند بالفعل، حسن و قبح ذاتی همه امور را کشف کنند بلکه بر آن بودند که اصولاً در نفس الامر چنین حسن و قبحی هست که البته مآلاً قابل درک عقلی است. همچنین در طول تاریخ، در مواجهه با مخالفان، این دقت را یافتند که با قیدهایی اعمال و اعمال را مقید کنند تا روشن بشود مثلاً دروغ به چه معنا و از چه کسی و در چه شرایطی قبیح است و به همین ترتیب (برای نمونه به قاضی عبدالجبارین احمد، *المغنی*، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۸؛ درباره حسن و قبح از نظر معتزله و اشاعره نیز به فخری^۱، ص ۳۱-۳۵، ۴۶-۵۲).

در مقابل، اشاعره و مدافعان آنها هم رفت‌ورفته مسئله را بدین‌حوی تبیین کرده‌اند که درستی مدعای آنها را نشان دهد و مثلاً گاه حسن و قبح را با اصطلاحات ثواب و عقاب توضیح داده و چنین گفته‌اند که در تشخیص حسن و قبح به معنای کمال و نقص و قایده و ضرر، میان اشاعره و قائلان به حسن و قبح عقلی اختلافی نیست و عقل می‌تواند این معانی حسن و قبح و

مصادیق آنها را دریابد. اختلاف در معنایی از حسن و قبح است که به موجب آن حسن دارای ثواب و قبح دارای عقاب تلقی می‌شود. فهم اینکه چه عملی مستحق ثواب و چه عملی مستوجب عقاب است، امری عقلی نیست. راه شناخت این امور وحی و شریعت است، زیرا در خود افعال و اعمال نشانی از ثواب و عقاب آنها نیست (برای نمونه به عبدالحی، ص ۳۲۷-۳۲۹). این توضیح و استدلال البته درست نیست، چرا که قائلان به حسن و قبح عقلی معتقد بودند که مستحق ثواب و مستوجب عقاب بودن خود مبنایی دارد و خداوند عادل و حکیم، بی‌ملاک و معیار امری را مستحق ثواب یا مستوجب عقاب نمی‌کند (به لاهیجی، ص ۳۴۳-۳۴۵).

تشخیص اینکه اختلاف‌نظر اساسی قائلان به حسن و قبح عقلی و شرعی از کجا نشئت می‌گیرد می‌تواند به فهم و تبیین بهتر مسئله و درک پاسخهای متفاوت این دو گروه کمک کند. با تأمل در مباحثات این دو گروه، به نظر می‌رسد که مسئله قائلان به حسن و قبح عقلی تبیین و توضیح جایگاه وجودشناسانه حسن و قبح بوده است و آنان می‌کوشیده‌اند مبنای وجودشناسانه حسن و قبح در عالم وجود را نشان بدهند، حال آنکه قائلان به حسن و قبح شرعی به این مسئله وجودشناسانه توجه نداشته و به آن صرفاً به صورت مسئله‌ای معرفت‌شناسانه می‌نگریسته و به دنبال پاسخ به این پرسش بوده‌اند که منبع معرفت احکام اخلاقی چیست و با توجه به اینکه در شرع، احکام اخلاقی وجود دارد، پاسخ می‌داده‌اند خدا منبع احکام اخلاقی و خواست او معیار حسن و قبح است و بیش از این با مسئله درگیر نمی‌شده‌اند. در صورتی که معتزله منکر این امر نبوده‌اند بلکه می‌کوشیده‌اند توضیح دهند حکم خدا بی‌حکمت نیست و مبنای هستی‌شناسانه دارد. پیش از اینکه ملازمه قول به حسن و قبح عقلی یا شرعی با دیگر آرای کلامی برای متعاطیان این مباحث روشن شود، مرزبندی فرقه‌ها نیز در این باره روشن نشده بود، چنانکه مثلاً عالمی حنبلی به نام ابوالخطّاب محفوظ بن احمد گُلزَدانی (متوفی ۵۱۰) در التمهید فی اصول الفقه (ج ۴، ص ۲۸۶-۳۰۶) از موضع معتزله دفاع کرده است (نیز به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Tahsīn wa-Tuḥqīq"). اما با روشن شدن هریک از اجزای این منظومه‌های فکری و انسجام یافتن آنها، طبعاً در مسئله حسن و قبح هم هر فرقه قولی را برگزیده است که با دیگر اعتقاداتش سازگاری داشته باشد. چنانکه علاوه بر اشاعره، مالکیه و شافعیه و حنبلیه و اوزاعیه و ظاهریه و ضراریه و نجاریه را به عنوان قائلان به حسن و قبح شرعی می‌شناخته‌اند (به بغدادی، ص ۲۶-۲۵ د. اسلام، همانجا). قائلان به حسن و

قبح عقلی را هم گروه‌های مختلفی ذکر کرده‌اند، از قبیل ثنویه و تناسخیه و براهمه و خوارج و کزّامیه و فلاسفه و شیعه (به شهرستانی، نه‌ایة‌الاقلام، ص ۳۷۱-۳۹۶)، که در این میان البته تنها انتساب شیعه و فلاسفه به این قول، دقیق به نظر می‌رسد. ظاهراً متکلمان شیعه در ابتداء در حد مسئله‌ای معرفت‌شناسانه به این موضوع می‌نگریسته‌اند، چنانکه برای نمونه شیخ مفید هم از قاعده لطف و نظریه اصلح دفاع و بر عدل خدا تأکید کرده و هم در کنار ذکر اهمیت عقل، بر ضرورت سمع و شریع برای شناخت تکالیف و ناکافی بودن عقل تأکید کرده است (به مفید، ص ۴۴-۴۵، ۵۹-۶۱؛ نیز به مک‌درموت، ص ۲۴، ۶۲، ۶۶). اما وقتی مسئله به صورت وجودشناسانه مطرح می‌شود - به‌ویژه از دوره خواجه‌نصیر به بعد که رویکرد فلسفی در کلام شیعی جایگاهی جدی یافته - دفاع از حسن و قبح ذاتی و عقلی در کلام شیعی قول غالب بوده است و متکلمان شیعه در این زمینه بحثهای مبسوط مطرح کرده و ادله فراوان آورده‌اند (به طوسی، ص ۱۳۶۲؛ ص ۹۸-۱۱۶؛ ابن‌میش، ص ۱۰۴-۱۰۷؛ علامه حلی، ص ۱۴۲۷، ص ۴۱۷-۴۷۰؛ همو، ص ۱۴۱۵، ص ۳۵۷-۳۶۴؛ همو، ص ۱۳۸۲، ص ۸۴-۱۰۱؛ فاضل مقداد، ص ۲۵-۲۹؛ لاهیجی، ص ۳۲۳-۳۲۵؛ حسینی علوی، ج ۲، ص ۷۸۴-۷۹۵؛ سبجانی، ص ۴۸-۸۵؛ نیز به علم‌الهدی، ص ۱۳۸۱، ص ۳۰۵-۳۴۳). در کتابهای اصولی نیز از دیرباز درباره نقش عقل در درک دین بحث می‌شده است (برای نمونه به جصاص، ج ۲، ص ۱۰۵۹۹-۱۰۷۷-۱۸۸) و به‌ویژه اصولیانی که توجهات کلامی نیز داشته‌اند، به مناسبت، به بحث حسن و قبح اشاره می‌کرده‌اند و بر اساس مشرب کلامیشان به رد یا قبول حسن و قبح عقلی می‌پرداخته‌اند (برای نمونه به غزالی، ج ۱، ص ۵۵-۶۵؛ فخر رازی، ص ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۶۶، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ علم‌الهدی، ص ۱۳۶۳، قسمت ۱، ص ۱۶۱-۱۷۶، قسمت ۲، ص ۵۶۸-۵۷۷، ۸۲۴-۸۲۵؛ طوسی، ص ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۳-۲۷، ج ۲، ص ۷۵۹-۷۶۲). اصولیان در بحث از دلیل شرعی و دلیل عقلی و مستقلات عقلی* به مسئله حسن و قبح پرداخته‌اند و اصولیان شیعه - برخلاف فقهای اخباری که به بحث جدی در این باره نیازی احساس نمی‌کرده‌اند - به این مسئله پرداخته‌اند (برای نمونه به انصاری، ص ۸-۱۲، ۱۵-۲۱، ۳۳۵-۳۳۷؛ تهرانی، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۴۵؛ حائری یزدی، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۴۰؛ اصفهانی، ج ۲، ص ۷-۱۳؛ کاظمی خراسانی، ج ۳، ص ۴۱-۶۴). برای اصولیان، علاوه بر مسئله وجود حسن و قبح ذاتی، مسئله نسبت این حسن و قبح با احکام شرع و به‌طور کلی ملازمه احکام عقل و

۱۹۵۰؛ عبدالکریم حائری یزدی، *در الفوائد*، مع تعلیقات محمدعلی اراکی، قم ۱۴۰۸؛ محمدشرف‌الدین عبدالحسین حسینی‌علوی، *علاقة التجريد: شرح فارسی تعجید الاعتقاد*، چاپ حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ جعفر سبحانی، *رسالة فی التحسین و التقیح العقلمین و تلخیص رسالة فی فلسفة الأخلاق و المذاهب الأخلاقية*، قم ۱۴۲۰؛ محمدین عبدالکریم شهرستانی، *کتاب نهاية الاقدام فی علم الکلام*، چاپ آلفرد گیوم، قاهره [بی‌تا]؛ همو، *الملل و النحل*، چاپ محمد سیدکیلاتی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ محمدین ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت ۱۹۸۱؛ محمدین حسن طوسی، *التمهید فی اصول الفقه*، چاپ محمدرضا انصاری‌قمی، قم ۱۳۷۶ ش؛ همو، *کتاب تمهید الاصول فی علم الکلام*، چاپ عبدالحمین مشکوة الدینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ ذ.ک.م. عبدالحی، «مذهب اشعری»، ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحمین آذرنک، *در تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش میان محمد شریف، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش؛ حسین یوسف علامه حلی، *رسالة سمدیه*، ترجمه سلطان حسین استرآبادی، چاپ علی ارجسی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ همو، *کشف المراد فی شرح تفسیر الاعتقاد*، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، قم ۱۴۲۷؛ همو، *مناهیة‌الیقین فی اصول‌الدین*، چاپ یعقوب جعفری مراغی، [قم] ۱۴۱۵؛ علی‌بن حسین علم‌الدینی، *الدریمة الی اصول‌الشریعة*، چاپ ابوالقاسم گرچی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، *المختصر فی اصول‌الدین*، چاپ محمدرضا انصاری‌قمی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدین محمد غزالی، *کتاب المستغنی من علم الاصول*، بولاق ۱۳۲۲-۱۳۲۴؛ چاپ البست [بیروت، بی‌تا]؛ مقدادین عبدالله ناضل مقداد، *النافع یوم‌الحشر فی شرح [J]باب الحادی عشر*، درحسین یوسف علامه حلی، *الباب الحادی عشر للعلامة الحلی*، چاپ مهدی محقق، مشهد ۱۳۷۲ ش؛ محمدین عمر فخرورازی، *البراهین در علم کلام*، چاپ محمداقصر سبزواری، تهران ۱۳۴۲-۱۳۴۱ ش؛ همو، *المحصول فی علم اصول‌الفقه*، چاپ طه جابر فیاض علوانی، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ قاضی عبدالجبارین احمد، *شرح الاصول الخمسة*، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ همو، *المغنی فی ابواب التوحید و الملک*، ج ۶، بخش ۱، چاپ احمد فؤاد أهرانی، قاهره ۱۳۸۲/۱۹۶۲، ج ۱۲، چاپ مصطفی سقا، قاهره ۱۹۶۵/۱۳۸۵؛ محمدعلی کامظمی خراسانی، *فوائد الاصول*، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۰۴-۱۴۰۹؛ محموظین احمد گل‌زادانی، *التمهید فی اصول الفقه*، ج ۲، چاپ محمدین علی‌بن ابراهیم، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ عبدالرزاق‌بن علی لاهیجی، *گوهر مراد*، چاپ زین‌المابدین قربانی لاهیجی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدین محمد مفید، *اوائیل المقالات*، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ محمد موسوی بجنوردی، *علم اصول*، [تهران] ۱۳۷۹ ش؛ محمدین حسن نیسابوری مقرئ، *الحدود: المصمم للموضوعی للمصطلحات الکلامیة*، چاپ محمود یزدی مطلق (فاصل)، قم ۱۴۱۴؛ *Et², s.v. "Tahsīn wa-Takbīl" (by A. K. Reinhart); Majid Fakhry, Ethical theories in Islam, Leiden 1994; Martin J. McDermott, The theology of al-Shaikh al-Mufid, Beirut 1978.*

/ محمد منصور هاشمی /

احکام شرع نیز مسئله‌ای جدی بوده است. برخی چنین ملازمه‌ای نمی‌دیدند و لو اینکه قائل به حسن و قبح عقلی هم بوده باشند، مانند فاضل تونی و سیدصدرالدین محمدباقر رضوی قمی و محقق خراسانی (برای ادله این افراد و دیگر مخالفان این ملازمه و نقد آنها، سبحانی، ص ۱۲۷-۱۳۹) و برخی که به بعد وجودشناسانه مطلب توجه بیشتری داشته‌اند، قائل به ملازمه میان حسن و قبح عقلی و شرعی شده‌اند (به همان، ص ۱۲۰-۱۲۶؛ موسوی بجنوردی، ص ۳۱۳-۳۲۵).

فیلسوفان مسلمان مستقیماً به بحث درباره وجود حسن و قبح ذاتی و عقلی و تبیین نسبت آن با حسن و قبح شرعی نپرداخته‌اند، اما لازمه تلقی آنها از خدا و هستی، قول به حسن و قبح ذاتی و عقلی بوده است و شهرستانی (نهایة الاقدام، ص ۳۷۵)، به درستی، آنان را در شمار قائلان به این نظریه آورده است. در جهان‌نگری‌ای که در آن خدا وجود مطلق و خیر محض است و عالم هستی – که بهترین عالم ممکن و دارای نظام احسن است – صادر شده از جانب او و تجلی اوست و رو به سوی او نیز دارد، حسن همان خیر است و بدین ترتیب خود به خود جایگاه وجودشناسانه آن مشخص است. البته قائلان به این جهان‌نگری نیز ارسال رسل و شرایع را برای آدمیان لازم و ضروری می‌شمردند، اما نزد آنان نیز مسئله به صورت وجودشناسانه مطرح بوده است و طبعاً نمی‌توانستند با قائلان به حسن و قبح شرعی توافق نظر داشته باشند، چنان‌که در مواجهه با این نظر به رد آن پرداخته‌اند (برای نمونه، صدرالدین شیرازی، سفر ۳، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۱، ج ۲، ص ۸۳-۸۴، حواشی سبزواری).

منابع: ابن‌لوی، مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الأشعری، چاپ داتیل زیاده، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌میشم، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چاپ احمد حسینی [قم] ۱۴۰۶؛ ابوحاتم رازی، *اعلام النبوة*، چاپ صلاح صاوری و شلارضا امواتی، [تهران] ۱۳۸۱ ش؛ ابورشید نیشابوری، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البخاریین*، چاپ معن زیاده و رضوان سید، بیروت ۱۹۷۹؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، *کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، چاپ حموده غریب، مصر ۱۹۵۵؛ محمدحسین اصفهانی، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۵؛ الافلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ مرتضیین محمدابن انصاری، *فرائد الاصول*، چاپ عبدالله نورانی، قم ۱۳۶۵ ش؛ محمدین طیب باقلانی، *کتاب التمهید*، چاپ ریحانه جوزف مکاری، بیروت ۱۹۵۷؛ عبدالقادرین طاهر بعدادی، *کتاب اصول‌الدین*، استنبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶؛ چاپ افت بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابوالقاسمین محمدعلی‌تهرانی، *مطارح الانتظار*، تقریرات درس شیخ انصاری، ج ۲، چاپ سنگی تهران ۱۳۰۸، چاپ افت قم ۱۴۰۴؛ احمدبن علی خضاعی، *اصول الخصائص*، المسمى بالفصول فی الاصول، چاپ محمد محمد تامر، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۰؛ عبدالملکین عبدالله جوینی، *کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، چاپ محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، مصر ۱۳۶۹/

حسنویه (بنوحسنویه)، از خاندانهای حکومتگر کُرد در ایالت جبال* در سده چهارم و پنجم، درباره آغاز کار، حدود قلمرو و مدت حکومت این خاندان اطلاع دقیقی در دست نیست. در منابع، از چند تیره معروف کُرد با نام عیشانی/عیشانی، شادگانی/شاذنجالی، گورانی/جورقانی، برزیکانی و جز آن یاد شده است که در قرون نخستین هجری، در بخشهای غربی ایالت جبال سکونت داشتند و برخی از آنان صاحب قدرت و نفوذ بودند (س. مسعودی، تنبیه، ص ۸۹-۸۸، با این ملاحظه که برزیکان را، به اشتباه، بوذیکان نوشته است؛ همو، مروج، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۷۰۵). ابن اثیر (همانجا) خاندان حسنویه را به تیره برزیکانی منسوب دانسته است (قس ابن خلدون، ج ۴، ص ۶۸۷، که برزیکانی را ریزنکاس و برزفکان ثبت کرده است)، که امیران آن در نیمه دوم قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، بر بخش اعظم ولایات غربی جبال حکومت می کردند و در زمان اوج قدرت، دامنه نفوذ آنان از شمال تا آذربایجان و از جنوب تا خوزستان گسترده بود (س. اذکائی، ج ۱، ص ۱۲۰). برخی افراد این خاندان عبارت بوده اند از:

۱) حسنویه بن حسین برزیکانی، سردودمان خاندان حسنویه. وی در نیمه سده چهارم قدرت را از خاندان عیشانی کُرد که در نیمه اول همین سده بر بخشهای غربی جبال حکومت می کردند، گرفت (س. ابن اثیر، ج ۸، ص ۷۰۵-۷۰۶، قس ابن خلدون، ج ۴، ص ۶۸۷-۶۸۸، ونداد و غانم، پسران احمد (از رؤسای خاندان عیشانی)، به ترتیب، در ۳۴۹ و ۳۵۰ وفات یافتند. خواهرزاده آنان، حسنویه برزیکانی، ظاهراً به طلب میراث مادری، قلمرو آنان را ضبط کرد و با خلع ید از دیگر مدعیان قدرت، هر سه تیره عیشانی و برزیکانی و شادگانی را زیر فرمان گرفت. فقط یکی از پسر داییهایی حسنویه، دیتسم بن غانم، برخی املاک پدر خود را در نواحی قسنان و غانم آباد (در جنوب غربی دریاچه ارومیه)، از سلطه حسنویه حفظ کرد. پس از آن، حسنویه دژ سَرمَاج را در کوههای صعب‌العبور میان بیستون و شاپورخواست (خرم‌آباد کنونی)؛ به یاقوت حموی، ذیل «سرماج») بنا نهاد و آن را مرکز فرمانروایی خود قرار داد (س. ابن اثیر، همانجا؛ ابودلف خزرجی، ص ۶۴۰، ۶۴۳، ۱۲۵-۱۲۶). رقابت و منازعه حسین بویه* (رکن‌الدوله) دیلمی و امیر منصور بن نوح* سامانی، به حسنویه امکان داد تا در ازای یاری به رکن‌الدوله، بر قدرت خود بیفزاید و همه نواحی کردنشین غرب جبال، از شهرزور تا شاپورخواست، را تحت فرمان بگیرد (س. مسکویه، ج ۶، ص ۳۰۹). او به بهانه محافظت از کاروانها، متعرض کاروانیان می شد، اما رکن‌الدوله، به مسبب

اتحاد پیشین، از کارهای او چشم‌پوشی می کرد. تلاش فزاینده حسنویه برای استقرار سلطنت، در ۳۵۹ موجب نبرد او با سهلان بن مسافر (کارگزار آل‌بویه در جبال) شد. حسنویه او و سپاهش را در اطراف همدان محاصره کرد. شدت عمل سپاهیان کُرد، طول مدت محاصره و گرمای هوا، سپاه دیلمی را از پای درآورد و در نتیجه حسنویه بر همدان مسلط شد (س. همان، ج ۶، ص ۳۰۹-۳۱۰). رکن‌الدوله که از گرفتاریهای خود با سپاه سامانی خلاص شده بود، سپاهی را به همراه وزیر خود، ابوالفضل ابن عمید، برای تأدیب حسنویه و بازپس‌گیری همدان فرستاد، اما مرگ وزیر، کار را ناتمام گذاشت و فرزند و جانشین وی، ابوالفتح ابن عمید، در ازای پرداخت پنجاه هزار دینار وجه نقد و هدایایی با حسنویه صلح کرد (س. همان، ج ۶، ص ۳۱۳-۳۱۴). بدین ترتیب، حسنویه حکومتی خودمختار تحت نظارت آل‌بویه در مغرب و جنوب‌غربی جبال، از دینور تا اهواز، پایه‌ریزی کرد (س. اشپولر^۱، ج ۱، ص ۱۷۹).

پس از مرگ رکن‌الدوله در محرم ۳۶۶، حسنویه کوشید از اختلاف امرای آل‌بویه، عزالدوله بختیار* (س. مسکویه، ج ۶، ص ۴۱۲) و عضدالدوله، بهره‌برداری کند و از این رو، در پاسخ به استمداد عزالدوله، دو فرزند خود (عبدالرزاق و بدر) را با سپاهی به کمک او فرستاد، اما آنان با مشاهده ناتوانی عزالدوله در مقابله با عضدالدوله، وی را رها کردند و بازگشتند (س. ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۷۱-۶۷۳).

حسنویه امیری قدرتمند و سیاستمدار بود و در دوره حکومت تقریباً بیست ساله خود بر جبال، راهزنیهای ایلات کُرد را مهار کرد و با گسترش امنیت، به توسعه شهرنشینی و رونق تجارت در منطقه تحت‌فرمان خود کمک کرد (س. همان، ج ۸، ص ۷۰۶). چون در تقسیم متصرفات رکن‌الدوله، جبال و قلمرو حسنویه سهم فخرالدوله شده بود و با توجه به حمایت فخرالدوله و حسنویه از عزالدوله بختیار در مقابل عضدالدوله (س. همان، ج ۸، ص ۶۶۹-۶۷۱، ۷۰۶)، طبیعی بود که از انتقام‌جویی عضدالدوله ایمن نباشند. عضدالدوله پس از غلبه بر عزالدوله و تصرف مایملک او، در ۳۶۷ به قلمرو حسنویه تعرض نمود (س. همان، ج ۸، ص ۷۰۲؛ اذکائی، ج ۱، ص ۱۲۸). حسنویه در ۳۶۹ در سرماج درگذشت (مجله التواریخ والقصص، ص ۳۹۴؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۷۰۵) و اختلاف میان هفت فرزند او، راه را برای سلطه عضدالدوله هموار کرد (س. مسکویه، ج ۶، ص ۴۶۵-۴۶۶؛ اذکائی، ج ۱، ص ۱۲۹). ۲) بختیار بن حسنویه. وی پس از مرگ پدرش ابتدا خواست به عضدالدوله بپیوندد، اما سرانجام در ۳۷۰، به دست عضدالدوله به قتل رسید (برای آگاهی بیشتر س. بختیار بن حسنویه*).

نداشت و قلمرو و بیاری از اموالش را از دست داده بود. در همین زمان، طاهر بن هلال نیز بر نیای خود شورید، اما مغلوب شد و گریخت (مجم‌التواریخ و القصص، همانجا). طاهر اندکی بعد شهرزور را از حامیان دیلمی بدر گرفت (س ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۴۵-۲۴۶). بدر، با کمک گورانیها، به سرکوب برزیکانیها پرداخت (س مجم‌التواریخ و القصص، همانجا) و سپس قصد تأدیب حسین بن مسعود کردی را نمود که بر کرانه سپیدرود مقام داشت. دو هنگام محاصره طولانی قلعه کوشخدا / کوسجد، در رمضان ۴۰۵ امیران گورانی بر بدر شوریدند و وی را به قتل رساندند. حسین بن مسعود پیکر بدر را به نجف فرستاد (س همان، ص ۴۰۱؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۴۸؛ بدلیسی، ص ۴۰). پس از مرگ بدر بن حسنویه، نوه وی طاهر، به طلب امارت موروث، از شهرزور به جبال تاخت، اما امیر شمس‌الدوله دیلمی (متحد سابق بدر)، طاهر را اسیر کرد و بخشی از قلمرو خاندان حسنویه را نیز (بر سلطه گرفت (س ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۴۹؛ اذکاتی، ج ۱، ص ۱۵۱). امیر سلطان‌الدوله^۴، در ادامه رقابت با آل‌بویه در شمال، هلال بن بدر را از زندان آزاد کرد و وی را با لقب قطب‌المعالی در رأس سپاهی برای ضبط قلمرو موروث و مبارزه با سلطان‌الدوله فرستاد. در رویارویی دو سپاه در همدان، سپاه سلطان‌الدوله شکست خورد و هلال به قتل رسید (س ابن فوطی، ج ۳، ص ۴۵۰؛ بدلیسی، ص ۴۰-۴۱). در نتیجه، بخش اعظم قلمرو خاندان حسنویه نصیب شمس‌الدوله گردید (س ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۵۰). قسمتهای جنوبی و غربی (مسکن طوایف لر و شاذنجان) را ابوالشوک بن محمد، فرمانروای عتازیان^۵ (خاندان کرد حاکم بر بخشی از کردستان)، تصرف کرد (س همان، ج ۹، ص ۲۴۸؛ بنابرین، شمس‌الدوله در ۴۰۶، با گرفتن سوگند وفاداری از طاهر بن هلال، او را آزاد ساخت و با سپاهی به مقابله با ابوالشوک عتازی فرستاد (همان، ج ۹، ص ۲۶۱). به‌رغم پیروزی طاهر در دفع عتازیان، وی در سال ۴۰۶ به دست آنان به قتل رسید و شوکت خاندان حسنویه و تیره برزیکانی پایان یافت (س همان، ج ۹، ص ۲۶۱، ۲۶۴). از آن پس، بخشهای غربی قلمرو این خاندان در دست عتازیان ماند و بخش شرقی و شمالی را تیره گورانی با یاری آل‌کاکویه^۶ در اختیار گرفتند (س همان، ج ۹، ص ۲۵۱-۲۵۲) و فقط منطقه سرماج در دست بدر بن هلال بن بدر باقی ماند (س همان، ج ۹، ص ۵۳۹). او که بعد از کشته شدن پدرش، املاک موروث را در دست داشت، در جدالهای سپاه سلجوقی (تحت فرمان ابراهیم بنال) با عتازیان، به حمایت از سلجوقیان برخاست و به پاداش آن، در ۴۳۸ از طرف ابراهیم بنال به حکومت کرمانشاه و دینور منصوب گردید (س همان، ج ۹، ص ۵۳۲؛ قس بدلیسی، ص ۴۱). ابن اثیر (ج ۹، ص ۵۳۹) از درگذشت حاکم قلعه سرماج در ۴۳۹ خبر داده که از

۳) بدر بن حسنویه. در ۳۷۰ و با حمله عضدالدوله به سرماج، همه پسران حسنویه، به جز بدر، کشته شدند. عضدالدوله امارت کردستان را به بدر سپرد و بدر با بهره‌برداری از رقابت میان امرای آل‌بویه، به استقلال و اقتدار رسید (برای آگاهی بیشتر به بدر بن حسنویه^۷).

۴) ابوالبدر قطب‌المعالی هلال بن بدر. در سال ۴۰۰، بدر با عصیان فرزندش، هلال، از حکومت خلع شد (مجم‌التواریخ و القصص، ص ۳۹۸؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۰۴). مادر هلال از گردهای تیره شادگان بود و هنگام تولد هلال، بدر وی را رها کرد و هلال دور از پدر، بزرگ شد (س ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۱۳). پس از آنکه هلال بزرگ شد، بدر منطقه صامنان (حدود آذربایجان غربی) را، به اقطاع، به او داد تا از او دور باشد، اما هلال برای انتقام جویی از پدر، به‌رغم مخالفت او، به قلمرو ابن‌ماضی (حکمران منصوب بدر در شهرزور) تاخت و او و خانواده‌اش را کشت و اموال آنان را تصاحب کرد (س همان، ج ۹، ص ۲۱۴). هلال سران و بزرگان سپاه بدر را نیز، با تطمیع، به خود جلب کرد و در نتیجه، در سال ۴۰۰ که بدر برای تنبیه هلال به دینور رفت، سپاهیان او را رها کردند و به هلال پیوستند. بدر اسیر شد و به‌رغم توصیه برخی اطرافیان، هلال وی را نکشت و او را در قلعه درازینه زندانی کرد (س مجم‌التواریخ و القصص، ص ۳۹۹؛ ابن اثیر، همانجا).

بدر قلعه را مرمت و مستحکم کرد و برای شمس‌الدوله دیلمی، ابوعیسی شادی حکمران اسدآباد همدان، ابوبکر بن رافع وزیر شمس‌الدوله دیلمی (قس ابن اثیر، همانجا) و بهاء‌الدوله دیلمی، پیام فرستاد و از آنان یاری خواست. همچنین کردان گورانی را، که تازه قدرت یافته بودند و قدرت آنان حکومت خاندان حسنویه برزیکانی را تحت‌الشعاع قرار داده بود (س ادامه مقاله)، بر ضد هلال تحریک کرد (مجم‌التواریخ و القصص، همانجا؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۱۴-۲۱۵). سپاهیان شمس‌الدوله، به رهبری ابوبکر رافع و ابوعیسی شادی، به شاپورخواست و نهاوند تاختند، اما هلال آنان را شکست داد و بسیاری از آنان، از جمله نود امیر، را به قتل رساند. بهاء‌الدوله نیز سپاهی به فرماندهی فخرالملک ابوغالب، وزیر خود، به شاپورخواست فرستاد. کم‌تجربگی و اشتباه سیاسی هلال باعث شکست و اسارت وی گردید (س ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ قس مجم‌التواریخ و القصص، ص ۴۰۰). فخرالملک پس از تصاحب اموال و خزاین فراوان بدر در قلعه شاپورخواست، که به دیز مشهور بود (س یاقوت حموی، ذیل «دیز»)، به بغداد برگشت و هلال را با خود برد (۴۰۱؛ س ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۱۶).

۵) خاندان حسنویه پس از هلال بن بدر. بدر بن حسنویه به امارت خویش برگشت، اما دیگر اقتدار و اعتبار گذشته را

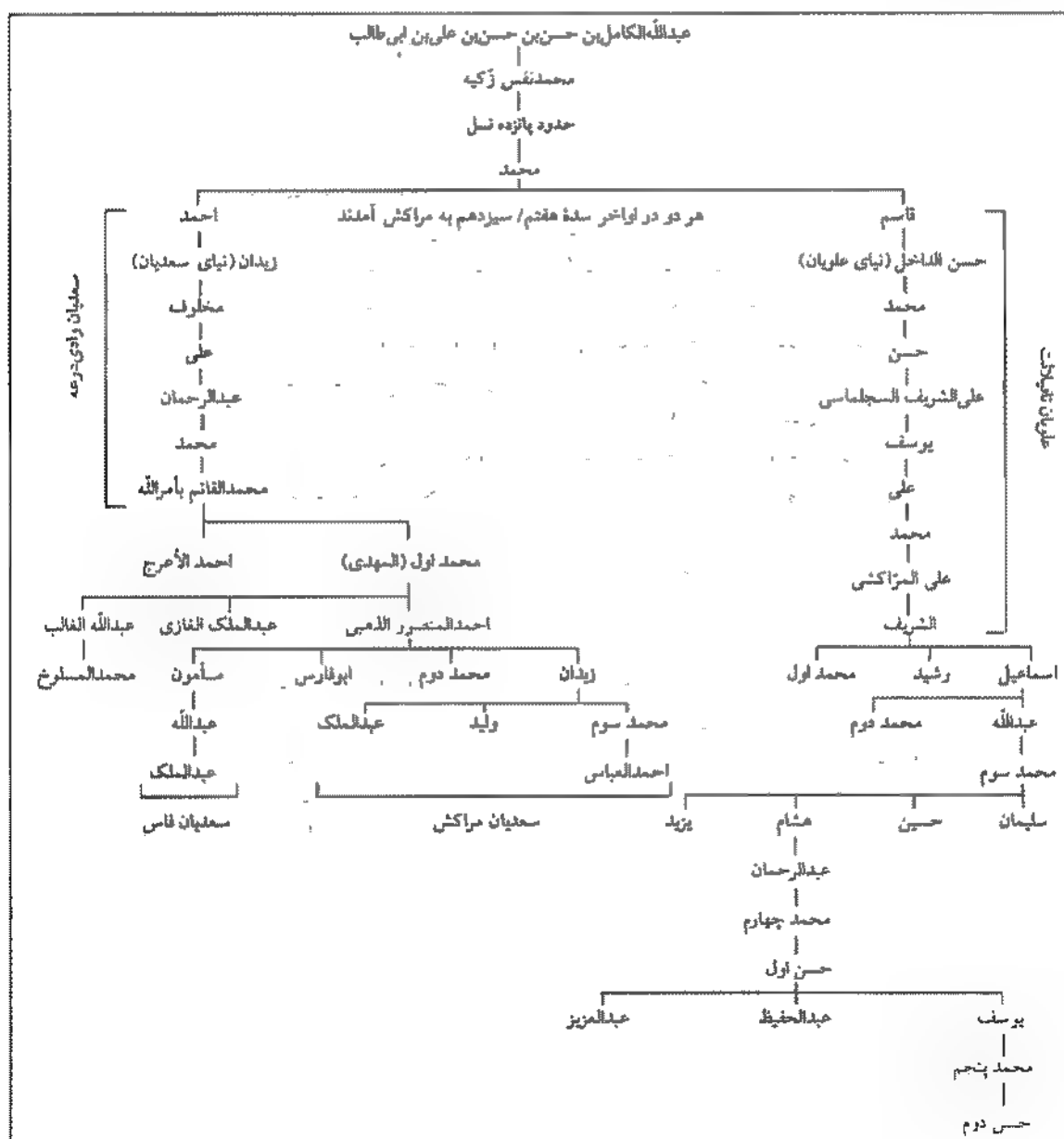
اسلامی، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران ۱۳۶۴ ش؛ شرف‌الدین بن شمس‌الدین بدلیسی، شرفنامه: تاریخ مفصل کردستان، چاپ محمد عباسی، چاپ است تهران [۱۳۲۳ ش]؛ مجمل‌التواریخ و القصص، چاپ محدثی بهار، تهران: کلاله خاور، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، تسیه؛ همو، مروج؛ مسکویه؛ یاقوت حموی.

/ پرویز اذکائی /

حسّی / حسّیون، نام شرفای علوی از اخلاف امام حسن علیه‌السلام در مراکش. عنوان حسّی به شرفایی اطلاق

شودگان حسّویه بوده و احتمالاً همین شخص بوده است. پس از درگذشت وی، قلمرو خاندان حسّویه به دست ابراهیم بنال و سلجوریان افتاد، برخی بناها و آثار مدنی از دوره حکومت خاندان حسّویه در لرستان برجای مانده است (سج اذکائی، ج ۱، ص ۱۵۶).

منابع: ابن‌الیر: ابن‌خلدون؛ ابن‌فوطی، مجمع‌الآداب فی معجم الألقاب، چاپ محمد‌الکاظم، تهران ۱۴۱۶؛ ابودلف خزرچی، شرفنامه ابودلف در ایران، با تعلیقات و تحقیقات ولایمیر مینورسکی، ترجمه ابراهیم طباطبائی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ پرویز اذکائی، فرمانروایان گمنام، ج ۱، تهران ۱۳۶۷ ش؛ برتولد اشهدلی، تاریخ ایران در قرون نخستین



تبارشناسی حکمرانان حسّی مراکش

۲۰۰۴/۱۲۲۵، احمد بن خالد ناصری، کتاب الاستقصا لخبار دول المغرب الاقصی، چاپ احمد بن جعفر ناصری، دارالبیضاء، ۲۰۰۱/۲۰۰۵؛ J.D. Brèthes, *Contribution à l'histoire du Maroc par les recherches numismatiques*, Casablanca (Dar-al-Baidq) [1939]; A. Cour, *Établissement des dynasties des Chérifs*, Paris 1904; G. Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat 1956; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chérifs*, Paris 1922; H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca 1949-1950.

/ گ. دوردون^۱ (د. اسلام) /

حسینی، ابوالعباس احمد بن ابراهیم بن حسن، محدث، مورخ و فقیه زیدی در قرن سوم و چهارم. در کتابهای تراجم، خاصه تراجم زیدیه، درباره وی اطلاعات اندکی وجود دارد. وی احتمالاً در فاصله سالهای ۲۸۰ تا ۲۹۰ متولد شده است و نسب او با هفت واسطه به حسن مثنی^۲ فرزند امام حسن مجتبی علیه السلام می رسد (حسینی، مقدمه حوثی، ص ۲۳-۴۸). جد اعلا وی، محمد بن سلیمان، در ۱۹۹ هجری با قیام ابوالسرایا^۳ سزوی بن منصور شیعی در عراق، در مدینه بر ضد حکومت عباسی شورید، ولی سرکوب شد. پدر بزرگ حسینی، حسن بن ابراهیم، در حدود ۲۷۰-۲۷۵، همراه با الهادی الی الحق یحیی بن حسین زسی، به آمل مهاجرت کرد (د. ایرانیکا، ذیل ماده). توفیق یافتن الهادی الی الحق در تشکیل حکومتی زیدی در نواحی جبال و دعوت گروهی از یمنیان از وی، او را به مهاجرت به یمن ترغیب کرد. احتمالاً حسین بن ابراهیم نیز در این سفر همراه او بوده است؛ از این رو، شاید پدر حسینی و خود وی در یمن به دنیا آمده باشند. نکته دیگری که بر احتمال تولد حسینی در یمن می افزاید، این است که وی کتاب الاحکام فی الحلال والحرام و کتاب المنتخب، هر دو از الهادی الی الحق، را از عالمان و محدثان یمنی روایت کرده است (حسینی مؤیدی، ص ۱۸۹؛ نیز به ناطق بالحق، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱، ۱۳۸-۱۴۰). در عین حال، احتمال داده شده است که وی در آمل به دنیا آمده باشد (حسینی، همانجا).

حسینی در طلب علم به شهرهای گوناگون سفر کرد (به همان مقدمه، ص ۵۹-۶۰). در عراق و حجاز از عالمان بنامی چون ابواحمد عبدالله بن ابی قتیبه شتوی، و در کوفه از احمد بن سعلین عثمان ثقفی و ابن عقیله^۴ و دیگران سمع حدیث نمود (برای فهرست شیوخ حدیثی حسینی به همان مقدمه، ص ۴۸-۵۹). مهم ترین شیخ او در حدیث، عالم زیدی ابوزید عیسی بن محمد بن زید علوی بود. در منابع تصریح شده است که حسینی

می شود که از اولاد محمد بن عبدالله، نفس زکیه^۵، هستند و به این ترتیب، آنان از عموزاده های ادربی (به ادربیسان^۶) خود متمایز می شوند. خاندان حسینی در تاریخ مغرب و صحرای غربی نقش چشمگیری ایفا کردند؛ نه فقط به سبب تعدادشان، بلکه به سبب به وجود آوردن دو سلسله بزرگ شرفا^۷؛ سعدیان^۸ در سده دهم و یازدهم / شانزدهم و هفدهم و علویان^۹ که از نیمه سده یازدهم / هفدهم تا زمان حاضر در مراکش فرمانروایی می کنند (علویان به فیلالی یا سیجلماسی و سعدیان به زیدانیان نیز شهرت دارند).

زمان و سبب استقرار حسینیون در جنوب مراکش دقیقاً معلوم نیست. اثبات افسانه هایی که در این باره از طریق نوشته های بسیار به دست ما رسیده است، دشوار است. با این همه، نویسندگان عرب درباره ورود نخستین شرفا به سجدماسه در اواخر سده هفتم / سیزدهم هم عقیده اند؛ آنان را یا حجاج از عربستان به سجدماسه^{۱۰} بازگردانند، یا هیتهای مخصوصی که در جستجوی این شرفا در یتبع^{۱۱}، بنادر کوچکی در حجاز، بودند آنان را به این سرزمین وارد ساختند. ساکنان واحه تافیلالت^{۱۲} (پایتخت: سجدماسه)، به امید تضمین قراوانی محصولاتشان، پذیرای این شرفا شدند. نخستین فرد این شرفا همان نیاش حسن بود و چون نخستین کسی بود که به این سرزمین وارد شد به «الدخل» مشهور گردید. قبایل ساکن در واحه های وادی دزعه، زیدان، نخستین عموزاده حسن، را ظاهراً به همان سبب و در همین زمان فراخواندند. گفته می شود که این علویان، احتمالاً با قبایل متقیل^{۱۳}، که در آن هنگام حکومتشان را بر واحه های مراکش در جنوب اطلس مستقر ساخته بودند، به مراکش آمدند و در آنجا به عنوان کسانی که مایه خیر و اقبالاند و در مشاجرات میان این چادرنشینان مهاجر عربستان حکم قرار می گیرند، نقش سستی خود را ایفا کردند. این فرضیه جالب توجه به نظر می آید اما درستی آن هنوز تأیید نشده است. برخی نویسندگان عرب، درباره شاخه بلا فصل اعقاب محمد نفس زکیه و حتی خاستگاه شرفای اولیه سعدیان تردید کرده اند، اما امروزه، تبارشناسی همه حسینیون، هر چند که هیچ وقت قطعی نبوده است، مورد بحث نیست.

منابع: [ابن قاضی، جدوة الانساب فی ذکر من خل من الاعلام مدینه فاس، رباط ۱۹۷۳-۱۹۷۲؛ ادربی بن احمد علوی، الدرر البهیة و الجواهر النبویة فی الفروع الحسنیة والحسینیة، فاس ۱۳۱۶/۱۸۹۶]؛ عبدالسلام بن طیب قادری، الدر السنی فی بعض من یفاس من النسب الحسنی، فاس ۱۳۰۸/۱۸۹۱ [محمد بن جعفر کتانی، سلوة الانساب و محادثة الاکیاس بمن اقر من العلماء والصلحاء بفاس، چاپ عبدالله کامل کتانی، حمز بن محمد طیب کتانی، و محمد حمز بن علی کتانی، دارالبیضاء

در ۳۲۲ برای دیدار وی و نیز سماع حدیث از عبدالرحمان بن ابی حاتم رازی، بهری سفر کرد (برای نمونه به ناطق بالحق، ۱۴۱۷، ص ۱۳۲؛ محلی، ج ۲، ص ۱۵؛ نیز به ناطق بالحق، ۱۳۹۵، ص ۴۱، ۱۱۵، ۱۱۹). حسنی احتمالاً در بغداد از عالم زیدی عبدالعزیز بن اسحاق مشهور به ابن یقال و ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی نیز سماع حدیث کرده است. در مکه نیز از ابومحمد عبدالله بن محمد بن اسحاق بن العباس فاکهی، مؤلف کتاب اخبار مکه، اخذ حدیث کرد. وی در دانش کلام نیز تبحر داشت و کلام معتزلی را به روش معتزله بغداد تدریس می کرد (به محلی، ج ۲، ص ۴۵). مادلونگ (به د. ایرانیکا، همانجا) احتمال داده است که حسنی کلام معتزلی را از ابوبکر محمد بن ابراهیم مغانمی، از شاگردان ابوالقاسم بلخی / کعبی *، فرا گرفته باشد (نیز به ناطق بالحق، ۱۴۱۷، ص ۱۱۵). از مهم ترین شاگردان حسنی، دو برادر به نامهای ابوطالب یحیی بن حسین هارونی (ناطق بالحق) و ابوالحسین احمد بن حسین هارونی (به هارونی*)، ابوعبدالله محمد بن حسن داعی (چشمی، ص ۳۷۵) و ابوالحسن (ابوالحسن) زید بن اسماعیل بن محمد حسنی (به منتجب الدین رازی، ص ۲۸، ۸۲) بودند. حسنی در فقه زیدی از آرای الهادی الهی الحق، که پیروان وی در سنت زیدیه به هادویه شهرت دارند، پیروی می کرد.

تاریخ وفات حسنی در بیشتر منابع ۳۵۳ ذکر شده است (به حسنی مؤیدی، ص ۱۹۰؛ وجیه، ص ۷۸؛ قس ایمن فؤاد سید، ص ۸۴)، ولی باتوجه به روایت حسنی (ص ۵۵۸) از علی بن حسین بن شقیر کوفی در ۳۵۶، به نظر نمی رسد که این تاریخ درست باشد. مادلونگ (به د. ایرانیکا، همانجا) نیز، به فرض صحت تولد ابوطالب هارونی در ۳۴۰ و قبول اینکه وی نزد حسنی شاگردی کرده، تاریخ ۳۵۳ را درست ندانسته است. قبر حسنی ظاهراً تا قرن هفتم یا بیشتر، در آمل موجود بوده است (به «در مشیخه زیدی»، ص ۱۸۵). یحیی بن حسین (متوفی ۱۱۰۰) از احتمال دفن حسنی در جرجان سخن گفته (به وجیه، همانجا)، که نادرست است. ابن اسفندیار (ج ۱، ص ۱۰۵) از وجود مدفن شخصی به نام السید شمس آل رسول در محله عوامه کوی که احتمالاً تصحیف حازمه کوی باشد، سخن گفته است. اکنون در شهر آمل، مکانی به همان نام گنبد شمس آل رسول وجود دارد که به دلایلی از جمله شهرت حسنی به شمس آل رسول، می تواند مدفن ابوالعباس حسنی باشد (به ستوده، ج ۴، بخش ۱، ص ۵۱-۴۸). آثار حسنی عبارتند از: ۱) شرح الأحکام فی الحلال و الحرام (چشمی، ص ۳۷۶؛ حسنی مؤیدی، همانجا)، در شرح الأحکام الهادی الهی الحق در فقه هادویه، در شش جلد که تا قرن یازدهم در یمن موجود بوده است (د. ایرانیکا، همانجا؛ نیز به وجیه، همانجا)؛ ۲) شرح المنتخب (چشمی؛ حسنی مؤیدی،

همانجا؛ وجیه، ص ۷۹)، در شرح کتاب المنتخب الهادی الهی الحق؛ ۳) النصوص (چشمی؛ حسنی مؤیدی، همانجا؛ وجیه، ص ۷۸) که در منابع فقهی زیدیه از آن یاد شده است (د. ایرانیکا، همانجا)؛ ۴) شرح النصوص، که شرحی است بر کتاب پیشین؛ ۵) مسائل الخلاف، در بیان اختلاف فقهی الهادی الهی الحق و قاسم بن ابراهیم رسی با ابوحنیفه و شافعی؛ ۶) الرد علی الناحل للخلاف بین الهادی و الناصر للحق علیهما السلام (همانجا)، که احتمالاً در این کتاب از عدم اختلاف فقهی حسن أطروش* با الهادی الهی الحق سخن گفته است؛ ۷) کتاب ما تقرّد به القاسم و الهادی صلوات الله علیهما دون القریقین من مسائل الحلال و الحرام و غیرهما من الاحکام، که یک نسخه خطی از آن باقی است و احتمالاً همان کتاب مسائل الخلاف یا الرد علی الناحل است (به وجیه، ص ۷۹). ۸) المصابیح من أخبار المصطفی و المرتضی و الأئمة من ولیدهما الطاهرین (ایمن فؤاد سید، همانجا)، در شرح احوال پیامبر اکرم و امامان و قیام کنندگان زیدی.

کتاب المصابیح از آثار مهم در سنت تاریخ نگاری زیدیه است. حسنی در این کتاب، درباره سیره پیامبر و خلفای نخستین گزارش مفصلی آورده است. وی پاره ای از مطالب را از طریق روایت از مشایخ خود یا کسانی که از آنها اجازه نقل داشته آورده و پاره ای دیگر را بدون سند از قول ابن اسحاق (متوفی ۱۵۱)، ابن حبیب، واقدی و نصرین مزاحم میثقی نقل کرده است (حسنی، مقدمه حوثی، ص ۶۹). وی در این کتاب از ۵۸ شخصیت مطلب نقل کرده که حوثی اسامی آنها را استخراج و فهرست نموده است (به همان مقدمه، ص ۷۰-۷۲). از مصادر حسنی در این بخش، کتاب سیره ابن اسحاق به روایتهای مختلف آن است. با مرگ حسنی، شاگرد وی، علی بن بلال آملی، با بهره گیری از روایات حسنی و آثار دیگر، این کتاب را تکمیل کرد و آن را تا شرح حال حسن أطروش ادامه داد (روزی، مقدمه ماهر جزائر، ص ۱۱۲). از جمله منابع آملی در تکمیل المصابیح، این کتابها بوده است: أخبار محمد بن ابراهیم و ابی الرایا (نجاشی، ص ۴۲۸)، تألیف عالم امامی نصرین مزاحم میثقی (به حسنی، تسمیم آملی، ص ۵۱۴-۵۲۹)، سیره الهادی الهی الحق یحیی بن حسین رسی، تألیف علی بن محمد بن عبیدالله عباسی (به همان تسمیم، ص ۵۷۶-۵۸۹، ۵۹۰-۵۹۷) و احتمالاً سیره حسن اطروش (به همان، ص ۶۰۵).

کتاب المصابیح و تمته آن مورد توجه عالمان زیدی بوده است. ناطق بالحق، علاوه بر نقل روایات فراوانی از ابوالعباس حسنی در امالی خود (تسمیم المطالب؛ برای نمونه به ص ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۲۹)، در کتاب الانادة فی تاریخ ائمة الزیدیه (برای نمونه به ص ۳۹)، مطالبی را از کتاب المصابیح (ص ۳۲۸) نقل کرده است. حعیلین احمد مجتبی

بود، اما به عبدالحی شيرت يافت (ندوى، ۱۳۹۰، ص ۵۰). نسب
وى به امام حسن مجتبى عليه السلام مى‌رسد، بدین سبب او را
حسنى خوانده‌اند. نياکان او در حمله مغول، از بغداد به
هندوستان مهاجرت کردند و در مانکپور ساکن شدند (حسنى
لکهنوى، ۱۳۴۳، ص ۵۲۴؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱، مقدمه عبدالحی
حسنى، ص ۱۳۹۰، ص ۲۱-۲۵). پدرش، حکيم سيد
فخرالدین (۱۲۵۶-۱۳۲۶)، متخلص به خیالى و فخر، ادیب و
شاعر و مورخ و به عربى و فارسى مسلط بود و آنارى به فارسى
داشت، از جمله مهر جهانتاب (تاریخ و تذکره عمومى)،
سيرت السادات درباره انساب و احوال سادات (حسنى لکهنوى،
۱۳۴۳، ص ۵۲۴-۵۳۷؛ ندوى، ۱۳۹۰، ص ۴۴-۴۲).

حسنى در رمضان ۱۲۸۶ در زاویه شاه علم‌الله، از توابع شهر
راى بریل، به دنیا آمد. او علوم عقلی و نقلی را از علمای
مشهورى چون محمدحسین الله‌آبادى، اشرفعلی تهانوى^۵،
محمد نعیم فرنکى محل، عبدالحق بهوپالى، سيداحمد دهلوى،
محمدعرب و حسین اتصارى‌یمانى، و طب را نزد حکيم عبدالحی
و حکيم عبدالعزيز فراگرفت (حسنى لکهنوى، ۱۳۸۲، ج ۱، همان
مقدمه، ص ۱۳۹۰، ص ۷۰-۸۳). سپس به اطراف
دهلى سفر کرد و در مجالس سيد نذیر حسین دهلوى، رشید
احمد گنگوہى و احمد حسن امروہوى شرکت کرد و از آنان
اجازة روایت حدیث گرفت (حسنى لکهنوى، ۱۳۸۲، همانجا).
هم‌زمان با تحصیل، به تصوف نیز گرایید و در ۱۳۰۶ از حاجى
امدادالله مهاجر مکى، اجازة گرفتن «بیعت عثمانى» را (که نشانه
سرپرده‌گى مریدان به عثمان هارونى، شیخ معین‌الدین چشى
بود) در سلسله‌هاى چشتیه صابریه و نقشبندیہ احمدیه دریافت
کرد. آنگاه با فضل رحمان گنج مرادآبادى، از مشایخ نقشبندیہ،
بیعت کرد و پس از درگذشت او به سيد ضیاءالنبی، خلیفه او،
دست ارادت داد (همانجا؛ ندوى، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۰۸).

عبدالحی طیب حافظى بود و از همین راه اسرار معاش
مى‌کرد. او سی سال معاون مدیر و مدیر دارالعلوم ندوۃ‌العلماء^۶
در لکهنو بود (ندوى، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴-۲۱۶، ۲۲۳).

حسنى در ۱۳۴۱ در لکهنو درگذشت و در زادگاه خود به
خاک سپرده شد (حسنى لکهنوى، ۱۳۸۲، ج ۱، همان مقدمه،
ص ۱۳۹۰، ص ۲۲۴). از جمله فرزندان او، عبدالحی
حسنى و ابوالحسن علی ندوى معروف به علی میان بودند
(معارف، ج ۸۷، ش ۵، مه ۱۹۶۱، ص ۳۲۲-۳۲۴؛ نیز به
ندوى، ۱۳۹۰، ص ۳۴۶ به بعد).

عبدالحی به سه زبان تسلط داشت و در شعر «على» و
«آزاد» تخلص مى‌کرد (ندوى، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳-۲۶۷). وی

(متوفى ۶۵۲) در الحقائق الوردية (ج ۱، ص ۳۷، ۳۹) از کتاب
المصابيح سود برده و عالم امامى، رضى‌الدین ابن طاووس
(متوفى ۶۶۴؛ ج ۳، ص ۸۷، ۸۹)، نیز مطالبى از کتاب المصابيح
مقل کرده است (نیز به کولبرگ^۱، ص ۲۵۷). بخشى از این کتاب
را مادلونگ در ضمن کتاب اخبار ائمة الزيدية فى طبرستان و
ديلمان و جيلان (بيروت ۱۹۸۷، ص ۷۵-۵۵) به چاپ رسانده
است. ماهر جواد نیز بخشى از ثمة المصابيح را به ضمیمه کتاب
اخبار فُخ تالیف احمدبن سهل رازى (بيروت ۱۹۹۵، ص ۲۷۹-
۳۲۸) منتشر کرده است. متن کامل المصابيح و ثمة آن به
کوشش عبدالله حوثى (صنعا ۱۴۲۳) منتشر شده است.

منابع: ابن‌اسفنديار، تاريخ طبرستان، چاپ عباس اقبال آشتيانى، تهران
[۱۳۲۰ ش]؛ ابن‌طاووس، اقبال الاعمال، چاپ جواد قيرمى اصلهائى،
قم ۱۳۱۴-۱۳۱۶؛ لين فزاد سيد، مصادر تاريخ اليمن فى العصر
الاسلامى، قاهره ۱۹۷۴؛ محسن محمد چئسى، «الطبقان الحادية
عشرة و الثانية عشرة من كتاب شرح المعين»، در قاضى عبدالجباربن
احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، چاپ فزاد سيد، تونس
[بی‌تا]؛ احمدبن ابراهيم حسنى، المصابيح، چاپ عبدالله حوثى، صنعا
۱۴۲۳/۱۴۰۲؛ مجدالدین حسنى مؤيدى، التَّحَفُفُ شرح الزَّكَاةِ، صنعا
۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ «در مشيخة زيدى»، چاپ محمدملقى دانش‌پژوه، دو نامه
مينوى، زیرنظر حبیبى یممانى و ابرج افشار، تهران: جاويدان، ۱۳۵۰ ش؛
احمدبن سهل رازى، اخبار فُخ و خبر يحيى بن عبدالله و اخيه
ادريس بن عبدالله: انتشار الحركة الزيدية فى اليمن و المغرب و
الديلم، چاپ ماهر جزايرى، بيروت ۱۹۹۵؛ متوجه سوده، از آستارا تا
إستارباد، تهران ۱۳۲۹ ش.؛ حميدبن مَحَلّى، كتاب الحقائق
الوردية فى مناقب ائمة الزيدية، چاپ سگى [بی‌جا] ۱۳۵۶-۱۳۵۷،
چاپ است دمشق ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ علی‌بن عبدالله متجيب‌الدین رازى،
الأربعون حديثاً عن أربعين شيخاً من أربعين صحابياً فى فضائل
الامام اميرالمؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، قم ۱۴۰۸؛
يحيى بن حسين ناطق بالحق، الافادة فى تاريخ ائمة الزيدية، چاپ
محمد يحيى سالم هزان، صنعا ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ همو، تيسير المطالب فى
امالى الامام ابى طالب، چاپ يحيى عبدالكريم فضيل، بيروت
۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ احمدبن على نجاشى، فهرست اسماء مصنفى الشيعة
المشتهر برجال النجاشى، چاپ موسى شيرى زنجانى، قم ۱۴۰۷؛
عبدالسلام رجب، اعلام المؤلفين الزيدية، عمان ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛

E. Ir. s.v. "Hasani, Abu'l-Abbās Ahmad b. Ebrāhīm" (by
Wilferd Madelung); Eian Kohlberg, *A medieval Muslim
scholar at work: Ibn Tāwūs and his library*, Leiden 1992.

/محمدکاظم رحمتى /

حسنى لکهنوى، عبدالحی، عالم، شاعر، صوفى،
تذکره‌نویس و طیب هندى در قرن چهاردهم. نام او سيداحمد

مهم‌ترین آثار خود را به زبان عربی نوشت، برخی از آثار عربی او عبارت‌اند از: *نزهة الخواطر و بهجة المسامح و النواظر* (حیدرآباد، دکن ۱۳۶۶-۱۳۸۸؛ برای ترجمه اردوی آن به ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰-۲۹۸)، در هشت جلد، درباره احوال و آثار پیش از ۴۵۰۰ تن از علما و مشایخ و اعیان شبه‌قاره هند، به ترتیب تاریخی - الفبایی، که جلد هشتم آن ناقص ماند و پس از درگذشت حسنی، فرزندش، ندوی، آن را تکمیل کرد؛ *معارف العوارف فی انواع العلوم و المعارف یا الثقافة الاسلامیة فی الهند* (دمشق، ۱۳۲۷ ش / ۱۹۵۸، برای ترجمه اردوی آن به ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸-۳۰۲)، درباره تاریخچه علوم و فنون رایج در شبه‌قاره هند، که همچنین در تحقیق و تنقیح نامهای گردآورندگان فتاوی عالمگیری - که ماخذ مهم احکام فقه حنفی در شبه قاره به شمار می‌رود - و نیز در تاریخ ورود و ترویج علم حدیث در شبه‌قاره حائز اهمیت است؛ *جنة المشرق و مطلع النور المشرق یا الهند فی العهد الاسلامی* (حیدرآباد، دکن ۱۳۹۲؛ برای ترجمه آن به اردو به ندوی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۰)، درباره جغرافیا و تاریخ و فرهنگ مسلمانان هند. از دیگر آثار اوست: *ارمغان احباب یا دهلی اور اس کی اطراف* (دهلی و اطراف آن)، به اردو (اعظم گره ۱۳۶۶، ۱۳۷۸)، شامل یادداشت‌های سفر عبدالحی به اطراف دهلی، که در تألیف جلد هشتم *نزهة الخواطر* نیز از آنها استفاده بسیاری کرده است؛ *یادایم*، به اردو (علیگره ۱۳۳۷/۱۹۱۹)، درباره تاریخ سیاسی و علمی گجرات؛ *گل رعنا*، به اردو (اعظم گره ۱۳۴۳)، درباره احوال و آثار شعرا و اردو زبان؛ و *تذکرة الابرار*، به فارسی، در شرح حال خانواده قطبیه حسنی. از رسائل کوتاه دینی او به عربی، تلخیص الاخبار و شرح آن با عنوان *منتهی الافکار* است، شامل احادیث اخلاقی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم؛ و به اردو، *تعلیم الاسلام و نور الایمان*، که باقی‌مانده است (حسنی لکهنوی، ۱۳۸۲، ج ۱، همان مقدمه، ص کیج - کز؛ ندوی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۱-۳۴۳).

منابع: عبدالحی حسنی لکهنوی، *گل رعنا*، [اعظم گره ۱۳۴۳]؛ همو، *نزهة الخواطر و بهجة المسامح و النواظر*، ج ۱، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۲/۱۹۶۲؛ ابوالحسن علی ندوی، *حیات عبدالحی*، کراچی [۱۳۹۰/۱۹۷۰]؛ همو، *کاروان زندگی*، کراچی ۱۴۰۵.

/ عارف نوشاهی /

حسنی واعظ، ابوالکرام محمود بن محمد قوام‌الدین، مفسر و متکلم شیعی در نیمه دوم قرن هفتم. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما به مناسبت معرفی نسخه‌های خطی آثارش، درباره او مطالبی نوشته شده است (به مجلسی، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳،

ص ۱۴۰؛ دانش‌پژوه، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ حسینی، ج ۲، ص ۸۱۱). وی اهل بیهقی و ساکن فارس بوده است (به حسنی واعظ، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، مقدمه صفحخواه، ص ۸، ج ۳، ص ۳۹۳ و پانویس ۲). در *تفسیر البابل و القلاقل* (ج ۱، همان مقدمه، ص ۲۱؛ درباره نام کتاب به ادامه مقاله) از ابوالکرام با عناوین «سید» و «ملک‌المفسرین» یاد شده است. از تاریخ وفات وی اطلاعی در دست نیست، فقط می‌دانیم که تا ۶۵۹، ۶۶۰ که مجموعه‌ای از رسائل کلامی را استنسخ کرده، زنده بوده است (به همو، ۱۳۸۱ ش، پیشگفتار جهانبخش، ص سی و یک؛ دانش‌پژوه، ص ۱۰۷).

از ابوالکرام دو کتاب تفسیر به زبان فارسی باقی مانده است: *البابل و القلاقل*، و *دقائق التاریخ و حقائق التنزیل*. وی *البابل و القلاقل* را به خواهرش دوستی آغاز کرده است و در آن فقط به تفسیر آیاتی که با «قُل» آغاز می‌شوند یا لفظ «قُل» در آنها به کار رفته، به ترتیب از ابتدا تا انتهای قرآن، پرداخته است. در موردی نیز به تفسیر آیه‌ای دیگر پرداخته (به حسنی واعظ، ۱۳۷۶ ش، ج ۳، ص ۶۶) یا براساس قرائتی، کلماتی را قل خوانده و تفسیر کرده است (به ج ۲، ص ۳۸۹). ابوالکرام در تفسیر آیات به اقوال صحابه و تابعین نیز توجه داشته (برای نمونه به ج ۳، ص ۷۳، ۲۰۱) و گاه از مصادر خود نیز یاد کرده است که عبارت‌اند از: *حلیة الاولیاء* ابونعمین اصفهانی (متوفی ۴۳۰؛ به ج ۱، ص ۲۹۱-۳۰۴، ج ۲، ص ۸۱، ۱۹۶، ۲۸۸)، *مصابیح السنة بخوی* (ج ۱، ص ۳۰۹، ج ۲، ص ۱۰۵، ۴۷۸)، *الانوار فی اسرار الائمة الاطهار* (ج ۳، ص ۱۰۸)، و *الاربعین خوارزمی* (ج ۲، ص ۳۳۱). وی از آثار دیگری نیز بهره برده، اما فقط به نام مؤلفان اشاره کرده، از آن جمله نقل عبارت‌هایی از احمد بن ابراهیم ثعلبی (متوفی ۴۲۷؛ به ج ۲، ص ۱۹۴) و محمد بن هیصم (واعظ مشهور کزازی، متوفی بعد از ۴۰۹؛ ج ۲، ص ۳۱۹). با اینکه این تفسیر روایی است، بحث‌های کلامی نیز در آن دیده می‌شود (برای نمونه به ج ۲، ص ۱۲۸، ۲۹۰-۲۹۱، ۳۷۵) و به شأن نزول آیات (برای نمونه به ج ۱، ص ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۷۳)، نکات نحوی و صرفی (برای نمونه به ج ۱، ص ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۳۳) و فتواها و احکام فقهی اهل سنت (به ج ۱، ص ۲۷۶) نیز پرداخته شده است. از این تفسیر فقط یک نسخه خطی موجود است که آن را فرزند مؤلف، ابوالمفاخر قوام‌الدین، در ۹ شوال ۷۲۰ در فاروق اصطخر کتابت کرده است (به دانش‌پژوه، همانجا). ابوالکرام از قریحه شاعری نیز بهره داشته و در *تفسیر البابل و القلاقل* (ج ۱، ص ۲۴۵، ج ۲، ص ۲۲-۲۳) برخی اشعار خود را نقل کرده است. *البابل و القلاقل* به ابوالکرام ابن‌زهره حلی (متوفی ۵۸۵) نیز نسبت داده شده (نسفی، ج ۲۹، ص ۱۰۵؛ آقابزرگ طهرانی،

مصنفات شیعه: ترجمه و تلخیص القریعة الى تصانیف الشيعة، ج ۱، به اهتمام محمد آصف ذکرت، مشهد ۱۳۷۳ ش؛ ایرج افشار و محمدتقی دانش پروزه، فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ملک، ج ۷، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمود بن محمد حسنی واعظ، تفسیر شریف البابل و القلاقل، چاپ محمدحسین صفارخواه، تهران ۱۳۷۶ ش؛ همو، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، چاپ جویا جهانبخش، تهران ۱۳۸۱ ش؛ احمد حسینی اشکوری، تراجم الرجال، قم ۱۴۱۴؛ محمدتقی دانش پروزه، فهرستواره فقه هزار و چهارصد ساله اسلامی در زبان فارسی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ مجلسی؛ محمدحسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۹، چاپ محمود قوچانی، بیروت ۱۹۸۱.

/ محسن قاسمپور /

حسینی، کتابخانه - خزانه الحسینی

الحسب، از نامهای نیکوی خدا، حسیب از حَسَب گرفته شده که به معنای شرف، کرم و چیزی است که مایه فخر و مباحات انسان است. در این صورت، حسیب در وصف انسان، به معنای فرد بسیار بخشنده، شریف و کریم، دارای اهل و فرزندان فراوان یا دارنده فضائل اخلاقی بسیار است (خلیل بن احمد، ذیل «حسب»؛ زجاجی، ص ۱۲۹؛ اژه‌ری؛ ابن منظور، ذیل «حسب»؛ نیز - حسب و نسب*، همچنین لغویان حسیب را برگرفته از أَحَسَب (کافی بودن) یا حَسَب (شمردن) دانسته‌اند که در معنای اول، فَعِل در معنای مُقْبِل به معنای کافی و در معنای دوم، فَعِل در معنای مُفَاعِل یعنی مُحَاسِب است (- همانجاها؛ نیز - زجاج، ص ۴۹؛ قشیری، ۱۹۶۸، ص ۶۱). واژه حسیب چهار بار در قرآن به کار رفته است: سه بار به عنوان نام خدا (- نساء: ۶، ۸۶؛ احزاب: ۳۹) و یکبار درباره انسان در روز قیامت (اسراء: ۱۴). در احادیث نیز الحسب در شمار ۹۹ نام نیکوی خدا (أسماء الحسنی*) آمده است (- ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابن بابویه، ص ۱۹۴؛ ابونعیم اصفهانی، ص ۱۰۱).

درباره معنای حسیب، به عنوان نام یا صفت خدا، چند قول هست. یکی از رایج‌ترین معانی آن در میان مفسران و مؤلفان کتابهای شرح اسماء الله، کافی و بسنده بودن است (برای نمونه - زجاج؛ قشیری، ۱۹۶۸، همانجاها؛ جوینی، ص ۱۴۳؛ زیماره^۱، ص ۲۶۱-۲۶۲)؛ به این معنا که خداوند برای مشاهده اعمال بندگان و حسابرسی و جزادهمی به آنها کافی است (زمخشری، ذیل نساء: ۶). مؤید این معنا، کاربرد قرآنی این واژه همراه با فعل «كَفَى» (- نساء: ۶؛ احزاب: ۳۹؛ اسراء: ۱۴) و نیز

۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۲۵۱)، که نادرست است. اگر چه این تفسیر با عنوان **البابل و القلاقل** به چاپ رسیده، اما مؤلف همه جا با نام **بابل و القلاقل** از آن یاد کرده است (از جمله - حسنی واعظ، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۸۷؛ همو، ۱۳۸۱ ش، ص ۱).

دیگر تفسیر فارسی ابوالمکارم، **دقائق التأویل و حقائق التنزیل** است که بعد از **البابل و القلاقل** نگاشته شده است. وی در مقدمه کوتاه خود بر این تفسیر، نوشته که کتاب را به خواهش علی بن ابی طالب [این] صادق تألیف کرده و همو از ابوالمکارم حسنی خواسته است که تفسیر **البابل و القلاقل** را نیز بنویسد. وی از حسنی خواسته بود در تفسیری به بیان معانی آیاتی بپردازد که با عباراتی نظیر «یا ایها الذین آمنوا و «الذین آمنوا» آغاز شده‌اند و نیز آیاتی که خطاب به پیامبر اکرم (ص) (حسنی واعظ، ۱۳۸۱ ش، ص ۱)، حسنی همچنین **سورة یوسف** را به طور کامل تفسیر کرده است. نسخه ناقصی از تفسیر **دقائق التأویل و حقائق التنزیل**، تا پایان آیه ۶۰ **سورة بنی اسرائیل**، باقی مانده که مؤلف در آخر آن (ص ۳۷۹-۳۹۱)، روایت معراج پیامبر را آورده است. حسنی در این تفسیر نیز به شأن نزول آیات توجه فراوانی کرده (برای نمونه - ص ۱۶۲، ۲۱۴-۲۱۵) و از بحثهای کلامی هم غافل نبوده است (برای نمونه - ص ۷۶، ۸۱-۷۱، ۹۷-۹۸).

وی در **دقائق التأویل** از آثاری چون **الحمیة فی التفرات** ابوالعلی حسن بن علی فارسی (متوفی ۳۷۷؛ ص ۷۷، ۲۳۷)، **حلیة الاولیاء** ابونعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰؛ ص ۱۲۲-۱۲۴، ۲۰۱)، و **الکشاف زمخشری** (متوفی ۵۳۸؛ ص ۶۳) بهره برده و از مفسران نامداری چون ابومسلم محمد بن یحیی اصفهانی (متوفی ۳۲۴؛ ص ۱۴۹)، واحدی (متوفی ۴۶۸؛ ص ۵۵)، طبری (متوفی ۳۱۰؛ ص ۱۱۵) و ثعلبی (ص ۲۳۱) نیز اقتوالی نقل کرده است. مصحح کتاب در مقدمه خود (ص چهل و دو - پنجاه و هفت) به تفصیل، ویژگیهای زبانی و ادبی این تفسیر را بررسی کرده است.

ابوالمکارم رساله‌ای کلامی با عنوان **هدایة المرام** در مباحث اعتقادی نیز داشته که موجود نیست، فقط می‌دانیم که آن را قبل از **دقائق التأویل** نوشته بوده است (حسنی واعظ، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، همان مقدمه، ص ۸). مجموعه‌ای از رسائل کلامی، که برخی از آنها را در سالهای ۶۵۹-۶۶۵ کتابت کرده و در کتابخانه ملک موجود است (- افشار و دانش پروزه، ج ۷، ص ۱۲۱-۱۲۲).

منابع: محمدحسن آقابزرگ طهرانی، **الدریعة الی تصانیف الشيعة**، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۲؛ همو،

نمابیری چون حَسْبُنَا اللَّهُ (سجده آل عمران: ۱۷۳)، فَإِنْ حَسْبُكَ اللَّهُ (انفال: ۶۲) و فَهُوَ حَسْبُهُ (طلاق: ۳) است (برای بحث مبسوط درباره این معنای حسیب و شواهد لغوی، شعری و قرآنی آن سه زجاجی، ص ۱۲۹-۱۳۱). به گفته قشیری (همانجا؛ نیز سه غزالی، ص ۱۲۳) خدا در همه احوال و امور، پندگانش را کفایت می‌کند. از نظر غزالی (همانجا) کفایت واقعی برای هر شیء، کفایت در وجود بخشی و دوام وجود و کمال وجود شیء است و از این رو تنها خدا می‌تواند کافی و حسیب نامیده شود (نیز سه سبزواری، ص ۵۲۹-۵۳۰؛ برای بحث مبسوط در این باره سه غزالی، ص ۱۲۴-۱۲۵). نتیجه توجه بنده به این معنا، رضایت به خواست الهی و توکل بر او و نهراسیدن از اعراض مردم و دل‌نپستن به قبول آنان است (قشیری، همانجا؛ غزالی، ص ۱۲۵).

برخی مفسران حسیب را، با توجه به معنای شمردن، دال بر حسابگری کامل و مطلق خدا در تشریع احکام (سه سیدقطب؛ طباطبائی، ذیل نساء: ۶) یا در جزا دادن کامل و تام به اعمال بندگان و داوری میان آنها دانسته‌اند (زمخشری؛ طبرسی؛ فخررازی، ذیل نساء: ۶) و برخی، در توسعی معنایی و احتمالاً براساس برخی احادیث تفسیری درباره معنای حسیب (سه طبری؛ سیوطی، ذیل نساء: ۶، ۸۶)، آن را مرتبط با علم مطلق خدا و مترادف با هم‌خانواده معنایی با صفات حفیظ، شهید، شاهد و رقیب دانسته‌اند (سه طبری؛ طبرسی؛ سیدقطب، ذیل نساء: ۶، ۸۶). در این صورت، نام حسیب با اشتقاقهای قرآنی دیگر از همین ماده - نظیر حساب (سه بقره: ۲۰۲؛ رعد: ۴۰ و جاهای دیگر)، حاسبین (انعام: ۶۲؛ انبیاء: ۴۷) و حاسبینا (طلاق: ۸) - که بر حسابرسی خدا نسبت به اعمال انسان دلالت دارند، پیوند می‌خورد. به نوشته قشیری (همانجا)، نتیجه توجه بنده به این نام خدا، مراقبت از اعمال خود و حسابرسی از آنها پیش از فرا رسیدن روز حساب است، چنان که در برخی احادیث بر این معنا تأکید شده است (سه حرعاملی، ج ۱۶، ص ۹۵-۱۰۰).

همچنین حسیب را به معنای مُحْصی دانسته‌اند، هر چند درباره مفهوم آن اختلاف هست. برخی آن را به معنای عالم مطلق می‌دانند که هیچ چیز از او پنهان نیست (سه ابن بابویه، ص ۲۰۲؛ قشیری، ۱۹۶۸، همانجا؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۱۶۸؛ زیماره، همانجا). برخی عرفا حسیب را، همراه با شهید و رقیب، از لوازم اسم علم خدا می‌دانند (سه ابن عربی، ج ۱، ص ۱۷۴؛ صدرالدین قونوی، ص ۲۴۲؛ فناری، ص ۲۸۵). برخی نیز مُحْصی را عالم به اجزا و مقادیر اشیا تعبیر کرده‌اند (سه حلیمی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ابن فورک، ص ۵۰؛ زیماره، همانجا). اما به نظر حلیمی (همانجا؛ نیز سه بیهقی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۹۱)، نام حسیب

به نحو متناقض‌نمایی حاکی از آن است که علم خدا به اشیا، برخلاف علم انسانها، مستلزم شمارش اشیا و اجزای آنها نیست. قرطبی (ص ۵۰۳)، با توجه به اشتقاق حسیب از حَسَب، آن را تجلی مجد و شرف ذاتی خداوند دانسته است (نیز سه جبلی، ص ۱۳۳)، چنان که نام حسیب، حاکی از فخر و شرف بندگان در عبادت و طاعت خدا نیز هست (سلیمان سامی محمود، ص ۲۵۶). ابن عربی (ج ۴، ص ۲۲۹-۲۵۰) نام حسیب را از یک سو منشأ کثرت اسماء الهی و از سوی دیگر موجه شرافت و حسن تمامی اسامی نیکوی خداوند می‌شمارد.

مفسران در تفسیر آیه ۱۴ سوره اسراء نیز سه در آن واژه حسیب در وصف انسان در روز قیامت به هنگام خواندن کتاب اعمالش به کار رفته است - حسیب را به معنای داور (سه طوسی، ذیل آیه)، محاسبه‌گر (طبری؛ طبرسی؛ فخررازی، ذیل آیه) و کافی برای شهادت دادن بر اعمال خود (طبری؛ زمخشری، ذیل آیه) دانسته‌اند.

حسیب را در شمار نامهای نافی تشبیه خدا آورده‌اند (سه حلیمی؛ بیهقی، همانجاها). با توجه به معانی پیش گفته، حسیب را از یک سو اسم ذات خدا و از سوی دیگر، اسم فعل او دانسته‌اند. به عقیده جوینی (ص ۱۴۳؛ نیز سه ابن میمون، ص ۳۲۸)، اگر حسیب به معنای کافی باشد، اسم فعل خداست و اگر به معنای مُحْصی باشد، اسم ذات اوست. اما قرطبی (ص ۵۰۳-۵۰۴) حسیب به معنای مُحْصی را، که ناظر به علم خداست، اسم ذات و به معنای مُحْصی را، که ناظر به پاداش و عقاب اخروی انسانهاست، اسم فعل او دانسته است (قس بیهقی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۳، که حسیب را فقط در زمره صفات فعل خدا آورده است).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن بابویه، الترحیم، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [۱۳۵۷ ش]؛ ابن عربی، التفرحات المکیة، بیروت؛ دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن فورک، مجرد مقالات للشیخ ابی الحسن الاسعری، چاپ دانیل زیماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن منظور؛ ابن میمون، شرح الارشاد، چاپ احمد حجازی احمد سقا، قاهره ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابونعیم اصفهانی، جزء فی طرق حدیث «ان الله سمع و تعین اسماء»، چاپ مشهورین حسن بن سلمان، سلطیه ۱۴۱۳؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج ۲، چاپ عبدالکریم عزیزی، قاهره [بی‌تا]؛ احمد بن حسین بیهقی، شعب الایمان، چاپ محمد سعید بسینی زغلزل، بیروت ۱۴۲۱/۱۲۰۰، همو، کتاب الاسماء و الصفات، چاپ عبداللین احمد حیدر، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۵، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالملک بن عبدالله جوینی، کتاب الارشاد الی قراطع الادلة فی اصول الاعتقاد، چاپ اسعد نسیم، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ عبدالکبیر بن ابراهیم جبلی، الکملات الانبیاء فی الصفات المحمدیة، چاپ سمیع عبدالفتاح، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ حرعاملی، حسین بن حسن حلیمی، کتاب المنهاج فی شعب الایمان، چاپ حلمی

«الریف المغربی»؛ <اطلس جهان تایمز>^۱، نقشه ۸۸).

اقلیم حسیمه طبق مصوبه تقسیمات کشوری مراکش در ۱۵ آذر ۱۳۳۸ / ۶ دسامبر ۱۹۵۹، تأسیس گردید که متشکل از دو جماعت شهری و نوزده جماعت روستایی بود. در ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲، جمعیت آن ۳۱۱'۲۹۸ تن بود. بر اثر افزایش جمعیت، در ۱۳۶۶ ش / ۱۹۸۷ اقلیم را تقسیم کردند (معلمة المغرب، همانجا). در سرشماری ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶، جمعیت آن ۳۸۲'۹۷۲ بود (الموسوعة العربية العالمية، ج ۲۳، ص ۵۰۷). طوایفی از قبایل زواغه، مطماطه، صدینه، غساسه، مسطاسه، صنهاجه، تمید، بنی وزنتی و غیره در منطقه‌ای بین شهرهای ملیله و حسیمه ساکن‌اند (حسین مؤنس، ج ۱، جزء ۱، ص ۴۲۶).

با وجود نواحی مرتفع (غیر مفید برای کشاورزی) و کمبود آب و نامنظم بودن بارندگی، کشاورزی فعالیت اقتصادی عمده این اقلیم به شمار می‌رود و طبق آمار ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸، حدود ۱۲۳'۲۰۰ هکتار از زمینهای آن به کشت جو و گندم و ذرت اختصاص داشته است. دامداری نیز در آنجا متداول است. بسیاری از اهالی حسیمه به صنایع دریایی، که رکن اصلی اقتصاد مراکش است، اشتغال دارند (معلمة المغرب، همانجا).

۲) شهر حسیمه. در منابع عربی، از گذشته‌های دور به آن مزقه گفته شد و اسپانیاییها آن را حسیمه و فرانسویها بوزم^۲ نامیده‌اند. این شهر در ساحل دریای مدیترانه و در مغرب خلیج حسیمه، در ناحیه ریف میانی، واقع است (تازی، ج ۹، ص ۶۷، پانویس ۱؛ <اطلس جهان تایمز>، همانجا). حسیمه از مغرب ۲۷۸ کیلومتر با شهر تطوان (تطوانین*) و از مشرق ۱۸۸ کیلومتر با شهر ملیله فاصله دارد (ابن عربی، ص ۱۲۴) و به سبب واقع شدن در ساحل دریای مدیترانه، در تمام ماههای سال آب و هوای تقریباً معتدل مدیترانه‌ای دارد و میزان بارش سالیانه آن سیصد تا چهارصد میلیمتر است (معلمة المغرب، ج ۱۰، ص ۳۴۴۱). جمعیت حسیمه در ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸ بیش از ۶۵'۰۰۰ تن بوده است (همانجا).

پیشینه. در اواخر قرن پنجم میلادی، پس از انحلال دولت بزرگ مغرب، اسپانیاییها به شمال مغرب حمله کردند و چند شهر، از جمله مزقه (حسیمة کنونی)، را گرفتند (زیب، ج ۴، ص ۳۲۵). در دوران فتوحات اسلامی (ج ۱، ص ۱۳۴؛ حسین مؤنس، ج ۱، جزء ۱، ص ۲۱۹)، حکومت ناحیه نکور* که حسیمه جزئی از آن بود - به صالح بن منصور الحمیری رسید. در سال ۹۱، نیز ولید بن عبدالملک همین ناحیه را به او بخشید (ابن خلدون، ج ۶، ص ۲۸۳).

در سال ۳۱۸، حاکم مزقه از خراج دادن به خلیفه فاطمی

محمد موده، [بیروت] ۱۹۷۹/۱۳۹۹، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تحقیق مهدی مخرومی و ابراهیم سامرائی، تصحیح اسعد طیب، قم ۱۳۲۵، ابراهیم بن سری زجاج، تفسیر اسماء الله الحسنى، چاپ احمد پریس دقاق، [قاهره] ۱۹۷۵/۱۳۹۵؛ عبدالرحمان بن اسحاق زجاجی، اشتقاق اسماء الله، چاپ عبدالحمین مبارک، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ زحشری، هادی بن مهدی سبزواری، شرح الاسماء، او، شرح دعاء المجرش الکبیر، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۷۵ ش / سلیمان سامی محمود، النور الاسمی فی شرح اسماء الله الحسنى، قاهره دارالمصنونی، [بی.تا.ا] میدقطب، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ سیوطی، محمد بن اسحاق صدرالدین قونوی، ترجمه و متن کتاب الفکرک، یا، کلید اسرار فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ طباطبائی، طبرسی، جامع ملوس؛ محمد بن محمد غزالی، المقصد الاسمی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، چاپ فضله شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمد بن عمر دحرزازی، التفسیر الکبیر، او، مفتاح الغیب، چاپ عماد زکی یارودی، قاهره ۱۳۰۳؛ محمد بن حمزه فتاری، مصباح الانس، در محمد بن اسحاق صدرالدین قونوی، مفتاح الغیب، چاپ محمد خواجوی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمد بن احمد قرطبی، الاسمی فی شرح اسماء الله الحسنى و صفاته الملی، چاپ شحات احمد طحان، منصوره ۲۰۰۶/۱۳۲۷؛ عبدالکریم بن هوازن قشیری، التحبیر فی التذکر، چاپ ابراهیم بسیرنی، قاهره ۱۹۶۸؛ هنر، الفصول فی الاصول، چاپ ریچارد فرانک، در *AlIDEO*، ش ۱۶ (۱۹۸۳)؛

Daniel Gimurets, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.

/ سیده زهرا میبغ /

حسیمه، اقلیم (از تقسیمات کشور مراکش، تقریباً معادل منطقه) و نیز شهری در کشور مراکش.

۱) اقلیم حسیمه^۱، به وسعت ۳'۵۵۵ کیلومتر مربع، در شمال مراکش، در ایالت ریف* قرار دارد. از شمال به دریای مدیترانه، از مشرق به اقلیم ناضور/ناظور، از جنوب به اقلیمهای تازا و تاوانات و از مغرب به اقلیم شفشاون محدود است (معلمة المغرب، ج ۱۰، ص ۳۴۴۲).

بخشی از سلسله کوههای ریف، در شمال مراکش از جبل طارق در مغرب، تا رود ملویه در مشرق، به شکل قوسی بزرگ به موازات ساحل دریای مدیترانه امتداد دارد؛ بلندترین قله ریف (۲'۴۶۵ متر) نیز در اقلیم حسیمه واقع است (الموسوعة العربية العالمية، ج ۲۳، ص ۵۱۳). رود ملویه، تنها رود این اقلیم، از کوههای اطلس سرچشمه می‌گیرد و با جهت عمومی جنوب به شمال، از میان شهرهای ملیله و ناضور (در مغرب ملیله) می‌گذرد و وارد دریای مدیترانه می‌شود (خوند، ذیل

قیروان خودداری کرد؛ از این رو، به دستور خلیفه، شهر را غارت کردند و به آتش کشیدند و سر حاکم مزمه را بر نیزه به قیروان فرستادند. این شهر پانزده سال دچار رکود اقتصادی شد و حاکم اندلسی قرطبه، با گسیل ناوگانی، آنجا را اشغال و ویران کرد (لثوی آفریقایی^۱، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۲۸). در قرن چهارم، ابن حوقل (ص ۷۸) مزمه را بندر نکور خوانده و در قرن پنجم، بکری (ج ۲، ص ۷۶۳) مزمه را یکی از بندرهای ناحیه نکور و در پنج مایلی (۷ کیلومتری) شهر نکور ذکر کرده است. در ۶۰۱، ناصر از حکام موحدون به سرعت حصار مزمه پرداخت (ابن ابی زرع، ص ۳۹). در قرن هشتم، ابوالقداء (ص ۱۲۵) مزمه را بندری مشهور در ۱۶۰ کیلومتری مشرق بادس* و ۳۲۰ کیلومتری سبته* (سنوتا) معرفی کرده است. لثوی آفریقایی (ج ۱، ص ۳۲۹) آخرین ویرانی شهر را در ۸۷۲ ذکر کرده و گفته است شهر در ۹۲۰ ویران، ولی حصار آن سالم بود.

در اواسط قرن یازدهم، اعراس، شیخ مزمه، بر شمال مغرب تسلط داشت و به امور بازرگانی اهتمام می‌ورزید، اما انگلیسیها و فرانسویان پیوسته بر سر مزمه رقابت داشتند. اعراس در همین زمان، به چند بازرگان انگلیسی اجازه ایجاد پایگاه تجاری در مزمه داد. در ۱۰۷۲، فرانسویان نیز با شیخ اعراس پیمانی بستند و شرکت الحسیمه را دایر نمودند، ولی قبل از مبادلات بازرگانی، در ۱۰۷۷ مولای الرشید بر شیخ اعراس غلبه کرد و خود تصمیم گرفت در مزمه مرکز بازرگانی تأسیس کند. در ۱۰۸۴، اسپانیا مزمه را تصرف کرد (معزوزی و بنعجیه، ص ۱۸۷) حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۳۴-۲۳۵). همزمان با ورود اسپانیاییها، شهر جدید در محل قدیمی شهر مزمه بنیان گذاشته شد. این شهر در ۱۳۰۵ ش / ۱۹۲۶ و پس از پایان یافتن جنبش مقاومت ریغیها، که محمد بن عبدالکریم خطابی فرمانده آن بود، توسعه یافت (معلمة المغرب، همانجا). در اجرای طرح شهر جدید، کاخها، دادگستری، زندانها، بیمارستانها، مساجد، بازارها، هتلها، حمامها و مدارس اسپانیایی در مرکز شهر قرار گرفتند. این شهر تا پایان دهه ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۰ هیچ مهاجری از روستاها یا قبایل مجاور خود نداشت و کارگران یا تاجران ساکن این روستاها که با اسپانیاییها کار می‌کردند، شبها به محل سکونتشان بازمی‌گشتند. شمار اسپانیاییهایی که از اندلس به این شهر می‌آمدند، به تدریج زیاد شد و مراکز بازرگانی و صنعتی متعددی در شهر تأسیس گردید. در ۲۱ آذر ۱۳۲۸ / ۱۲ دسامبر ۱۹۴۹، طوفان شدیدی موجب ویرانی بسیاری از خانه‌های شهر و غرق شدن بسیاری از کشتیها شد (همانجا).

در حدود سالهای ۱۳۲۸ تا ۱۳۴۰ ش / ۱۹۵۹-۱۹۶۱، یعنی

همزمان با استقلال مراکش، نام این شهر حسیمه شد. با اینکه یهودیان آن به اسپانیا و پرتغال رفتند، جمعیت آن بر اثر مهاجرت روستاییان به این شهر، به سرعت افزایش یافت تا جایی که از ۱۸۶۸۶ تن در ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۱، به ۴۱۶۶۲ تن در ۱۳۶۱ ش / ۱۹۸۲ و بیش از ۶۵۰۰۰ تن در ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸ رسید و همین امر موجب رونق صنایع ساخت و ساز ساختمانی از دهه ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۰ به بعد شد (همانجا). امروزه حسیمه یکی از شهرهای تفریحی مراکش در کنار دریای مدیترانه محسوب می‌شود، فرودگاه دارد و از طریق خطوط هوایی با شهرهای بزرگ در ارتباط است (الموسوعة العربية العالمية، ج ۲۳، ص ۵۲۰؛ معلمة المغرب، ج ۱۰، ص ۳۴۴۲-۳۴۴۳).

منابع: ابن ابی زرع، اللخیرة السنیة فی تاریخ الدولة المرینیة، ریاض ۱۹۷۲؛ ابن حوقل، ابن خلدون؛ ابن عربی (صلیق)، کتاب المغرب، بیروت ۱۹۸۴/۱۴۰۲؛ اسماعیل بن علی ابوالقداء، کتاب تقریم البلدان، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ عبداللّه بن عبدالعزیز بکری، کتاب المسالک و المسالک، چاپ ادریان فان لیوفن و اندری فری، تونس ۱۹۹۲؛ عبدالهادی تازی، التاریخ الدیپلوماتی للمغرب من اقدم العصور الی السیوم، مغرب ۱۴۰۶-۱۴۱۴ / ۱۹۸۶-۱۹۹۴؛ حسین مؤنس، تاریخ المغرب و حضارته، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ محمد بن عبداللّه جفیری، التوضیح للمعطار فی خبر الأقطار، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ محمود خوند، الموسوعة التاریخیة الجغرافیة، بیروت ۱۹۹۲-۲۰۰۲؛ سحیب زبیب، الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس، بیروت ۱۴۱۵ / ۱۹۹۵؛ لثوی آفریقایی، وصف المریقیا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجی و محمد اخضر، بیروت ۱۹۸۳؛ محمد معزوزی و جعفر سمعیه، سبته و ملیطیه... حتی لانسی، ریاض ۱۹۸۶؛ معلمة المغرب، سلا، مطابع سلا، ۱۴۱۰ / ۱۹۸۹. ، ذیل «الحسیمه» (از عبدالرحمان طلیس)؛ الموسوعة العربیة العالمیة، ریاض؛ مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۹ / ۱۹۹۹.

The Times atlas of the world, London: Times Books, 1992.

/ بهزاد لاهوتی /

حسین، امین الله، موسیقی دان معاصر ایرانی. در ۱۳۲۲ (۱۲۸۲ ش) / ۱۹۰۳ در سمرقند به دنیا آمد (مآبادی، ص ۱۶۱؛ قس اکبرزاده، ص ۶۴، که تاریخ تولد او را ۱۲۸۵ ش ذکر کرده است). به گفته خودش (ص ۱۸)، خانواده او به فارسی سخن می‌گفتند و با شعر و ادب فارسی آشنا بودند. پدرش، احمد حسین، در تهران با نام خاتوادگی امیری شناسنامه گرفته بود (مآبادی، همانجا). امین الله حسین بر آن بود با آنکه در خارج از ایران بزرگ شده، روح ایرانی خود را حفظ کرده است (حسین،

کارگردانان و فیلمنامه‌نویسان سینمای فرانسه است (دانش‌نامه سینمایی، کتاب ۲، ج ۱، ص ۳۵۰). امین‌الله حسین که در پاریس اقامت داشت، بارها سه‌هفته در اوایل دهه پنجاه شمسی به ایران آمد و با او مصاحبه‌هایی شد که در روزنامه‌ها و مجلات به چاپ رسید (سه حلالی، ص ۱۲۵). وی در ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳ در پاریس درگذشت (اکبرزاده، همانجا).

منابع: پژمان اکبرزاده، موسیقی‌دانان ایرانی، شیراز ۱۳۸۰ ش؛ امین‌الله حسین، گفتگو با امین‌الله حسین، [گفتگو کننده: پرویز اسلام‌پور]، تلاش، ش ۴۰ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۵۲)؛ سیمین حلالی، کتابشناسی موسیقی در ایران: فهرست موضوعی کتاب‌ها، مقالات نشریات (۱۳۵۴-۱۳۸۳)، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های پژوهشی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ دانش‌نامه سینمایی، زیر نظر بهزاد رحیمیان، کتاب ۲، تهران: روزنه کار، ۱۳۸۳ ش؛ رنه دومیل، امین‌الله حسین، مجله موسیقی، دوره ۳، ش ۱۱ (تیر ۱۳۳۶)؛ بهمن مه‌آبادی، زندگی و آثار امین‌الله حسین، فصلنامه هنر، ش ۲۵ (تابستان ۱۳۷۳).

/ مهشید فراهانی /

حسین آباد بزرگ، ویرانه‌های شهری قدیمی در بخش مالادا در بنگال غربی در شمال‌شرقی هند. این شهر در دوره حسین‌شاهیان^۱ در بنگال^۲ شکوفا بوده است. آنان در این شهر به نام خود سکه زدند و نام حسین‌آباد، به عنوان دارالضرب، بر روی سکه‌ها آمده است. این شهر پایتخت بنگال بوده و احتمالاً نسام حسین‌آباد برگرفته از نام علاءالدین حسین‌شاه است. حسین‌شاه پس از پیروزی بر مظفر شاه حبشی در ۸۹۹ (لین - پول^۳ و همکاران، قسم ۲، ص ۶۵۵؛ قس سلیم زیدپوری، ص ۱۲۸، که این امر را در ۹۰۳ آورده است)، در همین شهر به قدرت رسید و خود را شاه بنگال خواند و به نام خود سکه زد (به سلیم زیدپوری، ص ۱۳۱؛ ترجمه انگلیسی، ص ۱۲۸-۱۲۹، پانویس ۱۲ گورون^۴ و گونکا^۵، ص ۲۳۲-۲۳۳). مکان دقیق این شهر مشخص نیست. شاید همان شهرگور، واقع در بخش مالادای هند، باشد (به فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند^۶، ج ۱۲، ص ۱۸۶، ج ۱۷، ص ۷۴). فرض دیگر، آن است که حسین‌آباد شهری در حومه گور بوده است (به بداؤنی، ج ۱، ص ۱۶۸)، اما بزرگ‌ترین و مشهورترین بناهای به جامانده از دوران حسین‌شاه



امین‌الله حسین

چندی به تحصیل موسیقی پرداخت. از جمله استادان موسیقی او در برلین، آرتور اشنابل^۱ و ویلهلم کلاته^۲ بودند. حسین پس از چهار سال تحصیل در برلین، به کنسرواتوار پاریس رفت و تحصیلات خود را نزد استادانی چون نولل گالان^۳ و پل ویدال^۴ و آلفرد کورتو^۵ ادامه داد. او به ساختن قطعاتی با فضای شرقی و ایرانی بسیار علاقه‌مند بود و سمفونی تخت جمشید^۶ را در ۱۳۲۵ ش / ۱۹۴۶، در قالب ارکستر سمفونیک اما با حال و هوای ایرانی، ساخت که بسیار مورد توجه قرار گرفت (مه‌آبادی، ص ۱۶۲). از دیگر آثار او، که نشان‌دهنده توجه او به فرهنگ ایرانی است، راپسودی ایرانی و سمفونی رباعیات خیام است که در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ در پاریس اجرا شد (همان، ص ۱۶۴). وی آثار متعدد دیگری برای ارکستر سمفونیک نوشته که از آن جمله است: <سمفونی شنها>^۷، <نقاشیهای پاسمه‌ای ژاپنی>^۸، پروانه‌فروش^۹، <مینیاتورهای ایرانی>^{۱۰} شامل قطعات <رقص ساقی>^{۱۱}، <آواز شتران>^{۱۲}، <رقص قرقیزی>^{۱۳}، <لو طیهله>^{۱۴}، <پیش از نبرد>^{۱۵}، <شکوه عشق>^{۱۶} و <مخمرگان>^{۱۷} (به دومیل^{۱۸}، ص ۶۷-۶۹). وی برای چند فیلم نیز موسیقی ساخته است (مه‌آبادی، ص ۱۶۶).

حسین از کودکی صفحات درویش‌خان^{۱۹} را شنیده بود (همانجا) و با نوازندگی تار نیز آشنایی داشت و نمونه‌هایی از نوازندگی تار او در دست است (اکبرزاده، همانجا).

امین‌الله حسین در ۱۳۰۳ ش / ۱۹۲۴ با آنا مینوسکی^{۱۹} ازدواج کرد (مه‌آبادی، همانجا) و فرزند او، رویر حسین، در ۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۷ به دنیا آمد. رویر حسین از بازیگران،

- | | | | | |
|-------------------------------------|-------------------------|---------------------------|--------------------------|-----------------|
| 1. Arthur Schnabel | 2. Wilhelm Kiste | 3. Noel Galan | 4. Paul Widdel | 5. Alfred Korto |
| 6. Symphonie Persepolis | 7. Symphonie des sables | 8. Estampes japonaises | 9. Marchand de papillons | |
| 10. Miniatures persanes | 11. Danse de l'echanson | 12. Le chant du chamelier | 13. Danse circassienne | |
| 14. Les balladins | 15. Avant le combat | 16. Plainte d'amour | 17. Les bouffons | |
| 18. René Dumesnil | 19. Anna Minovski | 20. Stanley Lane-Poole | 21. Gorun | 22. Goenka |
| 23. The Imperial gazetteer of India | | | | |

حسین الجبر ← جسر طرابلسی

حسین الخلیع، شاعر دربار عباسی در قرن دوم و سوم. کتیب‌اش ابوعلی بود و از او با نامهای حسین بن الضحاک، حسین بن الضحاک الخلیع و حسین بن الضحاک الباهلی هم یاد شده است. خلیع (بی‌پروا و اهل لهو و لعب) و آشقر (بور) این منظور را زبیدی، ذیل «خلع»، «شقر» از القاب او بود (طبری، سلسله ۳، ص ۸۹۹، ۹۴۱، ۱۲۵۶؛ مسعودی، ج ۵، ص ۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶). نام جد وی یاسر ذکر شده است (ابوالفرج اصفهانی، همانجا). حسین الخلیع با سلیمان بن ریمه باهلی یا سلیمان بن ریمه باهلی پیوند ولاء داشت که خود گاه به این ولاء اعتراف، و گاه آن را انکار کرده است (طبری، سلسله ۳، ص ۹۴۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۶۲). او را پسر خاله محمد بن حازم باهلی* نیز دانسته‌اند (برای نمونه ← ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶).

وی در بصره در قبیله بنی مجاض متولد شد و در زادگاهش پرورش یافت. اصل او از خراسان بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶-۱۴۷). خطیب بغدادی (ج ۸، ص ۵۹۵) تاریخ ولادت او را ۱۶۲ آورده، اما حسین الخلیع گفته است که مرگ شعبه بن حجاج را در سال ۱۶۰ به یاد می‌آورد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۲۲۵).

او در شعر از شاگردان والیه بن حباب* بود (ابن معین، ص ۲۷۱). از کودکی با ابونواس* دوست و هم‌بازی بود، با او در بصره آموزش دیده بود و با او در مجلس ادب حاضر می‌شد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۶۳؛ آمدی، ص ۱۱۳).

حسین الخلیع قبل از سرافشان برمکیان*، هم‌نشین هارون الرشید بود و در زمان وی از بصره به بغداد رفت و هم‌نشین صالح بن رشید شد (ابوالفرج اصفهانی، همانجا؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۷۹). او از ۱۸۸، پیش از خلافت محمد امین، ندیم وی و تا زمان مرگ امین ملازمش بود (طبری، همانجا؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۶۴؛ خطیب بغدادی، همانجا) و پس از مرگ امین، روزگار خود را با عطایای وی می‌گذراند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۲۰۵). هنگامی که مأمون از خراسان به بغداد رفت، حسین الخلیع با آنکه وی را در زمان مرگ امین هجو کرده بود، به همراه دیگر شاعران به دیدارش رفت و با آنکه خلیفه او را بخشید و دستور داد مقرری او و عواید به تعویق افتاده‌اش را بده او بپردازند، او را به خدمت نپذیرفت (همان، ج ۷، ص ۱۴۸، ۱۶۶). حسین پس از آنکه از جانب مأمون طرد شد، به بصره رفت و تا پایان خلافت مأمون در آنجا ماند

و جانشینان او، در ویرانه‌های شهرگور لکهنوتی* دیده می‌شود، از جمله بنای فیروز منار، مسجد قدم رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مسجد بزرگ طلابی، مسجد کوچک طلابی (سلیم زیدپوری، همانجا؛ فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند، ج ۱۲، ص ۱۸۶-۱۹۰). بدآونی (ج ۱، ص ۲۴۰) نیز به مقابله شیر شاه سوری (حک: ۹۴۷-۹۵۲) با همایون، دومین پادشاه از سلسله بابریان* هند، در شهرگور اشاره کرده و افزوده است که همایون آن را در ۹۴۳، در مدت اقامت خود در این شهر، جنت‌آباد نامید (قس «فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند»، ج ۱۲، ص ۱۸۶، که نوشته است در سال ۹۴۵ همایون آن را جنت‌آباد نامید).

به نوشته سلیم زیدپوری (ص ۱۳۰)، به محض آنکه حسین شاه به سلطنت رسید، نظامیان از او پاداش خواستند و او به آنها گفت آنچه بر روی شهر [گور] است از آن شما و آنچه در زیر شهر است از آن من؛ و همین امر موجب تاراج شهرگور لکهنوتی به دست نظامیان و انتقال پایتخت به اکدالا گردید. قلعه اکدالا در زمان فیروز شاه محکم‌ترین قلعه بنگاله بود که در مجاورت گور لکهنوتی قرار داشت (بدآونی، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ سلیم زیدپوری، ص ۱۲۳). سیرهنی (ص ۱۲۴، ۱۲۸) نیز به همین مطالب اشاره کرده است. بنابراین، حسین شاه اکدالا را پایتخت خود کرد و آن را گسترش داد و حسین‌آباد نامید، چنان‌که بعد از آن دیگر نامی از اکدالا در متون دیده نمی‌شود. این شهر در ۹۸۳ در زمان اکبر شاه، بر اثر شیوع طاعون، خالی از سکنه شد و دیگر آباد نگردید. آن را جنت‌آباد، حسین‌آباد، فاتح‌آباد و نصرت‌آباد نیز نامیده‌اند («فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند»، ج ۱۲، ص ۱۸۶-۱۸۷).

منابع: عبدالقادرین ملوکشاه بدآونی، منتخب‌التواریخ، تصحیح احمدعلی صاحب، چاپ توفیق ه. سیحانی، تهران ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛ یحیی بن احمد سرهنی، تاریخ مبارکشاهی، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۳۱؛ غلامحسین سلیم زیدپوری، ریاض السلاطین: تاریخ بنگاله، چاپ مولوی عبدالحق عابد، کلکته ۱۸۹۰؛ استنلین پور و همکاران، الدول الاسلامیه، نقله من التریکه الی العربیه محمد مبعی فرزات، قسم ۲، دمشق ۱۳۹۵/۱۹۷۵.

Sian Goron and J. P. Goecka, *The courts of The Indian sultanates: covering the area of present-day India, Pakistan and Bangladesh*, New Delhi 2001; *The Imperial gazetteer of India*, vol. 12, Oxford: Clarendon Press, 1908, repr. New Delhi: Today & Tomorrow's Printers & Publishers, [n.d.], vol. 17, New Delhi: Today & Tomorrow's Printers & Publishers, [n.d.]; Ghulam Hussain Salim Zaidpuri, *Riyazu-s-Salatin. a history of Bengal*, tr. Abdus Salam, Delhi 1975.

/ محمدامین زواری /

ج ۷، ص ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۳، و جاهای دیگر). وی قصاید خوب و بسیاری در رثای محمد امین دارد (سے طبری، سلسله ۳، ص ۹۴۱-۹۴۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۰، ۱۶۶). محسن امین (ج ۶، ص ۴۲-۴۳) یکی از این قصاید را (سے طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۲۸۹-۲۹۰) در رثای امام حسین علیه السلام دانسته و با دقت نظر و تعمق در کلمات این قصیده، احتمال تشیع شاعر را مطرح کرده است. حسین الخلیع در هجو مأمون، مسلم بن ولید (متوفی ۲۰۸) و دیگران نیز اشعاری دارد (سے ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۶۷-۱۶۸، و جاهای دیگر). ابوالقاسمیه (متوفی ۲۱۱) او را، به سبب هجو مأمون، سرزنش کرده است (سے همان، ج ۷، ص ۲۱۱). از اشعار ملیح حسین الخلیع، وصف طبیعت است (سے شایبانی، ص ۵۴-۵۵، ۵۹-۶۰، و جاهای دیگر). قصایدی نیز در وصف گشتی، محاصره بغداد توسط نیروهای مأمون و جنگ عموریه بین معتصم و پادشاه روم سروده است (سے طبری، سلسله ۳، ص ۸۷۲، ۹۰۵-۹۰۶، ۱۲۵۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۹۵-۱۹۶). ابیاتی از وی در تاسیخ ابن عاکر (ج ۱۴، ص ۷۱-۷۸) و الکامل ابن اثیر (ج ۶، ص ۲۸۹-۲۹۳، ج ۷، ص ۲۹۵) موجود است. به نوشته ابن معتر (همانجا)، شمار اشعار وی بسیار است. ابن ندیم (ص ۱۸۶) تعداد آن را ۱۵۰ برگ ثبت کرده است. عبدالستار احمد فراج بخشی از اشعار حسین الخلیع را در ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰ در بیروت به چاپ رسانده است (سرگین ۱، ج ۲، جزء ۴، ص ۷۵).

منابع: حسن بن یسرامدی، المؤلف والمختلف فی اسماء الشعراء و کتاهم و الفایم و تاسیهم و بعض شعرمهم، در محمد بن عمران مرزیانی، معجم الشعراء، چاپ فدرکنکو، بیروت ۱۴۰۲/ ۱۹۸۲؛ ابن اثیر؛ ابن خلکان؛ ابن عاکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/ ۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن معتر، طبقات الشعراء، چاپ عبدالستار احمد فراج، قاهره ۱۳۷۵/ ۱۹۵۶؛ ابن منظور؛ ابن ندیم (نهران)؛ ابوالفرج اصفهانی؛ امین؛ خطیب بغدادی؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۲، چاپ مصطفی حجازی، کویت ۱۳۹۳/ ۱۹۷۳، چاپ اقس بیروت [بی تا]، ج ۲۰، چاپ عبدالکریم عزیزی، کویت ۱۹۸۳/ ۱۹۰۳؛ فزاد سرگین، تاریخ التراث العربی، ج ۲، جزء ۴، نقله الی المریه عربیه مصطفی، ریاض ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ علی بن محمد شایبانی، الذیارات، چاپ کورکیس عواد، بیروت ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ صفدی؛ محمد بن یحیی مسولی، اشعار اولاد الخلفاء و اخبارهم من کتاب الاوراق، چاپ هیروت دن، بیروت ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹؛ طبری، تاریخ (لیدن)؛ طه حسین، المجموعه الکامله لمؤلفات الدكتور طه حسین، ج ۲، بیروت ۱۹۸۰؛ مسعودی، مروج (بیروت).

/ سکینه فتاحی زاده /

و به حسین بن سیل* پناه برد و او را مدح کرد (همان، ج ۷، ص ۱۴۸، ۱۷۷).

معتصم، در زمان خلافت خود، برای دلجویی، او را از بصره فرخواند و حسین نیز مدحیه‌ای سرود که در قبال آن، خلیفه صله فراوانی به او داد (همان، ج ۷، ص ۱۵۲-۱۵۳).

حسین از ۲۵ سالگی در خدمت خلفای عباسی و در هم‌نشینی با آنان همپایه اسحاق موصلی* بود، خلفا را مدح و در مجالس لهو و لعب و تفریحات و شکار آنان شرکت می‌کرد (سے طبری، سلسله ۳، ص ۱۳۶۵؛ مسعودی، ج ۵، ص ۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ج ۹، ص ۳۰۳؛ شایبانی، ص ۵۶؛ خطیب بغدادی، همانجا). خلفا نیز او را اکرام و احترام می‌کردند؛ متوکل با اینکه حسین الخلیع کهن سال بود، او را رها ننمود و متصر نیز دیون او را پرداخت و از وی خواست تا احتیاجات خود را بنویسد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۲۲۵، ج ۹، ص ۳۰۳). شاهزادگان عباسی نیز از مجالست با وی بهره‌مند بودند، اما خلفا او را به سبب این هم‌نشینی مؤاخذه می‌کردند (همان، ج ۷، ص ۱۶۳، ۲۲۶؛ شایبانی، ص ۳۵۳۴).

حسین الخلیع تا دوران خلافت مستعین با خلفا بود وی در سال ۲۵۰ درگذشت (خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۱۳۵-۱۳۶).

حسین الخلیع بسیار لایبالی، اما نکته‌سنج و دقیق بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۵؛ آمدی، ص ۱۱۳؛ شایبانی، ص ۵۵). اشعارش شفاف و بدون تکلف بود و از بهترین اشعار دربار عباسی به شمار می‌آمد (سے ابن معتر، ص ۲۶۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۷۰). با وجود تغییر در حکومت و همچنین تغییرات بنیادین شعر در قرن دوم و سوم، او تمام خلفا را مدح می‌کرد (طه حسین، ج ۲، ص ۴۹۹-۵۰۰) تا آنجا که یکی از برترین شاعران محدثین (برای اطلاع درباره محدثین سے مولد*) به شمار رفته است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۵۲). شعر او مورد توجه آوازخوانان بود و در مجلس خلفا خوانده می‌شد (سے همان، ج ۷، ص ۱۵۰، ۱۵۶، و جاهای دیگر). طه حسین (ج ۲، ص ۵۰۱) موسیقی اشعار وی را متأثر از اشعار ولید بن یزید* (حک: ۱۲۵-۱۲۶) دانسته است. او را به لحاظ خمیره‌سرایی، در زمره شاعرانی جسون ابونواس قرار داده‌اند (سے ابن معتر، ص ۲۷۱؛ صولی، ص ۱۱۴). ابونواس تعابیر ابداعی حسین را درباره شراب گرفته و به خود اختصاص داده و به همین سبب، در نقل اشعار آن دو، اشتباهاتی پیش آمده است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۷، ص ۱۴۶، ۱۵۵-۱۵۶). او در تعزل سرآمد، و تمامی مغزلاتش، غزل مذکر بود (سے همان،

حسین‌بای (حسین‌بن علی ترکی)، مؤسس سلسله

حسینیان در اوایل سده دوازدهم در تونس. پدرش، علی، از اهالی شهر کندیه^۱ - واقع در جزیره کرت که در آن زمان از توابع دولت عثمانی شمرده می‌شد - بود (حسین خوجه، ص ۱۱۲؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۵) و از آغاز حکومت بنی‌مراد تا پایان عمرش در خدمت این دولت به سپاهیگری اشتغال داشت (حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۵). وی که فرماندهی شجاع و نزد سربازانش محبوب بود، به عنوان دژدار به قلعه کاف در تونس فرستاده شد. حسین، در ۱۰۸۶ در این شهر به دنیا آمد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۶).

حسین و برادرش، محمد، نیز در دولت بنی‌مراد به خدمت مشغول شدند (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۶). حسین به چهار تن از بای^۲ های تونس خدمت کرد و به سبب شایستگی و توانی که از خود نشان داد، در بیست سالگی به مقام خزانه‌داری در دوران حکومت محمدبای رسید و سپس نزد دیگر حاکمان تونس نیز مقامهای مهمی به دست آورد (حسین خوجه؛ ابن‌ابی‌الضیاف، همانجاها). وی برای مدتی، نایب حکومت ابراهیم شریف، فرمانروای تونس، بود و در لشکرکشی ابراهیم به طرابلس در ۱۱۱۶، شرکت داشت (حسین خوجه، ص ۱۰۸؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۰). همچنین در اول محرم ۱۱۱۷، در جنگ با الجزایریها، که در نزدیکی شهر کاف رخ داد و به شکست و اسارت ابراهیم شریف انجامید، حاضر بود (حسین خوجه، همانجا؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۲). پس از نبرد کاف، مردم تونس در ربیع‌الاول ۱۱۱۷ با وی بیعت کردند (حسین خوجه، همانجا؛ وزیر، ج ۳، ص ۹؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۷؛ بیرم الخامس، ج ۲، ص ۳۸۲). حسین از ۱۱۱۷ تا ۱۱۴۷ بر تونس فرمان راند (ثامر، ص ۵۴؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا) و لقب بای گرفت. وی سلسله حسینیان^۳ را بنیان نهاد و تونس مقر بایهای این سلسله گردید. با به رسمیت شناخته شدن حکومت حسین‌بن علی و گرفتن لقب بیگلربیگی^۴ از سلطان عثمانی، سلسله حسینیان رسماً تأسیس شد و آنان، بدون وساطت دربار عثمانی، با دولتهای اروپایی رابطه برقرار کردند و دولتهای اروپایی نیز استقلال آنان را به رسمیت شناختند (بن‌خوجه، ص ۶۲).

در ۱۱۱۷، حسین بای در اولین اقدام، به ترمیم حصار شهر تونس و استحکام فلاح آن پرداخت (وزیر، ج ۳، ص ۲۱؛ ابن‌ابی‌الضیاف؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجاها) و در همان سال با مهاجمان الجزایری، مواجه شد. الجزایریان با چهل هزار جنگجو به سوی تونس رهسپار شدند و در حومه پایتخت،

در محلی به نام ابومنحوس، اردو زدند. سپاه تونس شامل هجده هزار تن جنگجو بود (وزیر، ج ۳، ص ۲۳-۲۴، ۲۹؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۹؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۵-۱۲۶). حسین‌بای، که از ابتدا خواستار صلح بود، پیشنهاد کرد الجزایریان به سرزمینشان بازگردند (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۸). اما نتیجه‌ای حاصل نشد و چندین نبرد میان دو طرف درگرفت (وزیر، ج ۳، ص ۲۹-۳۴، ۳۹-۴۳؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۰) و سرانجام الجزایریان، پس از چهل روز اقامت در حومه تونس، بدون هیچ دستاوردی به سرزمینشان بازگشتند (وزیر، ج ۳، ص ۴۱؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۱۰).

حسین بای در ابتدا فرزندی نداشت و از این رو به تربیت علی‌پاشا، پسر برادرش، پرداخت. پس از آن صاحب سه پسر به نامهای محمدالرشید، علی و محمود شد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۲۰؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۶).

بر اثر ظلم و تعدی حاکم مسیحی طبرقه^۵ در حق مردم و نادیده گرفتن هشدار حسین‌بن علی، حسین‌بای در ۱۱۲۱ به آن سو لشکر کشید و حاکم طبرقه را سرکوب کرد و اوضاع آن منطقه را سامان داد (وزیر، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۴۷).

حسین‌بای در اواخر حکومتش با شورش برادرزاده‌اش، علی‌پاشا، روبه‌رو شد. علی‌پاشا چون برتری عموزادگانش را دید و از قدرت سیاسی محروم شد، در ۱۰ رجب ۱۱۴۰ راهی جبل وولات شد. اهالی وولات به اطاعت او درآمدند و او را یاری دادند. حسین بای اهالی آنجا را به صلح دعوت کرد و از آنان خواست برادرزاده‌اش را تسلیم کنند. همچنین جمعی از علما را به آن منطقه فرستاد تا برادرزاده‌اش را دعوت به صلح کنند و او را بلاگردانند، اما این گروه بی‌نتیجه بازگشتند. پس از آن بسیاری از مخالفان حکومت حسین‌بای به علی‌پاشا پیوستند. در پی آن، نیروهای حسین بای به آنجا حمله کردند و بین دو طرف جنگ درگرفت (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۵). حسین‌بای نیز به همراه سپاهیان دویار به سپاه دشمن یورش برد، ولی موفقیتی به دست نیاورد و دویار به قیروان عقب‌نشینی کرد و این در حالی بود که علی‌پاشا در شهر تونس خود را بای خواند و قدرت را در اختیار گرفت. بر اثر این جنگها، مردم تونس به دو گروه تقسیم شدند: حسینه، طرفداران حسین‌بن علی؛ و باشیه، طرفداران علی‌پاشا (همان، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۵).

جنگ حسین‌بای و برادرزاده‌اش همچنان ادامه یافت و در ۱۱۴۹ یونس، فرزند علی‌پاشا، یازده ماه قیروان را محاصره کرد. در ۱۱۵۱ نیز نه ماه دیگر آنجا را محاصره کرد. حسین بای همچنان به مقاومت ادامه داد تا اینکه در ۱۶ صفر ۱۱۵۳ یونس

حسین بایقرا ← حسین میرزا بایقرا

حسین بن بسطام ← طب الائمه

حسین بن حمدان بن حمدون التغلبي، سردار معروف دوره معتضد و مقتدر عباسی. وی از حمدانیان* (تیره‌ای از قبیله بنی تغلب) ساکن جزیره* بود. پدرش هم‌پیمان هارون خارجی (شورش روزگار معتضد عباسی) بود و نه تنها به او کمک نظامی می‌کرد، بلکه به نفع وی دعوت و تبلیغ نیز می‌نمود. این امر با توجه به کثرت و اهمیت یاران تغلبی حمدان، باعث خشم و کینه معتضد عباسی شد. بنابراین، در ۲۸۱ به قصد تصرف قلعه ماردین، که متعلق به حمدان بود، راهی موصل گردید (طبری، ج ۱۰، ص ۳۷-۳۸؛ مسکویه، ج ۴، ص ۴۹۷؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۴۶۶). حمدان گریخت و پسرش، حسین، آنجا ماند. بعد از محاصره کوتاهی، حسین تسلیم معتضد شد و او قلعه را تصرف کرد. معتضد یک سال بعد توانست حمدان را دستگیر کند (طبری، ج ۱۰، ص ۳۸-۴۰؛ کتاب المیون والحداث، ج ۴، قسم ۱، ص ۷۹-۸۰).

در ۲۸۳، هنگامی که حسین بن حمدان از تمایل شدید خلیفه به دستگیری هارون خارجی مطلع شد، تقاضا کرد تا او را به مقابله هارون بفرستند و خلیفه نیز سه درخواست او (آزادی پدرش، لغو مالیات بنی تغلب و اعطای پانصد سواره نظام دائم به وی) را پذیرد. خلیفه با خواسته‌های وی موافقت کرد و حسین بن حمدان به جنگ هارون خارجی رفت (طبری، ج ۱۰، ص ۴۳؛ کتاب المیون والحداث، ج ۴، قسم ۱، ص ۸۰-۸۱؛ فیصل سامر، ج ۱، ص ۸۶؛ قس ابن اثیر، ج ۷، ص ۴۷۶). به روایتی دیگر، معتضد به پیشنهاد یکی از سردارانش، حسین بن حمدان را به جنگ هارون خارجی فرستاد (فیصل سامر، همانجا) و وی با سپه سوار به جنگ هارون رفت (طبری، همانجا؛ مسکویه، ج ۴، ص ۵۰۲). به هر حال، حسین بن حمدان، هارون خارجی را در همان سال دستگیر کرد و به خلیفه تحویل داد. خلیفه که بسیار خشنود شده بود، به او طوق طلا بخشید و به همراهانش خلعت داد. خلیفه همچنین پدر حسین را آزاد کرد و ظاهراً دو تقاضای دیگر حسین را نیز برآورده ساخت (س. طبری، ج ۱۰، ص ۴۳-۴۴؛ قس ابن اثیر، ج ۷، ص ۴۷۶-۴۷۷؛ فیصل سامر، ج ۱، ص ۸۸).

پس از آن، حسین به فرمان معتضد به جنگ پتودلف* در ناحیه جبال رفت و در این جنگ پیروز شد (س. فیصل سامر، ج ۱، ص ۸۹-۹۰؛ نیز - ابوفراس حمدانی، ص ۱۰۸). دو سال ۲۹۰، وی به عنوان یکی از فرماندهان نظامی، به دستور خلیفه مکلفی برای سرکوب رئیس قریظیان*، ملقب به صاحب‌الشامه،

وارد شهر گردید و حسین بای اسیر و کشته شد و جمعی از طرفدارانش را در قیروان به دار آویختند (همان، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲). مدفن او در تونس به تریه‌البای مشهور است. فرزندان حسین بای به الجزایر رفتند و در آنجا مستقر شدند (همان، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۶). در شهرهای دیگر نیز طرفداران حسین بای را کشتند و غارت کردند (س. ابن ابی الفقیف، ج ۲، ص ۱۴۴).

گفته شده است که حسین بای فرمانروایی شجاع و بخشنده بود. با مردم به نیکی و عدل و انصاف رفتار می‌کرد، علما و صالحان را گرامی می‌داشت و امنیت و آسایش برقرار نمود (س. همان، ج ۲، ص ۱۱۷). او به آبادانی علاقه بسیار داشت و به اصلاح امور تونس و توسعه کشاورزی و صنعت و تجارت همت گماشت (حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ نامر، ص ۵۴). برخی آثار عمرانی وی عبارت بودند از: آباد کردن شهر قیروان و بازسازی بازارهای آن (وزیر، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ ابن ابی الفقیف، ج ۲، ص ۱۲۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۷)؛ بازسازی آثار صحابه و تابعین و مرقد شاعران اهل بیت؛ احیای باغهای زیتون پایتخت؛ بنای مسجدجامعی به نام جامع الجدید و بنای مدرسه و آرامگاهی در نزدیکی مسجد (ابن ابی الفقیف، ج ۲، ص ۱۲۲، ۱۲۵)؛ بنای مدارس بسیاری در شهرهای گوناگون، از جمله در تونس، صفاقس، قیروان، نفطه و سوسه (وزیر، ج ۳، ص ۱۶۷، ۲۲۸-۲۲۹؛ ابن ابی الفقیف، ج ۲، ص ۱۲۵؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۲۷)؛ ساخت پلها، آب‌انبارها، و مساجد متعدد و مسجدی برای اقامه نماز جمعه؛ بنای قصری به عنوان مقر حکومت در باردو*؛ احداث مدرسه و حمام (وزیر، ج ۳، ص ۱۶۷، ۲۴۸-۲۵۶، ۳۰۵، ۳۶۴؛ ابن ابی الفقیف، ج ۲، ص ۱۱۷، ۱۲۵-۱۲۷). در زمان حسین بای تجمل و اسراف تا حدود زیادی ممنوع شد (س. ابن ابی الفقیف، ج ۲، ص ۱۱۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

منابع: ابن ابی الفقیف، اتحاد اهل الزمان باخیار سلوک تونس و عهد الامان، ج ۲، چاپ محمد شمام، تونس ۱۹۹۰؛ بن‌خوجه (محمد)، صفحات من تاریخ تونس، چاپ حسادی ساحلی و جیلانی، بن‌حاج بخی، بیروت ۱۹۸۶؛ محمد معطلی، بیروم الحاس، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ج ۲، چاپ علی بن طاهر شتونی، ریاض مروونی، و عبدالحفیظ منصور، تونس ۱۹۹۹؛ حبیب نامر، هذه تونس، چاپ حسادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، خلاصة تاریخ تونس، تونس ۲۰۰۱؛ حسین حوجه، ذیل بشارت اهل الایمان بفتحوات آل عثمان، چاپ طاهر مصوری، تونس ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ محمد بن محمد وزیر، الحلال السندسیة فی الأخبار التونیة، چاپ محمد حبیب حیل، بیروت ۱۹۸۵.

/ زهرا برومند /

ابن معتر بیعت کردند. در روز دوم بیعت، سواران حسین دارالخلافه را محاصره کردند، اما با مقاومت مؤنس خادم، رئیس محافظان خلیفه مقتدر، اوضاع به تدریج تغییر یافت و در نتیجه، حسین بن حمدان شبانه روانه موصل شد. طرفداران مقتدر او را به خلافت بازگرداندند و طرفداران ابن معتر را زندانی کردند یا به قتل رساندند. خود ابن معتر نیز به قتل رسید (طبری، ج ۱۰، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ مسعودی، ص ۲۷۶؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۵-۱۸؛ در همین باره - شوشتری، ج ۴، ص ۴۴۱، که با اشاره به وقایع مذکور، ابن حسین بن حمدان را، به اشتباه، حسین بن حمدان تخصیصی* (از بزرگان نصیری و متوفی ۲۵۸) دانسته است).

شکست آنکه حسین بن حمدان با اینکه طرفدار حضرت علی و خاندان علی علیهم السلام بود و گرایشهای شدید شیعی داشت، به نفع ابن معتر - که مخالف و دشمن شیعه بود - تبلیغ می کرد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۸). این مطلب وقتی پیچیده تر می شود که می بینیم او یکباره طرفداران ابن معتر را رها نمود و شبانه گریخت. این اقدام او سبب تضعیف روحیه طرفداران ابن معتر شد، به طوری که آنان قبل از آنکه با طرفداران مقتدر رویه رو شوند، درصدد فرار برآمدند. آنان تصور کردند که حسین بن حمدان چون می دانست کار به کجا می کشد، با مقتدر سازش کرد و شبانه گریخت (همان، ج ۸، ص ۱۶). به نظر می رسد که او چون از عاقبت اقدام خود برضد مقتدر بیمناک شد، فرار کرد، زیرا نشانه های پیروزی طرفداران مقتدر را دریافته بود (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۰۴). بنابراین، فرضیه ثانی پنهانی او با مقتدر نادرست می نماید، چون مقتدر بلافاصله حسین را تعقیب کرد. همچنین مقتدر از ابوالهیجاء، برادر حسین و امیر موصل، خواست که حسین را تسلیم نماید و ابوالهیجاء به همراه سپاه اعزامی مقتدر به جنگ حسین رفت و او را شکست داد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۸-۱۹). پس از آن، حسین از خلیفه امان خواست. مقتدر درخواست او را پذیرفت و وی وارد بغداد شد و از خلیفه طلب بخشش کرد. خلیفه به او خلعت بخشید و حکومت قم و کاشان را به او داد و حسین بن حمدان در ۲۹۶ به محل حکومت خود رفت (طبری، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ ابن اثیر، همانجا). درباره سبب عفو حسین بن حمدان می توان گفت که به هر حال حمدانیان در منطقه جزیره، صاحب نفوذ و مورد نیاز دستگاه خلافت بودند. از سوی دیگر، خلیفه با واگذاری حکومت قم و کاشان به حسین، قصد داشت او را از بغداد دور سازد تا بار دیگر در توطئه ها شرکت نکند و شاید هم قصد داشت حسین را به مقابله با یغایای صفاریان بفرستد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۰۵). در سال ۲۹۷ هنگامی که لیث بن علی بن لیث صفاری فارس را تسخیر کرد، حسین مأموریت یافت به لشکر اعزامی از بغداد، به فرماندهی مؤنس خادم، بپیوندد. پس

به شام اعزام شد. وی صاحب الشامه را شکست داد و در ۲۹۱ او را به بغداد برد که در آنجا اعدام شد (طبری، ج ۱۰، ص ۱۰۴، ۱۰۸-۱۱۴). حسین بن حمدان سهم مهمی در جنگ با صاحب الشامه داشت، به گونه ای که محمد بن سلیمان، فرمانده کل سپاه، در نامه ای خطاب به خلیفه، از حضور مؤثر حسین و نیز قبیله بنی شیبان در شکست قرمطیان به صراحت و با تقدیر یاد کرد (- ثابت بن سنان، ص ۲۵؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۵۳۱). اندکی بعد، حسین مأمور سرکوب قرمطی دیگری به نام ابو غانم شد که او را نیز به سختی شکست داد (طبری، ج ۱۰، ص ۱۲۱-۱۲۵؛ نیز - ثابت بن سنان، ص ۲۷-۲۸؛ ابن اثیر، ج ۷، ص ۵۴۱-۵۴۲). در ۲۹۲، پس از تیرگی مناسبات مکتفی با هارون بن خمارویه بن احمد بن طولون (از طولونیان مصر و شام؛ حک: ۲۸۳-۲۹۲)، حسین بن حمدان با سپاهی به فرماندهی محمد بن سلیمان، مأمور سرکوب هارون گردید. علاوه بر حسین، سه تن از افراد خاندان حمدان، که همه از سرداران بودند، در این سپاه حضور داشتند. این موضوع نشان می دهد که در آن زمان مصالح خاندان حمدانی با مصالح خلافت به هم پیوسته بوده است. در این مأموریت، حسین بن حمدان فرمانده سپاه دشمن را کشت و سپاهیان را شکست داد و وارد مصر شد. پس از آن، خلیفه ولایت مصر را به وی تفویض کرد، اما او نپذیرفت و یکی دیگر از اعضای خاندان حمدان به آنجا اعزام شد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰؛ نیز - ابو فراس حمدانی، ص ۱۱۰). درباره رد پیشنهاد خلیفه دو دلیل ذکر شده است: یکی آنکه مصر منطقه ای ناآرام و خطرناک و همواره در معرض شورش و طغیان بود. دیگر آنکه ظاهراً حسین بن حمدان به سرزمین پدری خود (موصل و دیار ربیع) نظر داشت تا به بغداد نیز نزدیک باشد (فیصل سامر، ج ۱، ص ۱۰۰).

با مرگ مکتفی در اواخر ۲۹۵ و به خلافت رسیدن مقتدر، موضع حسین در قبال خلافت تغییر کرد. وی به شدت با به خلافت رسیدن مقتدر مخالف بود. او با پیوستن به حزب مخالف مقتدر، در توطئه ای بزرگ برای خلع مقتدر و جانشین کردن عبدالله بن مُعَتر شرکت کرد (مسکویه، ج ۵، ص ۵۵). عباس بن حسن وزیر - که بنابر توصیه علی بن محمد بن فرات کاتب، مقتدر را بر سر کار آورده بود - اندکی بعد، نظر خود را تغییر داد و به همراه دیگر مخالفان مقتدر، تصمیم به خلع او و به خلافت رساندن ابن معتر گرفت. حسین بن حمدان و دو تن دیگر مأمور اجرای این حکم شدند. حسین ابتدا وزیر را، که در مرحله عمل دچار تردید شده بود، به قتل رساند. سپس آماده قتل مقتدر شد، اما مقتدر قبل از آمدن او گریخت (ابن عمرانی، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۸-۱۱، ۱۴-۱۵). آنگاه طرفداران ابن معتر با تشکیل مجمعی سیاسی از سران سپاه و دیوانیان، با

خانواده و بسیاری از یارانش را اسیر و اموالشان را تصرف کردند (کتاب‌العیون و الحداثی، همانجا؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۹۲-۹۳؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۴۵۹؛ قس ذهبی، ص ۱۶۶). شرحی از ورود تحقیرآمیز حسین بن حمدان و افراد خانواده‌اش به بغداد -که گویای عمق خشم دستگاه خلافت عباسی از عملکرد آنان و نیز شادمانی از سرکوب آنهاست- در گزارش مورخان آمده است (برای نمونه -همدانی، ص ۲۰۸؛ قرطبی، ص ۵۵-۵۶). نقل است که یکی از پسران حسین به آیدگریخت، اما عاملی آید سرش را برید و به بغداد فرستاد (قرطبی، ص ۵۶؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۹۲-۹۴). افراد خاندان حمدان به زندان افتادند. حسین بن حمدان در سال ۳۰۶ در زندان درگذشت. بنا به روایت بیشتر منابع، وی به دستور خلیفه کشته شد (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۵۸؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۱۱۱؛ صفدی، ج ۱۲، ص ۳۶۰؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۴۵۹؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۹۴-۱۹۵). گفته شده که قتل حسین احتمالاً با شورش حاکم آذربایجان، یوسف بن ابی‌الساج، مرتبط بوده است. در همین زمان، ابن‌فرات، وزیر مقتدر، نیز از وزارت عزل شد. ابن‌فرات به خلیفه پیشنهاد کرده بود حسین بن حمدان را آزاد کند و وی را به جنگ با ابن‌ابی‌الساج* بفرستد. این پیشنهاد ابن‌فرات و نیز گرایشهای شیعی حسین و ابن‌ابی‌الساج سبب شد تا خلیفه گمان کند که در صورت آزادی حسین، آن دو متحد خواهند شد و برضد او شورش خواهند کرد (ابن‌اثیر، ج ۸، همانجا).

حسین بن حمدان از برجسته‌ترین سرداران عباسی در دوره خود و اولین فرد از خاندان حمدانی بود که نقش مهمی در دستگاه خلافت عباسی ایفا کرد. فعالیتهای نظامی گسترده او بین سالهای ۲۸۳ تا ۲۹۴ نشان می‌دهد که او فرمانده نظامی موفق بوده است و بیش از بیست طوق هر کدام به نشانه پیروزی در یک مأموریت نظامی، در خزانه او جمع شده بود (فیصل‌سامر، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰). وی در خدمت دستگاه خلافت بود، اما هرگاه فرصت یافت کوشید برضد خلیفه اقدام نماید. حسین هوشمند، انعطاف‌پذیر و شجاع بود. او از سردارانی بود که برای تحقق اهداف خود به هر وسیله‌ای متوسل می‌شد. وی نخستین فرد مشهور از خاندان حمدانی بود. بعد از او برادرش، ابوالهیجه، دولت حمدانیان را پایه‌گذاری کرد (س. د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

منابع: ابن‌اثیر: ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [۱۳۸۳؟] / ۱۳۹۲ [۱۹۶۲؟] / ۱۹۷۲؛ ابن‌جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الاسام، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن‌خلدون؛ ابن‌عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱-۱۹۹۵؛ ابن‌عمران، الانبیاء فی تاریخ الخلفاء، چاپ قاسم سامرائی، لیدن ۱۹۷۳؛ ابوفراس حمدانی، دیوان، رولیه ابن‌عبدالله حسین بن خلیفه، قم ۱۳۷۲؛ ش. تابین، سنن، تاریخ اخبار القرامطة، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۳۹۱/۱۹۷۱

از آنکه سپاهیان مؤنس، لیث صفاری را اسیر کردند، حسین به قم بازگشت (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۵۶-۵۷).

در سال ۲۹۸ حسین بن حمدان به بغداد رفت اما بلافاصله فرمان حکومت دیار ربیعیه برای وی صادر شد. به نظر می‌رسد که فساد دستگاه خلافت و ضعف خلیفه، آشفتگی امور، دوری از زادگاه و زندگی در سرزمینی پر از شورش و جنگ حسین بن حمدان را واداشت تا به بغداد بازگردد (فیصل‌سامر، ج ۱، ص ۱۱۴). در منابع، هیچ اشاره‌ای نشده است که وی معزول یا مغضوب شده باشد. با این حال به نظر می‌رسد که خلیفه به حضور حسین در بغداد تمایلی نداشت (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۵۸؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۷۴). با دادن مأموریت جدید به حسین در ربیعیه، او را با برادرش ابوالهیجه -که از ۲۹۳ والی موصل و توابع آن بود- در اداره امور دیار ربیعیه شریک کردند؛ گرچه مأموریت حسین بن حمدان بیشتر نظامی بود تا اداری، به طوری که او در ۳۰۱ به جنگ تابستانی با روم رفت و چند دژ را تصرف کرد و بسیاری از رومیان را کشت (ابن‌عساکر، همانجا؛ ابن‌جوزی، ج ۱۳، ص ۱۴۱). با عزل ابوالهیجه از ولایت موصل در صفر ۳۰۱ (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۶)، روشن شد که دستگاه خلافت به حسین و ابوالهیجه اطمینان ندارد و شاید پیروزی حسین در مناطق مرزی و استقلال‌جویی حمدانیان این مسئله را تشدید کرد (فیصل‌سامر، ج ۱، ص ۱۱۵). در مقابل، دو برادر برضد دستگاه خلافت طغیان کردند. ابوالهیجه اعلان شورش نمود. اقدام او موفقیت‌آمیز نبود و در نهایت با امان خواستن از مؤنس، فرمانده سپاه خلیفه، به بغداد رفت و خلیفه او را عفو کرد (قرطبی، ص ۴۴؛ ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۷۶-۷۷). حسین بن حمدان نیز با اطلاع از ضعف خلیفه، مصمم به شورش برضد او شد. او از پرداخت مالیات مقرر خودداری کرد و در ۳۰۳ علناً از اطاعت خلیفه سرپیچید و شورش کرد (ابن‌اثیر، ج ۸، ص ۹۲؛ ابن‌خلدون، ج ۳، ص ۴۵۹). حسین قصد داشت از گرفتاری خلیفه در جنگ با فاطمیان استفاده کند، پس با لشکری عظیم به جنگ سپاهیان اتلک خلیفه، به فرماندهی رائق کبیر، رفت (کتاب‌العیون و الحداثی، ج ۴، قسم ۱، ص ۱۸۰؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ ابن‌تغری بردی، ج ۳، ص ۱۸۶). با آنکه در ابتدا جنگ به نفع حسین بود، با پیوستن مؤنس خادم به سپاهیان خلیفه، موازنه قوا به هم خورد و روحیه لشکریان ابن‌حمدان تضعیف شد. بنابراین، پس از حمله شبانه سپاه خلیفه، حسین به دیار ربیعیه رفت. سپاه خلیفه وارد موصل شد و با آنکه حسین نامه‌ای نوشته و پوزش خواسته بود، مؤنس همچنان به جنگ با او اصرار داشت. در نتیجه، حسین با اموال و فرزندان و یاران خود به سوی آرمینیه رفت. مؤنس گروهی را به دنبال او فرستاد و سرانجام حسین بن حمدان و پسرش، عبدالوهاب، و افراد

محمد بن احمد ذهبی، دول الاسلام، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵، شوشتری؛ سعدی، طبری، تاریخ (بیروت)؛ فیصل سامر، الدولة الحمدانیة فی الموصل و حلب، بغداد ۱۹۷۳-۱۹۷۰؛ عربین سعد قرطبی، صفة تاریخ الطبری، در ذیل تاریخ الطبری، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره دارالمعارف، [۱۹۷۷]؛ کتاب العیون و الحداث فی اخبار الحقائق، ج ۲، قسم ۱، چاپ عمر سعیدی، دمشق ۱۹۷۲؛ مسعودی، تنبیه مسکویه؛ محمد بن عبد الملک همدانی، تکملة تاریخ الطبری، در ذیل تاریخ الطبری، همان؛

ET², s.v. "Husayn b. Humdān" (by M. Canard).

/ فاطمه جعفر نیا /

حسین بن دلداری علی - نقوی رضوی، خاندان

حسین بن روح نویختی، ابوالقاسم حسین بن روح بن ابی بحر، سومین نایب خاص از نمایان چهارگانه امام زمان عجل الله فرجه الشریف، سال ولادت وی معلوم نیست. آشنایی وی با گویش فارسی اهالی آبه (نزدیک ساوه) و مناسبات نزدیکش با مردم آنجا - (ابن بابویه، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۴؛ طوسی، ص ۱۹۵)، احتمال قوی بودن وی را تقویت می‌کند. (اقبال آشتیانی، ص ۲۱۴)، چنانکه در جایی (ع کشی، ص ۵۵۷) قوی خوانده شده؛ اما در منابع، بیشتر به نویختی مشهور است. انتساب وی به خاندان نویختی، به احتمال بسیار، از سوی مادرش بوده است (اقبال آشتیانی، همانجا). او روحی نیز خوانده شده است (طوسی، ص ۲۲۵). وی در ۱۸ شعبان ۳۲۶ درگذشت و در بغداد، در منطقه نویختی، به خاک سپرده شد (ع صولی، ص ۱۰۴؛ طوسی، ص ۲۲۸).

نام حسین بن روح و سه نایب دیگر و گزارشهای مرتبط با نیابت آنان، در میان منابع موجود شیعی، نخستین بار در کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة ابن بابویه (متوفی ۳۸۱) و بعدها، به گونه‌ای تفصیلی و تکمیلی، در کتاب الغیبة شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) آمده است. گزارشهای این دو کتاب، به ویژه دومی، عمدتاً مبتنی بر مطالب دو کتاب است که امروزه در دست نیستند: اخبار ابی عمرو و ابی جعفر العمرین نوشته ابونصر هبة الله بن احمد بن محمد معروف به ابن برنیه کاتب (زنده در سال ۴۰۰) و اخبار الکلاء الاربعة نوشته احمد بن علی بن عباس بن نوح سیرافی (متوفی ح ۴۱۲) که بیشتر مطالب آن برگرفته از کتاب ابونصر است. ابونصر نیز، از طرف مادر، نویختی بوده است (ع طوسی، ص ۲۲۶) و از مهم‌ترین راویان اخبار حسین بن روح به شمار می‌آید (اقبال آشتیانی، ص ۲۲۱؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Safir.I"؛ برای نمونه

استنادات طوسی به اقوال او - ص ۱۷۸، ۲۱۵-۲۱۷، ۲۲۰). درباره زندگی حسین بن روح پیش از دوره نیابت اطلاعاتی در منابع آمده است. گفته‌اند وی باب و دستیار نزدیک امام عسکری علیه السلام بود (ع ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۵۲۵؛ اقبال آشتیانی، ص ۲۱۴)؛ اما با توجه به سال رحلت امام عسکری (۲۶۰) و سال وفات حسین بن روح (۳۲۶)، پذیرش این خبر دشوار است (نیز ع د. ایرانیکا، ذیل «حسین بن روح»). او دو یا سه سال پیش از وفات نایب دوم و آغاز نیابتش، عامل مالی او بوده و مسئولیت حفاظت اموال و ارتباط میان او و دیگر عاملان امام دوازدهم را برعهده داشته است (ابن بابویه، ج ۲، ص ۵۰۱-۵۰۲؛ طوسی، ص ۲۲۵-۲۲۶). با وجود این، براساس گزارشهایی در کتاب الغیبة طوسی، بیشتر امامیه انتظار داشتند کسان دیگری چون جعفر بن احمد بن مختل قمی یا پدرش سکه از اصحاب خاص نایب دوم بودند - یا عالم و متکلم مشهور، ابوسهل اسماعیل بن علی نویختی (متوفی ۳۱۱)، برای مقام نیابت انتخاب شوند (ص ۲۲۵، ۲۴۰). اما باید گفت حسین بن روح، چنانکه در گزارشی از ام کلثوم دختر نایب دوم نقل شده است، سالها وکالت ابوجعفر را برعهده داشته و از خواص و نزدیکان او بوده تا آنجا که ابوجعفر مسائل خصوصی زندگی‌اش را به او می‌گفته و علاوه بر وجوهات معمول، مقرری ویژه‌ای به او می‌داده است. این توجهات فراوان نایب دوم به حسین بن روح موجب جلالت قدر و منزلت رفیع او نزد شیعیان شد و این امر تا آن زمان که نیابت حسین بن روح اعلام شد ادامه داشت (طوسی، ص ۲۲۷). براساس منابع، ابوجعفر عسکری در حال احتضار، گروهی از بزرگان شیعه از جمله ابوسهل نویختی، ابوعلی محمد بن همام اسکافی و ابوعبدالله بن محمد کاتب را نزد خود گردآورد و در حضور ایشان به طور رسمی حسین بن روح را به عنوان نایب بعد از خود اعلام کرد. عمری در این جلسه تصریح کرد که مأمور به انجام این کار بوده و به این ترتیب به تکلیف خود عمل کرده است (ابن بابویه، ج ۲، ص ۵۰۳؛ طوسی، ص ۲۲۶-۲۲۷).

حسین بن روح بعد از وفات نایب دوم در ۳۰۴ یا ۳۰۵، طی تشریفات رسمی در دارالنیابة بغداد مقام نیابت امام غایب را برعهده گرفت. زکاء، خادم نایب دوم، بنابه وصیت او عصا و کلید صندوقچه‌اش را به حسین بن روح تحویل داد (ذهب، همانجا). نخستین توفیق از جانب امام عصر بعد از او در شوال ۳۰۵ عرضه شد (طوسی، ص ۲۲۷-۲۲۸). یکی از وقایع مهم در دوره نیابت حسین بن روح فتنه‌ای بود که ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی معروف به ابن عزاقیر برپا کرد. وی از عالمان شیعه در بغداد و از نزدیکان حسین بن روح بود و حسین بن روح در اصلاح کتاب فقهی وی، التکلیف، با او مشارکت کرد (طوسی،

خارجی در به نیابت رسیدن او در پی داشته است (سجده ساجدینا^۱، ص ۱۳۷؛ د. ایرانیکا، همانجا). اما شواهد متعددی در رد این فرضیات در دست است که نشان می‌دهد ویژگیها و شایستگیهای حسین بن روح، زمینه انتصاب وی به این مقام بوده است، نه عوامل خارجی؛ گذشته از اینکه طبق منابع، این انتصاب در اختیار نایبان امام عصر یا افراد دیگر نبوده است. پاسخ ابوسهل نوبختی به عده‌ای از شیعیان، که پرسیدند چرا به جای وی حسین بن روح به این مقام رسید، مؤید این مطلب است. مضمون پاسخ وی به این سؤال آن است که من برای مناظره با خصم دائم در میان آنان رفت و آمد دارم و اگر آنچه حسین بن روح می‌داند می‌دانستم، ممکن بود برای اثبات وجود امام، محل اختفای او را آشکار سازم، اما او اگر قطعه قطعه هم بشود چنین کاری نخواهد کرد (طوسی، ص ۲۴۰؛ برای دلیل دیگر در رد این فرضیات س. جاسم حسین^۲، ص ۱۲۱-۱۲۲). همچنین حسین بن روح در زمان خود از عاقل‌ترین مردمان نزد موافق و مخالف دلفسته شده و اخباری ناظر به تقیه و مصلحت‌اندیشی او در برخورد با مخالفان نقل شده است (طوسی، ص ۲۳۶-۲۳۷). به گزارش برخی منابع بعدی (سجده ذهبی، حوادث و وفیات ۳۲۱-۳۳۰ ه. ص ۱۹۱؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۸۳)، وی از لحاظ علمی، به‌ویژه در فقه، در میان شیعیان بغداد جایگاهی رفیع داشته است. او علاوه بر اعمال نظر در کتاب التکلیف شلمغانی، خود کتابی با نام التأدیپ نوشت و آن را برای اظهار نظر نزد فقیهان قم فرستاد و آنان فقط با یک مسئله مخالفت کردند (طوسی، ص ۲۴۰). به علاوه، او روایاتی از امامان پیشین، به‌ویژه امام یازدهم علیه‌السلام، از روایانی چون محمد بن زیاد نقل کرده است (سجده ابن مهدی، ص ۴۲، ۱۹۹؛ ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۵۲۷؛ نیز سجده خویی، ج ۵، ص ۲۳۶). مناسبات حسین بن روح با حکومت بغداد و جایگاه اجتماعی وی، به سبب ناپایداری سیاسی ناشی از تغییرات دائم وزیران، با فراز و فرودهایی همراه بود. بخش اعظمی از دوره حدوداً ۲۵ ساله نیابت وی با خلافت مقتدر (۲۹۵-۳۲۰) مقارن بود. حسین بن روح از ابتدای نیابت خود تا آغاز دوره وزارت حامد بن عباس (ح. سالهای ۳۰۶ تا ۳۱۱)، با احترام فراوان در بغداد می‌زیست، اما با کنار رفتن آل فرات از قدرت به دست حامد بن عباس، جایگاه حسین بن روح نیز متزلزل شد، چنان‌که وی پنج سال (۳۱۲-۳۱۷)، به دلیلی نامعلوم، در میان مردم ظاهر نشد. در منابع، علت‌های گوناگونی برای این امر نقل شده است. به احتمال بسیار، وی به سبب اتهامی مالی در زندان خلیفه مقتدر بوده است (سجده قرطبی، ص ۹۸). همچنین گفته شده است که

ص ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۵۱-۲۵۲). مهم‌تر از همه اینکه حسین بن روح در پنج سالی که در میان مردم نبود (سجده ادامه مقاله)، شلمغانی را به نیابت خود منصوب کرد، اما وی، با سوءاستفاده از موقعیت خود، ابتدا خود را به جای او یاب معرفی کرد و بعدها حتی ادعای نبوت و الوهیت کرد. با آشکار شدن انحراف وی، حسین بن روح که در حبس بود، شیعیان را از ارتباط با او منع کرد و در ۳۱۲ توقیع امام غایب در لعن او صادر شد (طوسی، ص ۱۸۷، ۲۵۲-۲۵۳؛ نیز سجده طبرسی، ج ۲، ص ۲۹۰). این توقیع در ۳۱۷ علنی شد. شلمغانی نیز سرانجام در ۳۲۲ یا ۳۲۳ به حکم خلیفه به دار آویخته شد (طوسی، ص ۲۵۴؛ برای تفصیل بیشتر س. اقبال آشتیانی، ص ۲۲۲-۲۲۴، ۲۳۵-۲۳۷؛ نیز س. شلمغانی^۳). یکی از کسانی که در ابتدا منکر نیابت حسین بن روح شدند محمد بن فضل موصلی بود که حسن بن علی و جندل نصیبی او را نزد حسین بن روح آورد و او با دیدن کرامتی از حسین بن روح به نیابتش یقین پیدا کرد (طوسی، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ برای تفصیل ماجرا س. جباری، ص ۴۷۳).

در دوران نیابت حسین بن روح، بسیاری از اعضای خاندان نوبختی در دستگاه خلافت عباسی مناصب اداری و دیوانی داشتند و بر اوضاع و احوال جامعه امامیه بغداد بسیار اثرگذار بودند (سجده نوبختیان^۴). برخی از افراد مشهور این خاندان، که با حسین بن روح معاصر و مرتبط بودند، عبارت‌اند از: (۱) ابوسهل نوبختی، که نفوذی فوق‌العاده در دستگاه خلافت داشت و در بخشی از دوره نیابت حسین بن روح ریاست شیعه را عهده‌دار بود (طوسی، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ نیز س. اقبال آشتیانی، ص ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۶). (۲) احمد بن ابراهیم نوبختی، که پاسخ‌های حسین بن روح به سؤالات شیعیان را می‌نوشت (اقبال آشتیانی، ص ۱۲۴؛ سجده طوسی، ص ۲۲۸-۲۲۹). (۳) موسی بن حسن نوبختی، معروف به ابن کبریا، او از عالمان و منجمان بزرگ آن دوره بود و ابونصر هبة‌الله بن محمد کاتب، راوی اخبار نایبان چهارگانه، برخی از اخبار مرتبط با حسین بن روح را از او روایت کرده است (سجده طوسی، ص ۱۷۸، ۲۳۷؛ اقبال آشتیانی، ص ۲۳۹). (۴) ابو عبد الله حسین بن علی نوبختی. وی از مشاوران و نزدیکان ابن رائق (متوفی ۳۳۰) بود و در دوره او، مدت کوتاهی به وزارت رسید (صولی، ص ۸۷؛ مسکویه، ج ۵، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ نیز س. اقبال آشتیانی، ص ۲۲۰). گزارشی از مناسبات نزدیک حسین بن روح با وی نقل شده است (سجده ادامه مقاله).

در برخی پژوهش‌های جدید س. که به نظر می‌رسد پیش‌قرض آنها بر ساخته بودن نهاد نیابت است، مناسبات نزدیک حسین بن روح با نوبختیان، فرضیاتی را درباره دخالت عوامل

دستگاه خلافت، وی را به اتمام ارتباط با قرمطیان* زندانی کرده بود (ذهبی، همانجا). به هر حال، حسین بن روح پس از این دوره پنج ساله، همان عزت و احترام پیشین، چه بسا بیش از آن، را به دست آورد. وی در این دوره تا پایان عمرش، به سبب اینکه برخی از نویختن در دستگاه خلافت صاحب منصب و دارای نفوذ بودند، از لحاظ اجتماعی و اقتصادی جایگاه مناسبی به دست آورد. به نوشته محمد بن یحیی صولی، مورخ معاصر او، در سال ۳۲۵، این مقله*، که فردی متنفذ و مدتی وزیر بود، از حسین بن روح کمک خواست تا برای رفع مشکلش میان وی و وزیر وقت (ابو عبدالله حسین بن علی نوبختی) وساطت کند (ص ۸۷). همچنین براساس آنچه وی (ص ۱۰۴) نقل کرده است، حسین بن روح در سالهای پایانی عمرش، به سبب اموالی که امامیه به او می‌پرداختند، ثروت فراوانی در اختیار داشت، تا جایی که توجه خلیفه، راضی بالله، به آن جلب شده بود (برای تفصیل در این باره سه اقبال آشتیانی، ص ۲۱۷-۲۲۰).

منابع: ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، حیدرآباد، دکن ۱۳۲۹-۱۳۳۱، چاپ الاست بیروت ۱۳۹۰/۱۳۷۱؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف ۱۳۵۶؛ ابن شهنشاهی، المزار الکبیر، چاپ جواد فیروزی اصلهائی، قم ۱۴۱۹؛ عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، تهران ۱۳۴۵؛ محمد رضا جباری، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام، قم ۱۳۸۲؛ غویی، محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حرادث و وفیات ۳۳۱-۳۳۰ هجری، بیروت ۱۴۱۵/۱۴۹۴؛ محمد بن یحیی صولی، اخبار الرضا علیه السلام و المستفی له، چاپ هیو رت دن، بیروت ۱۳۹۹/۱۳۷۹؛ احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر موسوی خراسانی، نجف ۱۳۸۶/۱۴۶۶، چاپ اقصی قم [بی تا]؛ محمد بن حسن طوسی، کتاب الغیبه، تهران [۱۳۹۸]؛ عرب بن سعید قرطبی، صفة تاریخ الطبری، در محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، تاریخ الامم و الملوک، چاپ محمد باقر الفضل ابراهیم، ج ۱۱، بیروت [بی تا]؛ محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، [تذکره] محمد بن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸؛ مکریه؛

El, s.v. "Jasayn b. Ruh" (by Said Amir Arjomand); EI², s.v. "Safir.1: in Shi'ism" (by E. Kohlberg); Jassim M. Hussain, The occultation of the twelfth Imam, Tehran 1982; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, Islamic messianism: the idea of Mahdi in twelve Shi'ism, Albany 1981.

حسین هوشنگی /

حسین بن سعید اهوازی، فقیه و محدث امامی نیمه اول قرن سوم که همراه با برادرش حسن، آثار فقهی و حدیثی

مهمی تألیف کرد. این دو برادر در کوفه به دنیا آمدند، ولی سال تولد آنان مشخص نیست. درباره پدرشان سعید، در منابع فقط به این نکته اشاره شده که لقب او ذلّان بوده (سه کشی، ص ۵۵۱؛ علامه حلی، ص ۹۹) و ابن داوود حلی (ص ۵۵۳) نام وی را در شمار راویان مجهول آورده است. بنابر منابع، این دو برادر و نیاکانشان از آزادشدگان (موالی) امام مجاهد علیه السلام بودند (سه کشی، همانجا؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۶، ۱۴۹)، دو دایی آنها، علی بن یحیی و جعفر بن یحیی، که به ترتیب از یاران امام رضا و امام جواد علیهما السلام بودند، در منابع رجالی، ثقه معرفی شده‌اند (برای نمونه سه طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۰، ۳۷۴؛ نجاشی، ص ۵۸).

حسین بن سعید از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام به‌شمار می‌رود (سه برقی، ص ۵۴، ۵۶؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۸۵). او از این امامان بدون واسطه حدیث نقل کرده و به واسطه مشایخی چون ابن ابی عمیر، علی بن نعمان، حسن بن محبوب و محمد بن سنان از امامان پیشین هم روایت کرده است (سه حسین بن سعید اهوازی، ۱۳۹۹، ص ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۹۷-۹۹؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۲؛ تفرشی، ج ۲، ص ۹۲). به نوشته نجاشی (ص ۳۱۱)، نقل بی‌واسطه حسین بن سعید از فضال بن ایوب (زنده در ۱۸۳ هجری قمری، ج ۳، ص ۴۵۹) و زرعه بن محمد حضرمی (زنده تا ۱۸۳)، که در پاره‌ای منابع به آن اشاره شده است، ممکن نیست و او، به واسطه برادرش حسن، از آنان روایت کرده است. احتمالاً در نسخ قدیمی نام حسین، به اشتباه، به جای حسن ضبط شده است (سه مامقانی، ج ۲۲، ص ۱۰۳ و پانویس).

حسین بن سعید و برادرش حسن از کوفه به اهواز رفتند. پس از مدتی، حسین به قم مهاجرت کرد و در آنجا سکنا گزید. میزبان او در قم حسن بن ابان قمی بود. حسین بن سعید در قم درگذشت. سال درگذشت او دانسته نیست، ولی گفته‌اند که تا ۲۵۴ زنده بوده است (سه ابن ندیم، ص ۲۷۷؛ نجاشی، ص ۵۹-۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۹؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۳، ص ۲۲۰). از جمله شاگردان و راویان حدیث از او، احمد بن محمد بن عیسی (متوفی ۲۸۰)، احمد بن ادریس (متوفی ۳۰۶)، احمد بن محمد برقی (متوفی ۲۸۰)، و احمد بن محمد دینوری (متوفی ۲۸۲) بودند (سه نجاشی، همانجا؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۲، ۱۶۲، ۱۹۵، ۴۸۱؛ تفرشی، ج ۲، ص ۹۱-۹۲). حسین بن سعید پیش از مرگش کتابهای خود را به فرزند میزبان خود در قم، حسین بن حسن بن ابان، داد و از این رو، ابن ابان همه کتابهای حسین بن سعید را روایت کرده است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۴؛ همو، ۱۴۰۱، ج ۱۰، مشیخه، ص ۶۶).

رجالیانی چون برقی (ص ۵۴، ۵۶) و طوسی (۱۴۱۵)،

قم، احادیث او را «سالم» تلقی کرده و از این رو، برخی عالمان رجال درباره او و روایاتش درنگ کرده‌اند؛ همچنان‌که شوشتری (ج ۱، ص ۴۲۷) به استناد شهادت ابن غضائری قائل به پذیرش روایات شده است (طوسی، ۱۴۲۰؛ نجاشی، همانجاها؛ ابن داود حلی، ص ۵۳۸؛ علامه حلی، ص ۳۲۰؛ خویی، ج ۲، ص ۹۵).

مشهور است که حسین بن سعید با برادرش حسن، سی کتاب تألیف کرده است (به نجاشی، ص ۱۵۸؛ قس شوشتری، ج ۳، ص ۴۵۹). طوسی در الفهرست (ص ۱۴۹-۱۵۰)، حسین را مؤلف سی کتاب دانسته، ولی هنگام معرفی آنها، با افزودن کتاب البشارات، که نام آن در منابع دیگر دیده نمی‌شود، شمار کتابها را به ۳۱ عنوان رسانده است. نجاشی (همانجا) نام کتابهای حسین بن سعید را چنین ذکر کرده است: الوصوه، الصلوة، الزکاة، الصوم، الحج، النکاح، الطلاق، العتق و التدبیر و المکاتبة، الأیمان و النذور، التجارات و الاجارات، الخمس، الشهادات، الصيد و اللبائح، المكاسب، الاشرية، الزیارات، التقیه، الرّد علی الفلأة، المناقب، المثالب، الزهد، المروءة، حقوق المؤمنین و فضائلهم، تفسیر القرآن، الوصایا، الفرائض، الحادود، الدیات، الملاحم، الدعاء. در فهرستهای متأخر، نام برخی کتابها با اندکی تفاوت آمده است (به ابن شهر آشوب، ص ۴۰؛ خویی، ج ۵، ص ۲۳۴؛ کولبرگ^۱، ص ۱۵۰).

نکته مهم درباره نام و تعداد کتابهای حسین بن سعید آن است که نجاشی و شیخ طوسی در شرح حال برخی فقها و محدثان، آنان را مانند حسین بن سعید، دارای سی کتاب یا بیشتر دانسته‌اند، از جمله صفوان بن یحیی، محمد بن سنان، موسی بن قاسم نجلی (زنده تا ۲۲۰)، علی بن مهزیار اهوازی (متوفی ۲۵۴)، محمد بن اوزمه قمی (زنده تا ۲۵۴)، محمد بن حسن صفار (متوفی ۲۹۰)، محمد بن علی صیرفی کوفی و یونس بن عبدالرحمان (متوفی ۲۰۸؛ به نجاشی، ص ۲۵۳، ۲۶۲؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۲۶۵، ۲۴۲، ۲۰۶-۴۰۸، ۴۱۲، ۴۵۳، ۵۱۱). بدین ترتیب نام و تعداد کتابهای سی‌گانه حسین بن سعید در فقه و حدیث شیعه نمادی برای یک دوره کامل موضوعات فقهی بوده است و از این رو گاه مجموعه آثار فقهی برخی فقها - که از لحاظ اعتبار یا تعداد یا نام با کتابهای سی‌گانه مزبور مشابهت داشته‌اند - «کتاب کامل» یا «کتاب مکمل» خوانده شده‌اند (به نجاشی، ص ۲۶۲؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱۶، ص ۲۹۹، ج ۱۷، ص ۲۵۱).

بیشتر کتابهای حسین بن سعید درون‌مایه فقهی دارند، ولی در میان آنها دو اثر اخلاقی، که اینک در دسترس‌اند، یعنی کتاب المؤمن و کتاب الزهد، و اثری کلامی با نام الرّد علی الفلأة (الغسالیة) و نیز کتاب التفسیر به چشم می‌خورد احادیث

ص ۳۵۵)، حسین بن سعید را فردی موثق دانسته‌اند. وجود نام وی در اسناد بیش از پنج‌هزار حدیث موجود شیعه، نشان‌دهنده رتبه والای او در فقه و حدیث است (به خویی، ج ۵، ص ۲۴۵-۲۶۵). فقها و سیره‌نگاران نیز مقام او را ستوده‌اند. مثلاً مسحوق حلی (ج ۱، ص ۲۳) او را از فقیهای معتبر شمرده و ابن ندیم (همانجا) وی و برادرش حسن را آگاه‌ترین افراد عصر خود به فقه و آثار شیعه دانسته است.

حسین بن سعید، کنیه‌اش ابو محمد، از اصحاب امام رضا و امام جواد علیهما السلام بود و در اهواز می‌زیست. وی، مانند برادرش، به کوفی و اهوازی شهرت داشت، ولی دانسته نیست که به قم مهاجرت کرده باشد (به طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۲؛ علامه حلی، ص ۹۹). حسین بن سعید - که به قریه تقدم طبقه روایی او بر حسین، احتمالاً برادر بزرگ‌تر وی بوده - از کسانی چون صفوان بن یحیی (متوفی ۲۱۰)، ابراهیم بن محمد خزار، زرعه بن محمد خضرمی و عیدالله بن مغیره (زنده تا ۱۸۳) حدیث نقل کرده است و برخی مانند احمد بن محمد بن عیسی (متوفی ۲۸۰)، بکر بن صالح و برادرش حسین بن سعید از او حدیث روایت کرده‌اند (به ابن داود حلی، ص ۱۰۸؛ خویی، ج ۴، ص ۳۴۵، ۳۴۸).

نام حسین بن سعید در اسناد احادیث شیعه، ۸۶ بار آمده است و علمای رجال او را توثیق کرده‌اند (به خویی، ج ۵، ص ۲۴۶). مشهور است که حسین بن سعید کسانی چون اسحاق بن ابراهیم خضینی، عبدالله بن محمد حضینی و علی بن مهزیار را نزد امام رضا علیه السلام برد و به واسطه او، آنان به مذهب شیعه گرویدند. این ماجرا در منابع گوناگون با اندکی تفاوت نقل شده است (برای نمونه به برقی، ص ۵۶؛ کشی، ص ۵۵۱-۵۵۲؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۵۴؛ علامه حلی، همانجا). در منابع از سال فوت حسین بن سعید ذکری به میان نیامده، ولی گفته‌اند که وی تا سال ۲۲۰ زنده بوده است (به موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۳، ص ۱۸۶). برخی تألیف پنجاه کتاب را به او نسبت داده‌اند (به کشی، ص ۵۵۱؛ علامه حلی، همانجا).

احمد، فرزند حسین بن سعید، ملقب به داندان و کنیه‌اش ابوجعفر، نیز از روایان حدیث بود. وی، که همراه پدرش به قم مهاجرت کرده بود، از بیشتر استادان پدرش حدیث نقل کرده است. او در قم درگذشت و همانجا دفن شد. کتاب الاحتجاج، کتاب الانبیاء و کتاب المثالب از آثار اوست (به طوسی، ۱۴۲۰، ص ۵۵-۵۶؛ نجاشی، ص ۷۷-۷۸). محدثان قم وی را به سبب آنکه از غالیان بود، ضعیف شمرده و احادیث او را درخور اعتماد ندانسته‌اند؛ اما ابن غضائری (ص ۴۰-۴۱)، ضمن نقل نظر محدثان

کتاب الزهد غالباً با عبارت «حدثنا حسین بن سعید» آغاز می‌شود که دال بر این است که راوی کتاب، از فرزندان یا شاگردان حسین بن سعید، مانند علی بن حاتم، بوده است (حسین بن سعید اهوازی، ۱۳۹۹، مقدمه عرفانیان، ص ۴، نیز برای نمونه به همان، ص ۱۲). برخی از عناوین فصول این کتاب، که از نوع اندرزنامه است، عبارت‌اند از: فضیلت سکوت و ترک دنیا، حسن خلق، مدارا و غضب، نیکی به پدر و مادر و اعضای خانواده، نحوه رفتار با بردگان (زیردستان)، حقیقت دنیا و طالبان آن، تواضع و تکبر، توبه و استغفار، گریه کردن از ترس خدا و اوصاف بهشت و جهنم (به همان، ص ۱۱۰-۱۱۷). کتاب الزهد را علی بن حاتم قزوینی تلخیص کرده است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۲، ص ۶۴، ج ۲۰، ص ۲۰۴).

مضمون کتاب‌المؤمن بیشتر شوق‌مدارانه است و به منظور تقویت ایمان فردی و تحکیم روابط اجتماعی مؤمنان و تشریح وظایف آنان نسبت به یکدیگر نوشته شده است. احادیث این کتاب و دیگر کتابهای حسین بن سعید به طور پراکنده در ابواب گوناگون کتابهایی مانند المحاسن برقی، التخصال، ثواب الاعمال و معانی الاخبار ابن بابویه و دیگر منابع حدیثی (حسین بن سعید اهوازی، ۱۴۱۲، مقدمه صدرافاضل، ص ۱۱-۱۲) و نیز منابع فقهی - حدیثی آمده است. کتابهای حسین بن سعید از جمله مأخذ معتبر ابن بابویه در تألیف کتاب من لایحضره الفقیه (ج ۱، ص ۴۰۳) بوده است.

علاوه بر کتابهای مذکور، اثری با نام کتاب البهار به حسین بن سعید نسبت داده شده که نسخه‌ای قدیمی از آن نزد رضی‌الدین علی بن طاووس بوده و او در کتاب خود، الیقین، از آن نقل قول کرده است (به آقابزرگ طهرانی، ج ۳، ص ۱۵۷، کولبرگ، ص ۱۳۳-۱۳۴). همچنین بر پایه پژوهشی جدید، کتابی که با نام النوادر چاپ شده و اثر احمد بن محمد بن عیسی قلمداد گردیده، در واقع گزیده و تلفیقی از کتابهای سی‌گانه حسین بن سعید است یا لااقل بخش عمده کتاب، اثر اوست، زیرا در اسناد احادیث اثر یادشده، نام افرادی مانند محمد بن فضیل، نضر بن سَویَد و فضالة بن ایوب وجود دارد که احمد بن محمد بن عیسی از آنان روایت نمی‌کرده است و آنان فقط از مشایخ حسین بن سعید بوده‌اند (به شبیری، ص ۲۳-۲۶). با این همه، باتوجه به شهرت کتابهای حسین بن سعید و در دسترس نبودن بیشتر آنها به شکل اصلی خود، آثار وی جای پژوهش و تفحص بسیار دارد.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ ابن داوود حلی، کتاب الرجال،

چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ ابن غضائری، الرجال لابن الغضائری، چاپ محمدرضا حسینی جلالی، قم ۱۴۲۲؛ ابن ندیم (تهران)؛ احمد بن محمد برقی، کتاب الرجال، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ مصطفی بن حسین تفرشی، نقد الرجال، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ حسین بن سعید اهوازی، الزهد، چاپ غلامرضا عرفانیان، قم ۱۳۹۹؛ همو، کتاب‌المؤمن، چاپ مرتضی حسین صدرافاضل، کراچی ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ خوئی، محمدرضا شیری، نوادر احمد بن محمد بن عیسی یا کتاب حسین بن سعید، آینه پژوهش، سال ۸، ش ۴ (مهر - آبان ۱۳۷۶)؛ شوشتری، محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خرسان، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ همو، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ همو، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، چاپ عبدالعزیز طباطبائی، قم ۱۴۲۰؛ حسن بن یوسف علامه حلی، خلاصة الاقول فی معرفة الرجال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، [قم] ۱۴۱۷؛ محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، [تلخیص] محمد بن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۳۸ ش؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ محیی‌الدین مامقانی، قم ۱۴۲۳؛ جعفر بن حسن محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، قم ۱۳۶۴ ش؛ موسوعة طبقات الفقهاء، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام الصادق، ۱۴۱۸-۱۴۲۳؛ احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهرة رجال النجاشی، چاپ موسی شبیری (دجانی)، قم ۱۴۰۷؛ Etan Kohlberg, A medieval Muslim scholar at work: Ibn Tawūs and his library, Leiden 1992.

/ سعید عدالت‌نژاد /

حسین بن ضحاک - حسین الخلیع

حسین بن طلال، سومین پادشاه کشور اردن از خاندان هاشمی (حک: ۱۳۳۲-۱۳۷۷ ش / ۱۹۵۳-۱۹۹۹).

حسین بن طلال در ۲۲ آبان ۱۳۱۴ / ۱۴ نوامبر ۱۹۳۵ در آتان به دنیا آمد. پدرش، طلال بن عبدالله^۱، در آن زمان ولیمهد اردن بود (اسنو^۲، ص ۲۲؛ لانت^۳، مقدمه، ص ۳۰۳؛ دجانی داودی و دجانی، ص ۲۱۱). وی ابتدا در دانشکده ویکتوریا^۴ در اسکندریه مصر، سپس در ۱۳۲۹ ش / ۱۹۵۰ در دانشکده هارو^۵، و پس از آن در دانشگاه سلطنتی نظامی سندهرست^۶ انگلیس تحصیل کرد (حسین بن طلال، ۱۹۸۷، ص ۳۶، ۴۱، ۴۹؛ صلیبی^۷، ص ۱۷۷؛ دجانی داودی و دجانی، همانجا؛ رابینز^۸، ص ۸۷). پس از ترور ملک عبدالله در ۲۸ تیر ۱۳۳۰ / ۲۰ ژوئیه

1. Snow

2. Lunt

3. Victoria College

5. Royal Military Academy Sandhurst

6. Salibi

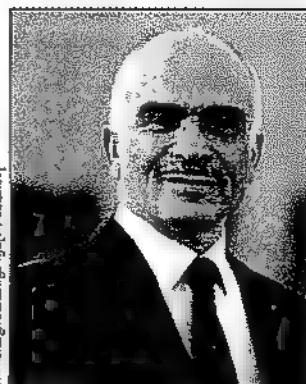
4. Harrow College

7. Robins

عربستان سعودی و مصر و سوریه، را جانشین آن نمود. وی در اردیبهشت ۱۳۳۵ / مه ۱۹۵۶ درباره تشکیل فرماندهی مشترک نظامی، با مصر و سپس با سوریه پیمان بست (تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۱۹). حسین در جریان بحران سونز^۱، برای اجرای تعهداتش در قبال مصر، در ۹ آبان ۱۳۳۵ / ۲۱ اکتبر ۱۹۵۶ رابطه سیاسی خود را با فرانسه قطع کرد و آمادگی ارتش اردن را برای جنگ با اشغالگران اعلام نمود (حباشنه، ص ۳۹؛ رابینز، ص ۹۵-۹۸؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۲۰). در ۲۴ فروردین ۱۳۳۶ / ۱۳ آوریل ۱۹۵۷، برخی نیروهای ارتش، با هدف ترور حسین بن طلال و براندازی نظام پادشاهی، کودتای معروف به الزرقاء را شکل دادند. میان دو گروه ارتش در پادگان شهر الزرقاء درگیری خونینی رخ داد که به شکست عوامل کودتا انجامید (دجانی داودی و دجانی، ص ۱۱۹؛ دالاس^۲، ص ۶۹۶۸؛ رابینز، ص ۹۹).

در ۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷، با صدور نظریه آیزنهاور در مورد تقویت کشورهای خاورمیانه در مقابل کمونیسم، حسین بن طلال از آن حمایت کرد. او کوشید مناسبات خود را با آمریکا مستحکم نماید (دالاس، ص ۶۵)؛ از این رو دولت آمریکا در شهریور ۱۳۳۶ / سپتامبر ۱۹۵۷، تسلیحات فراوانی به اردن فرستاد. نیروهای سوری حاضر در اردن که تحت فرماندهی مشترک سوریه و مصر و اردن بودند، به درخواست حسین آن کشور را ترک کردند و مناسبات دیپلماتی اردن با مصر تقریباً به حالت تعلیق درآمد، اما روابط خوب اردن با عربستان سعودی همچنان ادامه یافت (رابینز، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ صلیبی، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۲۲؛ اسعدی، ج ۱، ص ۱۷). در ۲۵ بهمن ۱۳۳۶ / ۱۴ فوریه ۱۹۵۸ حسین بن طلال و ملک فیصل دوم^۳، پادشاه عراق، در واکنش به تأسیس جمهوری متحد عربی^۴ و دستیابی به پیوندهای مشترک خارجی و دفاعی و گمرکی و آموزشی، فدراسیون عربی (الاتحاد العربی) را در امان تشکیل دادند. این فدراسیون، که مورد تأیید دولت آمریکا و انگلیس بود، در پی کودتای عبدالکریم قاسم^۵ در عراق، در مرداد ۱۳۳۷ / اوت ۱۹۵۸ به فرمان حسین بن طلال منحل شد (حسین بن طلال، ۱۹۸۷، ص ۱۳۵-۱۳۳؛ رابینز، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ اسعدی، ج ۱، ص ۱۷-۱۸).

از ۲۹ مرداد ۱۳۴۲ / ۲۰ اوت ۱۹۶۳، حسین با شوروی و برخی کشورهای بلوک شرق مناسباتش را آغاز کرد و در ۱۰ فروردین ۱۳۴۳ / ۳۰ مارس ۱۹۶۴، نخستین سفیر اردن به شوروی اعزام شد (تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۲۵؛



حسین بن طلال

۱۹۵۱، پسر او، طلال، به پادشاهی رسید و حسین ولیعهد وی شد. مجلس اردن پس از بیماری ملک طلال، در ۲۰ مرداد ۱۳۳۱ / ۱۱ اوت ۱۹۵۲ او را از پادشاهی خلع کرد و حسین را، که هنوز به سن قانونی نرسیده بود، به پادشاهی

برگزید، اما شورای سلطنتی تا رسیدن وی به سن قانونی، تصدی امور را برعهده گرفت و حسین بن طلال در ۱۲ اردیبهشت ۱۳۳۲ / ۲ مه ۱۹۵۳ رسماً پادشاه اردن شد (لانت، ص ۱۸؛ لنجوفسکی^۱، ص ۳۸۴-۳۸۳؛ میلتون-ادواردز^۲ و هینچکلیف^۳، ص ۳۷-۳۸؛ دجانی داودی و دجانی، همانجا).

بعد از به قدرت رسیدن حسین بن طلال، توفیق عبدالهدی، نخست وزیر و از رجال بانفوذ اردن، در اردیبهشت ۱۳۳۲ / مه ۱۹۵۳ از مقام خود کناره گرفت و حسین، فوزی الملتقی را به این مقام منصوب کرد (رابینز، ص ۹۰؛ صلیبی، ص ۱۷۸).

از اقدامات مهم حسین، عزل گلوب پاشا، فرمانده انگلیسی کل نیروهای مسلح اردن، بود. گلوب که سالها این سمت را برعهده داشت، به دستور ملک حسین در اسفند ۱۳۳۴ / مارس ۱۹۵۶ از اردن اخراج شد. حسین اعلام کرد این اقدام به منظور عربی کردن رهبری ارتش اردن و کاستن از مداخلات انگلیس در فرماندهی تشکیلات امنیتی است. با این اقدام، او نزد مردم اردن و بسیاری از کشورهای عربی وجهه ای کسب کرد (حسین بن طلال، ۱۹۸۷، ص ۹۷-۹۸؛ شاعر، ص ۵۸؛ لانت، ص ۲۷-۳۰؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۱۸).

در ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶، اولین انتخابات مجلس در کشور برگزار شد و حسین بن طلال که ابتدا از دخالت مجلس در امور سیاسی چندان استقبال نمی کرد، قدرت بیشتری به مجلس بخشید، اما با تشدید مشکلات داخلی و افزایش تهدیدات خارجی، وی در آبان ۱۳۳۷ / نوامبر ۱۹۵۸ با صدور فرمانی، مجلس و فعلیتهای قانونگذاری را تعطیل کرد، که وظیفه آن را دولت برعهده گرفت و برای اداره امور، قوانین موقت صادر کرد (شاعر، ص ۶۱؛ رابینز، ص ۱۹۰-۱۹۱). او در ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶ با لغو پیمان ۱۳۳۷ ش / ۱۹۴۸ اردن و انگلیس، دخالت این کشور را در امور اردن کم کرد و کمکهای مالی کشورهای عربی، به ویژه

1. George Lenczowski

2. Milton-Edwards

3. Hinchcliffe

4. Dallas

(بیلی، ۲، ص ۲۸۹؛ لانت، ص ۱۳۱-۱۴۳؛ میلتون - ادواردز و هینچکلیف، ص ۴۹).

در ۱۹ شهریور ۱۳۵۰ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۷۱، حسین «اتحادیه ملی اردن» را تنها حزب سیاسی این کشور معرفی کرد. این تشکیلات فرمایشی در اسفند ۱۳۵۰ / مارس ۱۹۷۲ به «اتحادیه ملی عربی» تغییر نام داد و در فروردین ۱۳۵۳ / آوریل ۱۹۷۴، به فرمان شاه، کمیته مرکزی آن منحل شد. این اتحادیه حدود صد هزار عضو داشت و رهبری آن برعهده حسین بن طلال بود و شاهزاده حسن، ولیعهد اردن، قائم مقام آن بود (اسعدی، ج ۱، ص ۳۴؛ تقویم سیاسی خاورمیانه، ص ۴۸). حسین در آبان ۱۳۵۳ / نوامبر ۱۹۷۴، ضمن تجدیدنظر در قانون اساسی، اختیارات خود را افزایش داد و آن را به تصویب مجلس رساند (اسعدی، ج ۱، ص ۲۵).

حسین در همین سال با شرکت در کنفرانس اتحادیه عرب در ریاض، عملاً از ادعای دیرینه خود در مورد اداره و نظارت بر کرانه باختری رود اردن چشم پوشید. این امر سبب تقویت و بهبود مناسبات اردن با جهان عرب، به ویژه سوریه، شد و مناسبات سیاسی اردن با سازمان آزادی بخش فلسطین - که از ۱۳۳۹ ش / ۱۹۷۰ قطع شده بود - مجدداً برقرار گردید (دجانی داودی و دجانی، ص ۳۹۵؛ رابینز، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ محافظه، ص ۲۲۹؛ بلیگ، ص ۱۵۵). پس از انعقاد پیمان کمپ دیوید^۱ در ۲۶ شهریور ۱۳۵۷ / ۱۷ سپتامبر ۱۹۷۸ بین مصر و اسرائیل، حسین بن طلال در نشست اتحادیه عرب در ۱۱ آبان ۱۳۵۷ / ۲ نوامبر ۱۹۷۸ در بغداد، این معاهده را به طور کامل مردود دانست و در اعمال تحریمها علیه مصر شرکت کرد (حباشنه، ص ۴۸؛ محافظه، ص ۲۲۷). وی در ۹ فروردین ۱۳۵۸ / ۲۹ مارس ۱۹۷۹ مناسبات دیپلماتیک خود را با مصر قطع کرد (دجانی داودی و دجانی، ص ۳۹۶؛ محافظه، همانجا). پس از فروپاشی نظام پهلوی در ایران، حسین بن طلال با اینکه متحد سنتی خود را در منطقه از دست داد، با ارسال پیامی در اول اسفند ۱۳۵۷ / ۲۰ فوریه ۱۹۷۹ جمهوری اسلامی ایران را به رسمیت شناخت و پیروزی انقلاب را تبریک گفت. اما با شروع جنگ عراق با ایران، اردن اولین کشور عربی بود که در ۱۲ مهر ۱۳۵۹ / ۱۴ اکتبر ۱۹۸۰ به حمایت از عراق برخاست. این امر جمهوری اسلامی ایران را واداشت تا در ۱۲ بهمن ۱۳۵۹ / اول فوریه ۱۹۸۱ مناسبات دیپلماتیک خود را با اردن قطع کند (دجانی داودی و دجانی، همانجا؛ رابینز، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ محافظه، ص ۲۲۳).

صلیبی، ص ۲۱۰؛ رابینز، ص ۱۱۹). در ۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴، حسین بن طلال در دو کنفرانس سران عرب، که به ترتیب در قاهره و اسکندریه برگزار شدند، شرکت نمود و پس از دیدار وی با جمال عبدالناصر، مناسبات دو کشور بهتر شد (حسین بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۱۲؛ تللیان، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ درینیک^۲، ص ۳۰۰).

در تیر ۱۳۴۵ / ژوئیه ۱۹۶۶، حسین بن طلال حمایت خود را از سازمان آزادی بخش فلسطین^۳ (ساف)، با این اتهام که احمد شقیری^۴ (دبیر این سازمان) از کمونیستها هواداری می کند، قطع کرد (حسین بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۲۶-۲۲؛ رابینز، ص ۱۲۰؛ صلیبی، ص ۲۱۶؛ اسعدی، ج ۱، ص ۲۰). در ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷، با تشدید تهدیدهای اسرائیل در خاورمیانه، حسین بن طلال در ۹ خرداد ۱۳۴۶ / ۳۰ مه ۱۹۶۷ به قاهره رفت و پس از مذاکراتی با جمال عبدالناصر، بین دو کشور، برای پنج سال معاهده دفاعی مشترکی بسته شد (بلیگ^۲، ص ۵۲؛ حسین بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۳۱-۴۱؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، ص ۱۲۸). با شروع جنگ شش روزه در پی حمله رژیم اسرائیل به مصر در تیر ۱۳۴۶ / ژوئن ۱۹۶۷، ارتش اردن در آن شرکت نمود که به شکست اردن و اشغال کرانه باختری رود اردن انجامید (حسین بن طلال، ۱۹۶۸، ص ۴۹-۲۸؛ استو، ص ۱۸۱-۱۹۳؛ بلیگ، ص ۶۵). در اول فروردین ۱۳۴۷ / ۲۱ مارس ۱۹۶۸، اسرائیل به بهانه انفجار یک اتوبوس، به شهر مرزی الکرامه اردن حمله کرد. حسین بن طلال، با کمک چریکهای فلسطینی، در برابر ارتش اسرائیل ایستاد و آنها را مجبور به عقب نشینی کرد. این واقعه، محجوبیت او را در جهان عرب افزایش داد (دجانی داودی و دجانی، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ رابینز، ص ۱۲۷؛ سیکر^۳، ص ۱۳۰). به سبب نافرمانی چریکهای فلسطینی از دولت مرکزی اردن، میان آنان و ملک حسین اختلاف جدی پدید آمد. در اواسط شهریور ۱۳۴۹ / نیمه اول سپتامبر ۱۹۷۰، تلاش برای ترور حسین توسط جبهه دموکراتیک خلق برای آزادی فلسطین و ربودن چهار هواپیمای دولتهای غربی به دست جبهه خلق برای آزادی فلسطین^۵ (به رهبری جرج حبیش)، سبب شد درگیری دولت اردن و چریکهای فلسطینی به بحرانی ترین نقطه خود برسد (سیکر، ص ۱۳۵؛ اسعدی، ج ۱، ص ۲۱-۲۲؛ میلتون - ادواردز و هینچکلیف، ص ۴۸). حسین با تشکیل دولت نظامی در ۲۵ شهریور ۱۳۴۹ / ۱۶ سپتامبر ۱۹۷۰، به چریکها حمله کرد که پس از کشته و مجروح شدن عده زیادی، بحرآن در ۳ مهر / ۲۵ سپتامبر همان سال به پایان رسید و این رخداد به سپتامبر سیاه^۶ مشهور شد

1. Jean Pierre Derriennic

2. Bligh

3. Sicker

4. Sydney Dawson Bailey

5. Camp David Accords

ص ۱۵۲-۱۵۳). ناآرامیها در ۲۹ فروردین ۱۳۶۸ / ۱۸ آوریل ۱۹۸۹ از شهر عمان در جنوب اردن شروع شد و به شهرهای دیگر گسترش یافت. پس از آن، حسین برای ساماندهی اوضاع، زیدین شاکر را مأمور تشکیل دولت جدید نمود. دولت جدید با اجرای طرحهای مؤثر و با کمک گرفتن از مؤسسات اقتصادی بین‌المللی توانست تا حدودی از شدت بحران بکاهد و بر اوضاع مسلط شود (میلتون - ادواردز و هینچکلیف، ص ۵۴-۵۵؛ رابینز، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ محافظه، ص ۹۵-۱۰۸).

هنگام اشغال کریت از سوی عراق در ۱۱ مرداد ۱۳۶۹ / ۲ اوت ۱۹۹۰، حسین راه‌حل نظامی را برای حل بحران مردود دانست و آن را مسئله‌ای عربی می‌پنداشت که خود اعراب باید آن را فیصله دهند. وی به این منظور تلاش بسیاری نمود و در ائتلاف بین‌المللی در جنگ با عراق شرکت نکرد و به جمع کشورهای مخالف پیوست. پس از آن، شورای همکاری عرب نیز عملاً متحل شد (تلیلان، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ پلیگ، ص ۱۸۳-۱۸۶؛ صلیبی، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ رابینز، ص ۱۷۸-۱۸۰).

حسین بن طلال برای برگزاری کنفرانس صلح مادرید^۱، که رامکار امریکا برای حل مسئله فلسطین بود، تلاشهای زیادی کرد. سرانجام هیئت اردنی در این کنفرانس که در ۸ آبان ۱۳۷۰ / ۳۰ اکتبر ۱۹۹۱ برگزار شد، حضور یافت. به این ترتیب، مذاکرات صلح بین اردن و اسرائیل آغاز شد (نوفل و مخادمه، ص ۵۰-۵۱؛ محافظه، ص ۱۸۹-۱۹۱؛ رابینز، ص ۱۸۴) و پس از مذاکرات فراوان، معاهده صلح بین دو طرف در ۴ آبان ۱۳۷۳ / ۲۶ اکتبر ۱۹۹۴ در وادی عریبه به امضا رسید. براساس این معاهده، دو طرف متعهد شدند که موجودیت سیاسی یکدیگر را به رسمیت شناخته و بر طبق مرزهای تعیین شده به طور مسالمت‌آمیز در کنار همدیگر زندگی کنند (حباشنه، ص ۷۸-۸۰؛ تلیلان، ص ۱۷۵؛ رابینز، ص ۱۸۷).

در اول بهمن ۱۳۷۰ / ۲۱ ژانویه ۱۹۹۲، حسین با انضام قانون مبارزه با کمونیسم، که مجلس تصویب کرده بود، موافقت کرد. همچنین در ۱۰ فروردین ۱۳۷۱ / ۳۰ مارس ۱۹۹۲ با مصوبه هیئت وزیران در مورد پایان صدور احکام و دستورهای عرفی در کشور موافقت نمود (دجانی‌داودی و دجانی، ص ۳۹۸؛ محافظه، ص ۲۰۱-۲۰۲). وی در اول شهریور ۱۳۷۱ / ۲۳ اوت ۱۹۹۲ قانون احزاب سیاسی را، که مجلس تصویب کرده بود، پذیرفت. به موجب این قانون، فعالیت تمام احزاب در کشور مجاز دانسته شد و پس از آن، احزاب سیاسی فراوانی در اردن پدید آمد، که از جمله آنها حزب بعث و حزب کمونیست بود (حباشنه، ص ۵۴؛ محافظه، ص ۲۰۲-۲۱۱). حسین بن طلال در

حسین در ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳ از اجرای طرح رونالد ریگان در مورد تشکیل یک کشور خودمختار فلسطینی در کرانه باختری رود اردن و نوار غزه در اتحاد کنفدراسیونی با اردن، حمایت کرد. وی کوشید با دیدار از کشورهای عربی، روند مذاکرات صلح را در خاورمیانه تسریع نماید (رابینز، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ صلیبی، ص ۲۶۲-۲۶۴؛ محافظه، ص ۲۰-۲۲، ۲۵-۲۸، ۲۲۷). وی در ۱۵ دی ۱۳۶۲ / ۵ ژانویه ۱۹۸۴، دستور تشکیل مجدد مجلس نمایندگان را صادر کرد و با احیای آن تلاش کرد از انتقاد گروههای مخالف بکاهد. در دوران تعطیل مجلس، قانون‌گذارها و سیاست‌گذارها به طور کامل در اختیار وی بود، شخص پادشاه به هیچ نهادی پاسخگو نبود و هیئت وزیران در صدور قوانین و اداره کشور مجری فرمانهای او بودند. البته بعد از بازگشایی مجلس نیز نخست‌وزیران بیشتر تابع شاه و تمایلات او بودند، به‌طوری که این امر بارها مخالفت نمایندگان مجلس را برانگیخت (شاعر، ص ۱۶۱؛ شرعه، ص ۱۸۶).

حسین بن طلال در این سالها چندین بار با سازمان آزادی‌بخش فلسطین و مقامات اسرائیل دیدار و گفتگو کرد. او وقتی تلاشهای خود را برای بستن پیمان صلح با اسرائیل و بازگرداندن کرانه باختری به اردن بی‌نتیجه دید و از سوی دیگر، هنگامی که گروههای فلسطینی وی را به دخالت در امور داخلی خود متهم کردند، در ۹ مرداد ۱۳۶۷ / ۳۱ ژوئیه ۱۹۸۸ جنابیی ارتباط قانونی و اداری کرانه باختری از اردن را اعلام کرد و اظهار داشت این اقدام او برای تسهیل در تشکیل دولت فلسطین در کرانه باختری و نوار غزه، و برای حمایت از ملت فلسطین است. این تصمیم مورد استقبال سازمان آزادی‌بخش فلسطین و کشورهای عربی قرار گرفت (دجانی‌داودی و دجانی، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ محافظه، ص ۴۳؛ نوفل و مخادمه، ص ۴۵). بر اثر تلاشهای حسین بن طلال در نشست اتحادیه عرب در دارالبیضاء (کسازایسلانکا) در اردیبهشت ۱۳۶۸ / مه ۱۹۸۹، مصر مناسبات خود را با دیگر کشورهای عربی از سر گرفت و مقر اتحادیه عرب نیز به قاهره بازگشت و اردن به همراه مصر و عراق و یمن شمالی، شورای همکاری عرب (مجلس التعاون العربی) را در بهمن ۱۳۶۷ / فوریه ۱۹۸۹ تشکیل داد (رابینز، ص ۱۷۶).

در ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش / ۱۹۸۸-۱۹۸۹، ارزش دینار اردن در برابر دلار کاهش بسیار یافت و دولت با کسری بودجه شدیدی مواجه شد. از سوی دیگر بدهیهای اردن به شدت بالا بود. این اوضاع زندگی را برای طبقات متوسط و پایین جامعه سخت کرده بود (همان، ص ۱۶۶-۱۷۰؛ محافظه، ص ۵۸-۶۷؛ تلیلان،

می‌شد، اما این محدودیتها سبب شد تا گروهها به سمت فعالیتهای اجتماعی خارج از چهارچوب سیاسی سوق داده شوند و این گرایش، به تأسیس گروهها و نهادهای اجتماعی، فرهنگی، ورزشی، دانشجویی و جمعیتهای خیریه و مذهبی و همچنین اتحادیههای کارگری انجامید (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲).

عملکرد اقتصادی. رویکرد اقتصادی حسین بن طلال از همان ابتدای حکومت، برپایه مالکیت فردی و اقتصاد آزاد در چهارچوب قانون اساسی اردن قرار داشت و پیگیری آن سبب خصوصی سازی و پرهیز از اقتصاد دولتی شد. این روش اقتصادی بر فرایند توسعه به مثابه اولویت نخست و پایدار دولت، به ویژه در عرصه های خدمات آموزشی و بهداشتی و اجتماعی، تأکید می نمود و سپس به فضای باز اقتصادی و دستیابی به معیارهای نو توجه می کرد (همان، ص ۳۴).

نظام سیاسی در دوران حسین بن طلال به گونه ای به نظام لیبرالی و سرمایه داری متمایل بود. کمکهای ایالات متحده آمریکا و انگلیس به این کشور سبب شد حتی در زمان گسترش ایدئولوژی کمونیستی در منطقه و سراسر جهان، حسین بن طلال از مالکیت فردی و بخش خصوصی حمایت کند. اتخاذ این رویکرد اقتصادی سبب شد تا بخش خصوصی در مسیر استقلال نسبی از دولت گام بردارد و به طور متوازن و مساوی با بخش دولتی در امور اقتصادی اردن تأثیرگذار باشد (شاعر، ص ۱۱۰۷ شمع ۲، ص ۷۹).

منابع: مرتضی اسمدی، جهان اسلام، تهران ۱۳۶۹-۱۳۶۶ ش؛ سینی دوسون یولی، الحروب العربية الاسرائيلية و عملية السلام، ترجمه لایاس فرحات، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، روزنظر، ر. فویلکوف و دیگران، ترجمه محمدحسین روحانی، تهران: توس، ۱۳۶۷ ش؛ تقویم سیاسی خاورمیانه: روزشمار وقایع مهم (۸۶-۱۹۶۹)، به انضمام اسناد و قراردادهای، ترجمه محمود کتابی، [تهران] مترجم، ۱۳۶۶ ش؛ اسامه تلیلان، السياسة الخارجية الاردنية و الازمات العربية: دراسة فی اثر العوامل الاقليمية علی سلوك السياسة الخارجية الاردنية تجاه الازمات العربية، اردن ۲۰۰۰؛ خالد عبدالرزاق حسانه، العلاقات الاردنية - الاسرائيلية فی ظل (معاهدة السلام)، بیروت ۱۹۹۹؛ حسین بن طلال، الحسين ملک المملكة الاردنية الهاشمية: مهتني كفليک، احاديث ملكية، ترجمه [عن الفرنسية] غازی غزّیل، [طرابلس، لبنان] ۱۹۸۷؛ همو، الملك حسين: حريتنا مع اسرائيل، [المحاور] ويك ونس و پيرلوير، [الترجمة عن الانجليزية]، بیروت ۱۹۶۸؛ محمد سلیمان دجانی دودی و منذر سلیمان دجانی، النظام السياسي الاردني: ارکانه و مقوماته، عمان ۱۴۱۲/۱۹۹۳؛ زانپیر درنیک، خاورمیانه در قرن بیستم، ترجمه فرنیکی

تیر ۱۳۷۷/ ژوئیه ۱۹۹۸ برای معالجه به آمریکا رفت و حدود شش ماه در آنجا اقامت گزید. وی به دلیل تشدید بیماری و طولانی شدن مدت معالجه اش، در ۲۱ مرداد ۱۳۷۷/ ۱۲ اوت ۱۹۹۸ اختیار تغییر یا انتخاب دولت را به برادرش، حسین بن طلال، سپرد (روابینز، ص ۱۹۳؛ محافظه، ص ۳۲۶). در دی ۱۳۷۷/ ژانویه ۱۹۹۹ حسین بن طلال با حالی وخیم تر به اردن بازگشت و در ۵ بهمن/ ۲۵ ژانویه، امیر عبدالله (پسر ارشدش) را، به جای برادرش، ولیعهد خود کرد و بلافاصله برای ادامه معالجه به آمریکا بازگشت تا اینکه در ۱۸ بهمن ۱۳۷۷/ ۷ فوریه ۱۹۹۹ از دنیا رفت و در همان روز پسرش، عبدالله، پادشاه اردن شد (بلیگ، ص ۲۰۹؛ روابینز، همانجا؛ محافظه، ص ۳۲۸-۳۲۹).

حسین بن طلال، خاطرات شخصی خود را که با الهام از شکسپیر، «سری که راحت نمی خوابد»^۱ نام گذاری کرده بود، در ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲ در لندن منتشر کرد و کتاب دیگرش، «جنگ من با اسرائیل»^۲ نیز در ۱۳۳۷ ش/ ۱۹۶۸ در لندن به چاپ رسید. کتاب سوم وی، «شغل من به عنوان یک پادشاه»^۳، به زبان فرانسوی در ۱۹۷۵ در پاریس منتشر شد (دجانی دودی و دجانی، ص ۲۱۱؛ اسمدی، ج ۱، ص ۴۶۶؛ ملک حسین^۴، ۲۰۱۸).

عملکرد فرهنگی و اجتماعی. حسین بن طلال بر احیای آموزه های تمدن اسلامی - عربی تأکید می کرد. توجه به میراث گذشته در دستور کار او قرار داشت. وی آموزش و پرورش را اجباری کرد و به تأسیس مراکز آموزش عالی اهتمام ورزید. او دستور داد وزارتخانه فرهنگ و جوانان، به منظور گسترش علم و فرهنگ در میان شهروندان اردنی، تأسیس شود. اهداف دیگر او از تأسیس این وزارتخانه، انتشار و گسترش میراث کهن عرب در علوم جدید، توجه به ادبیات و هنرهای گوناگون، تشویق و حمایت از نویسندگان و هنرمندان و به طور کلی تدوین و انتشار کتاب بود (عمد، ص ۱۲)؛ اما همه این تلاشها با محافظه کاری همراه بود و در عمل موفقیت چندانی به دست نیاورد. نبود آزادیهای عمومی، پیشینه نه چندان کهن اردن، اولویت نداشتن مسئله فرهنگ و هنر به صورت عملی در جامعه، انحصاری شدن عرصه دانش در دست وی و برخی دولتمردان و دلالان فرهنگی، و نبود آزادی فکری و فرهنگی، از جمله دلایل شکست برنامه های فرهنگی او بود (شاعر، ص ۴۶). در زمان وی، با افزایش مهاجرت مردم بادیه نشین و روستایی به شهرها، روند تشکیل نهادهای مدنی تا حدودی تسریع شد. با اینکه او مانع دخالت این نهادها در امور سیاسی

1. Uneasy lies the head

2. My war with Israel

3. Mon mè tierde roi

4. King Hussein

5. Arand

6. Sha'sha

بود. جعفر نامیده شده بود، اما پیامبر نام او را به حسین تعبیر داد (ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۵۹؛ دلابی، ص ۹۹، ۱۲۱؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۸). اما بنا بر روایات شیعی، پیامبر بدو و پیش از آنکه نامی برای او انتخاب شود نام حسین را به امر خدا بر آن حضرت نهاد (برای نمونه ← کلینی، ج ۶، ص ۳۴۳؛ ابن بابویه، ۱۲۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۶۷ برای نقد محتوایی روایات دیگر ← قرشی، ج ۱، ص ۳۱-۳۲). در برخی روایات تأکید شده است که نامهای حسن و حسین از اسامی بهشتی بوده و پیش از اسلام سابقه نداشته‌اند (← ابن سعد، ج ۱، ص ۳۵۷؛ دلابی، ص ۱۰۰؛ برای اقوال مشابه درباره نام‌گذاری امام حسن علیه‌السلام ← حسن بن علی*، امام).

کنیه امام حسین در تمام منابع ابو عبدالله ذکر شده (برای نمونه ← ابن ابی‌شیه، ج ۸، ص ۶۵؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۴؛ مفید، همانجا)، اما خصیمی (ص ۲۰۱) کنیه‌اش را نزد خاصه ابوعلی دانسته است. به امام حسین علیه‌السلام القاب فراوانی نسبت داده شده که بسیاری از آنها با القاب برادرش، امام حسن علیه‌السلام، مشترک است (← حسن بن علی*، امام). از القاب خاص امام، زکی، طیب، وفی، سید، مبارک (ابن ابی‌السلج، ص ۲۸؛ ابن طلحه شافعی، ج ۲، ص ۳۷۴)، نافع، الدلیل علی ذات‌الله (ابن ابی‌السلج، همانجا)، رشید، و التابع لمرضاة‌الله (ابن طلحه شافعی، همانجا) بوده است (برای فهرستی از القاب آن حضرت ← ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۶). ابن طلحه شافعی (همانجا) لقب زکی را مشهورتر از دیگر القاب و لقب سید شباب اهل‌الجنة را مهم‌ترین آنها دانسته است. در پاره‌ای از احادیث امامان شیعه نیز امام حسین علیه‌السلام با لقب شهید یا سیدالشهداء خوانده شده است (برای نمونه ← جعفری، ص ۹۹-۱۰۰؛ ابن قولویه، ص ۲۱۶-۲۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۹-۵۰؛ مجلسی، ج ۳۷، ص ۹۴-۹۵؛ نیز ← سیدالشهداء*). در برخی متون ادبی و تاریخی متعلق به سده‌های چهارم به بعد برای امام حسین لقب امیرالمؤمنین نیز یاد شده است (برای نمونه ← ابن‌اعثم کوفی، ترجمه فارسی، ص ۸۰۲، ۸۴۶؛ ناصرخسرو، ص ۷۲-۷۵، ۸۵؛ سنایی، ص ۲۶۲، ۲۶۶؛ مجدخوافی، ص ۲۲، ۲۶، ۲۰۵، ۲۷۱؛ جنید شیرازی، ص ۲۵۱-۲۵۲)، که با توجه به اینکه آن حضرت هیچگاه خلافت ظاهری نیافت، درخور توجه است.

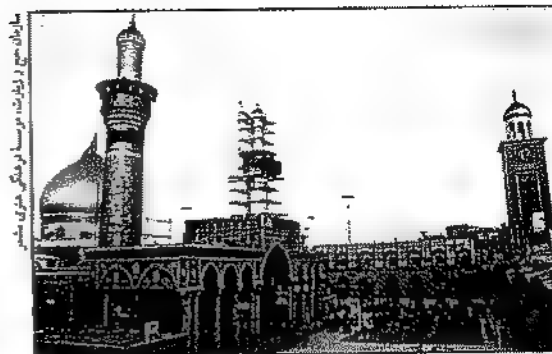
ولادت و شهادت. در اینکه زادگاه امام حسین علیه‌السلام مدینه است، اختلافی نیست (برای نمونه ← مفید، همانجا؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۱). سال تولد او را نیز سال سوم (← کلینی، ج ۱، ص ۴۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجا؛ ابن‌الکثیر، ج ۱، ص ۳۹۲)، چهارم (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۹۹؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۶؛ دلابی، ص ۱۰۲، ۱۲۱؛ طبری، ج ۲، ص ۵۵۵؛

ردلان، تیران ۱۳۴۸؛ وهیب شاعر، الاردن... إلى أين؟ الهوية الوطنية والاستحقاقات المستقبلية، بیروت ۲۰۰۴؛ محمد کنوش شرعه، التجربة الديمقراطية في الاردن الجدور... الواقع... التحديات... الآفاق، المستعمل العربي، ش ۲۵۷ (تموز ۲۰۰۰)، جورج لنجوفسکی، تاریخ خاورمیانه، ترجمه مادی جزیری، تهران ۱۳۳۷؛ علی محافظه، الديمقراطية المعقّدة: حالة الاردن، ۱۹۸۹-۱۹۹۹، بیروت ۲۰۰۱؛ احمد سعید نوفل و ذیاب مخاضمه، فاجعات العلاقات الاردنية الفلسطينية على ضوء اتفاقيات التسوية مع اسرائيل، السياسة الدولية، ش ۱۳۶ (أوریل ۱۹۹۹)؛

Hani Amad, *Cultural policy on Jordan*, Paris 1981; Alexander Bligh, *The political legacy of King Hussein*, Brighton 2002; Roland Dallas, *King Hussein: a life on the edge*, London 1999; King Hussein. Retrieved Sep.21, 2008, from [http:// www.kinghussein.gov.jo](http://www.kinghussein.gov.jo); James Lunt, *Hussein of Jordan: searching for a just and lasting peace*, New York 1989; Beverley Milton-Edwards and Peter Hinchcliffe, *Jordan: a Hashemite legacy*, London 2001; Philip Robins, *A history of Jordan*, Cambridge 2004; Kumal Salibi, *The modern history of Jordan*, London 1998; Zayd J. Shalhush, "The role of the private sector in Jordan's economy", in *Politics and the economy in Jordan*, ed. Rodney Wilson, London: Routledge, 1991; Martin Sicker, *Between Hashemites and Zionists: the struggle for Palestine, 1908-1988*, New York 1989; Peter Snow, *Hussein: a biography*, London 1972.

/ محمد مالکی /

حسین بن علی، امام، امام سوم از امامان دوازده‌گانه شیعه امامیه و یکی از چهارده معصوم. به اتفاق همه منابع، نام و نسب او حسین بن علی بن ابی‌طالب بن عبدالمطلب بن هاشم است. جد مادری‌اش پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پدرش امیرمؤمنان علی علیه‌السلام و مادرش فاطمه سلام‌الله‌علیها دختر رسول خداست (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۹۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ص ۵۱؛ مفید، ج ۲، ص ۲۷). پیامبر او را به نام پسر دوم هارون، شبیر، حسین نامید (ابن سعد، ج ۶، ص ۳۵۷-۳۵۶؛ ابن حنبل، ج ۱، ص ۹۸، ۱۱۸؛ دلابی، ص ۹۹؛ کلینی، ج ۶، ص ۳۳؛ قس ابن سعد، همانجا؛ دلابی، ص ۱۲۲، که حسین را مشتق از حسن شمرده‌اند). بنابر برخی روایات، امام علی دوست داشت که او را حرب بنامد، اما در نام‌گذاری پسر پیامبر پیشی نگرفت (← ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش ۱۳۶، ج ۲، ص ۲۶-۲۵؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۸-۴۲۷؛ قس بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۵۴). بنابر روایات دیگر، نخست امام به نام عمویش، جعفر طیار، که در آن زمان هنوز در حبشه



حرم سیدالشهدا علیه السلام قبل از سقف شدن صحن.
عکس از: کمال‌الدین شامخ ۱۳۸۵ ش

۶۱ هجری در سرزمین نینوا (کربلا) در عراق به شهادت رسید (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۴۱؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۵۱۲؛ طبری، ج ۵، ص ۳۹۴، ۴۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۲-۴۱؛ قس طبری، ج ۵، ص ۳۹۴، که بتأیید روایتی شهادت امام را در ماه صفر دانسته است؛ ابن ابی‌الثلج، همانجا، که سال شهادت را شصتم هجری ذکر کرده است).

روز شهادت امام را جمعه (به ابن سعد، همانجا؛ طبری، ج ۵، ص ۴۲۲؛ ابوالفرج اصفهانی؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجاها)، شنبه (طبری؛ ابوالفرج اصفهانی؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجاها)، یکشنبه (دولابی، ص ۱۲۳) و دوشنبه (کلینی؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجاها) گزارش کرده (نیز به فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا) و در این میان روز جمعه را قول صحیح و مشهور شمرده‌اند (به مسعودی، تنبیه، ص ۳۰۳؛ ناطق‌الحق، ص ۱۱). ابوالفرج اصفهانی (همانجا) قول شهادت امام در روز دوشنبه را قولی شایع میان مردم دانسته و آن را از نظر محاسبات تقویمی مردود شمرده است (نیز به ناطق‌الحق، همانجا).

سن امام را به هنگام شهادت ۵۶ سال و پنج ماه (به ابن سعد؛ ابوالفرج اصفهانی، همانجاها؛ نیز به ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰؛ یعقوبی، همانجاها؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۱۵، که سن امام را ۵۶ سال نوشته‌اند)، ۵۷ سال و پنج ماه (فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، همانجا؛ نیز به کلینی، ج ۱، ص ۴۶۳؛ ۵۷ سال و چند ماه؛ ابن ابی‌الثلج؛ مسعودی، تنبیه، همانجاها؛ ۵۷ سال) و ۵۸ سال (ابن سعد؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۰، همانجاها؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۹-۹۸، ۱۰۳، ۱۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۱، همانجا) ذکر کرده‌اند (برای اقوال گوناگون درباره سن امام به هنگام شهادت و روز و ماه و سال آن به مزنی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۴۴۵-۴۴۶).

سوانح حیات

پیش از امامت، ابن سعد (ج ۶، ص ۳۹۹) امام حسین علیه‌السلام را در زمره واپسین طبقه (طبقه پنجم) از اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که به هنگام وفات آن حضرت خردسال بودند و در هیچ جنگی او را همراهی نکردند، یاد کرده است. قریب به هفت سال از زندگانی امام در زمان حیات پیامبر گذشت (به ابن ابی‌الثلج، همانجا؛ دلائل‌الامامة، ص ۱۷۷). پیامبر او و برادرش را بسیار گرامی می‌داشت، چنان‌که آن دو را بر سینه خود می‌نشاند و در همان حال با مردم سخن می‌گفت (به ابن سعد، ج ۶، ص ۲۰۱) و گاهی آن دو را بر دوش خود می‌نهاد (ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۱۶؛ طبرانی، ج ۳، ص ۶۵)، بنا به نقلی، روزی پیامبر بر بالای منبر سخنرانی می‌کرد و چون آن دو را دید از منبر پایین آمد و ایشان را در آغوش گرفت (ابن حنبل، ج ۵، ص ۳۵۴؛ ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۱۹۰؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۴). اما مهم‌ترین رخداد دوران

ابوالفرج اصفهانی، ص ۵۱؛ مفید، همانجا)، پنجم (ابن عبدالبر، ج ۱، ص ۳۹۳) و ششم هجری (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۱۱۶) ذکر کرده‌اند. روز ولادت وی، بتأیید قول مشهور، سوم شعبان بوده است (مجلسی، ج ۴۴، ص ۲۰۱)، اما برخی، زادروز امام را آخر ربیع‌الاول (به طوسی، ۱۴۰۱، همانجا)، پنجم ماه شعبان (ابوالفرج اصفهانی؛ مفید، همانجاها؛ ابن طلحه شافعی، ج ۲، ص ۳۷۲) یا یکی از نخستین شبهای ماه شعبان (ابن سعد؛ طبری؛ دولابی، همانجاها) نوشته‌اند. بتأیید روایتی، امام در غروب پنجشنبه متولد شد (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱، ۲۸۲؛ برای اقوال مختلف درباره روز و ماه و سال تولد امام به فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۰؛ میزی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۳۹۹-۳۹۸). فاصله تولد امام حسین و امام حسن را شش ماه و ده روز (به کلینی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن ابی‌الثلج، ص ۸)، ده ماه و بیست و دو روز (ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۱۵۸) و یک سال و ده ماه (دولابی، ص ۱۰۱؛ ابن عبدالبر؛ ابن عساکر، همانجاها) گزارش کرده‌اند.

پس از تولد، پیامبر همان آدابی را برای او به جا آورد که درباره حسن بن علی انجام داده بود، مانند گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد و عقیقه کردن (برای تفصیل بیشتر به حسن بن علی، امام). به نوشته ابن سعد (ج ۶، ص ۴۰۱-۴۰۰)، ام‌فضل (همسر عباس بن عبدالمطلب)، به امر پیامبر، دایگی امام را برعهده گرفت و بدین ترتیب امام برادر رضاعی قثم بن عباس، که او نیز شیرخواره بود، گردید (نیز به ابن اشم کوفی، ج ۴، ص ۳۲۳؛ قس ابن حنبل، ج ۶، ص ۳۴۰؛ دولابی، ص ۱۰۶؛ بهاء‌الدین اربلی، ج ۲، ص ۳۰۸، ۳۲۰، ۳۴۸-۳۴۹، که این موضوع را به امام حسن علیه‌السلام نسبت داده‌اند). اما کلینی (ج ۱، ص ۴۶۵) روایاتی نقل کرده است که بتأیید آنها امام حسین علیه‌السلام از هیچ زنی، حتی مادرش فاطمه زهرا علیها‌السلام، شیر نخورد.

امام حسین علیه‌السلام در دهم محرم (روز عاشورا) سال

۳۵۶: مفید، ج ۱، ص ۲۵؛ مجلسی، ج ۴۲، ص ۲۳۵-۲۹۴-۲۹۵). در دوره امامت امام حسن علیه السلام، که حدود ده سال به طول انجامید (به ابن ابی الثلج، همانجا؛ دلائل الامامة، ص ۱۵۹، ۱۷۷)، امام حسین همراه و همگام برادر بود. با اینکه طبق برخی منابع تاریخی، امام حسین با واگذاری خلافت به معاویه مخالف بود (به بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۹۳، ۴۵۶؛ ابن اعثم کوفی، ج ۴، ص ۲۸۹-۲۹۰) و حتی پس از صلح امام حسن، با معاویه بیعت نکرد (ابن اعثم کوفی، ج ۴، ص ۲۹۲)، پس از وقوع صلح به این مصالحه ملتزم بود. حتی وقتی برخی شیعیان از او تقاضا کردند پیمان را بشکنند و با معاویه بجنگد، به آنان امر کرد که تا زمان مرگ معاویه منتظر بمانند (به بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸). ابن سعد (ج ۶، ص ۴۱۰-۴۱۵) از امام باقر علیه السلام روایت کرده که امام حسن و امام حسین، در نماز به مروان - که منصوب از جانب معاویه بود - اقتدا می کردند و حال آنکه حسین بن علی با وی برخوردهای تند داشت؛ ضمن آنکه، تقیه ای هم در کار نبود. اما این روایت با شمار زیادی حدیث در منابع شیعه که از اقتدا به غیر معتقدان به عقاید صحیح و نیز اقتدا به شخص فاسق نهی کرده است، سازگار نیست (به حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۹-۳۱۸). مواجهه قاطع و صریح امام با مروان به هنگام اهانت به مادرش فاطمه سلام الله علیها نیز گزارش شده است (به احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۳). همچنان که در برابر سب امام علی علیه السلام از سوی امویان، به شدت واکنش نشان می داد (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۹-۴۱۰، ۴۱۵؛ برای گزارش برخورد متفاوت امام حسن علیه السلام به همانجا؛ نیز به حسین بن علی، امام). در کل، گزارش منابع نشان می دهد که امام حسین در زمان امامت امام حسن آشکارتر از برادر در برابر بنی امیه موضع می گرفت و علناً با آنان مخالفت می کرد (برای نمونه به همان، ج ۶، ص ۴۱۴-۴۱۵). با این حال، به رغم برخی اختلافهای ظاهری در رفتار امام حسن و امام حسین علیهما السلام (به همان، ج ۶، ص ۴۱۳؛ ابن ابی شیبہ، ج ۲، ص ۱۷۴)، غیر از توضیحاتی که از منظر عقیده امامت منصوب مطرح می شود، از نظر تحلیل تاریخی نیز وحدت رویه کلی آن دو قابل اثبات است (نمونه ای از این هماهنگی در مراسم خاکسپاری امام حسن گزارش شده است به حسین بن علی، امام). امام حسین پس از شهادت امام حسن علیه السلام، با وجود افرادی که به سن از وی بزرگ تر بودند، شریف ترین فرد از خاندان هاشم به شمار می رفت (به یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۶؛ نیز به ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۹، که از احترام خلص ابن عباس به وی سخن گفته است) و در امور خویش با او مشورت می کردند و نظر او را بر رأی دیگران ترجیح می دادند (به ابن سعد، ج ۶، ص ۴۱۴-۴۱۵).

کودکی امام، شرکت در مباحثه* و معرفی او و برادرش به عنوان مصداق «ایماننا» (به آل عمران: ۶۱؛ برای بیان امام رضا علیه السلام درباره این آیه به ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲) بود (به ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۶-۴۰۷؛ مسلم بن حجاج، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۸۵؛ مفید، ج ۱، ص ۱۶۸؛ برای اقوال مشابه درباره امام حسن علیه السلام به حسین بن علی، امام).

بنابه گزارشی، امام حسین علیه السلام در کودکی به خلیفه دوم، که بر منبر پیامبر نشست بود، اعتراض کرد و خلیفه نیز خطبه خود را نیمه کاره رها کرد و از منبر به زیر آمد (ابن شیه نمیری، ج ۳، ص ۷۹۸-۷۹۹). همچنین روایت شده است که خلیفه دوم سهم بیت المال امام حسن و امام حسین علیهما السلام را، به سبب قربت آنان با رسول خدا، همانند سهم حضرت علی علیه السلام و اهل بدر قرار داده بود (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۰۷). در برخی منابع تاریخی از حضور امام حسین علیه السلام به اتفاق برادرش در فتح طبرستان به سال ۲۹ هجری یاد شده است (به بلاذری، ۱۴۰۷، ص ۱۴۷؛ طبری، ج ۴، ص ۲۶۹؛ درباره این گزارش به حسین بن علی، امام).

در زمان خلافت عثمان، امام حسین به هنگام تبعید ابوذر به ریزه، در کنار پدر و برادرش امام حسن او را مشایعت کرد (مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۸۴؛ ابن ابی الحدید، ج ۸، ص ۲۵۳؛ برای سخن وی خطاب به ابوذر به مجلسی، ج ۲۲، ص ۴۱۲-۴۱۳). به روایتی، در شورش برخشد عثمان، امام حسین، به توصیه امام علی، همراه با برادرش کوشید عثمان را از خطر محفوظ دارد (نعمین حماد، ص ۸۴-۸۵) و به نقلی، در این واقعه مجروح شد (ابن شیه نمیری، ج ۳، ص ۱۱۳۱؛ قس ابن قتیبہ، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۸، ۶۲؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۸۹، که این مجروح شدن را به امام حسن علیه السلام نسبت داده اند). امام حسین در جنگهای دوره خلافت امام علی نیز حضور داشت (به بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۴۶، ۳۲۳؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۱۰۴-۱۱۴، ۱۳۶) و در جنگ صفین خطبه ای در تحریض به جهاد خواند (به نصر بن مزاحم، ص ۱۱۴-۱۱۵). همچنین امام علی، امام حسین را پس از امام حسن علیهما السلام متولی صدقات (موقوفات) خود قرار داد (ابن شیه نمیری، ج ۱، ص ۲۲۷؛ نهج البلاغه، نامه ۲۴). به نقلی، امام حسین به هنگام شهادت پدر، برای انجام دادن مأموریتی که علی علیه السلام به او داده بود، در مدائن بود و با نامه امام حسن علیه السلام از موضوع آگاه شد (بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۵۶، قس ج ۲، ص ۳۵۷). امام حسین در مراسم تجهیز و خاکسپاری پدر حاضر بود (به ابن قتیبہ، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۱؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۵۵).

امامت در دوران خلافت معاویه. پس از وفات امام حسن علیه السلام، مردم کوفه برای قیام برضد معاویه به امام حسین علیه السلام نامه نوشتند، اما امام ضمن آنکه مشروعیت حکومت معاویه بر مسلمانان را رد کرد و بر جهاد با ظالمان تأکید نمود، از قیام دوری گزید و آن را به پس از مرگ معاویه موکول کرد (همان، ج ۶، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۸-۴۵۹؛ مفید، ج ۲، ص ۳۲). معاویه نیز از قیام امام بی‌م داشت و پس از شهادت امام حسن از امام خواست که از قیام بپرهیزد و امام پایبندی خود را به عهدنامه صلح به وی یادآوری کرد (ابن سعد، همانجا؛ قس بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۰). معاویه نیز به تعهد مالی سالیانه خود ادامه داد (بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۶۰).

معاویه خود به‌خوبی از میزان نفوذ امام حسین علیه السلام در مدینه آگاه بود، چنان‌که به فردی از قریش گفته بود هرگاه حلقه‌ای از جمعیت در مسجدالنبی دیدی که سخن هزلی در آن نیست، آن حلقه حسین است (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۱۴). زمانی که معاویه برای یزید بیعت می‌گرفت، امام از معدود کسانی بود که بیعت با یزید را نپذیرفت و در خطابه‌ای قاطع معاویه را محکوم کرد (همان، ج ۶، ص ۴۲۲؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۳۹، ۳۴۲-۳۴۳؛ طبری، ج ۵، ص ۳۰۳) و، برخلاف دیگر افراد بنی‌هاشم، مدینه معاویه را نیز قبول نکرد (ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۹). معاویه نیز، با توجه به جایگاه امام، به یزید توصیه کرده بود که با امام مذاکره کند و در صدد بیعت گرفتن از امام نباشد (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۲۳؛ طبری، ج ۵، ص ۳۲۲؛ ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۹-۳۴۰؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۱۵-۲۱۶).

امامت در دوران خلافت یزید - کربلا، واقعه

شمایل و سیره. در بیشتر منابع حدیثی و تاریخی و رجالی کهن از شباهت حسین بن علی به پیامبر اکرم سخن گفته شده (س. بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۶۶، ۴۵۳؛ دولابی، ص ۱۰۴؛ طبرانی، ج ۳، ص ۹۵؛ ناطق‌بالحق، ص ۱۱؛ مفید، ج ۲، ص ۲۷) و در یک روایت، امام حسین شبیه‌ترین فرد به پیامبر وصف شده است (س. ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۲۶۱؛ بخاری، ج ۴، ص ۲۱۶؛ ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۵). بنابر روایتی دیگر از امام علی، آن حضرت فرزندش حسین را شبیه‌ترین فرد به خود از نظر خلق و خو و رفتار، دانسته است (س. ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۲۳).

امام حسین علیه السلام سپید چهره بود (ناطق‌بالحق، همانجا). گاه عمامه‌ای از خز (طبرانی، ج ۳، ص ۱۰۱) و گاه عمامه‌ای سیاه بر سر می‌گذاشت (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۵؛ ابن‌بابویه، ج ۶، ص ۴۶؛ طبرانی، ج ۴، ص ۱۰۰). موی سر و

محاسن خود را خضاب می‌نمود (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳-۴۱۷؛ ابن‌بابویه، ج ۶، ص ۳، ۱۵). نقش دو انگشتی او یکی «لا اله الا الله، عُدَّةُ قُلُوبِنا» و دیگری «ان الله بالغ امره» بود (کلینی، ج ۶، ص ۴۷۳-۴۷۴؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۱۹۳، ۱۹۴، ۵۲۳). امام حسین علیه السلام ۲۵ بار، همراه با نزدیکانش، پیاده حج گزارد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۰؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۱۵؛ ابن‌عبدالبر، ج ۱، ص ۳۹۷). با مسکینان می‌نشت، دعوت آنان را می‌پذیرفت و با آنان غذا می‌خورد و آنان را نیز به خانه خود دعوت می‌کرد و آنچه در منزل داشت از ایشان دریغ نمی‌کرد (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳). دشمنان امام نیز به فضائل او معترف بودند، چنان‌که معاویه می‌گفت که حسین همچون پدرش علی اهل غدرو حيله نیست (ابن‌اعثم کوفی، ج ۴، ص ۲۰) و عمرو بن عاص او را محبوب‌ترین فرد از زمینیان نزد اهل آسمان می‌دانست (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۸؛ ابن‌بابویه، ج ۷، ص ۲۶۹).

او همواره احترام برادرش، امام حسن علیه السلام، را پاس می‌داشت و در برابرش سخن نمی‌گفت، چنان‌که محمد بن حنفیه با امام حسین چنین برخورد می‌کرد (س. مجلسی، ج ۴۳، ص ۳۱۹). نیز برای روایتی دیگر درباره احترام امام حسین به امام حسن علیه السلام - بهاء‌الدین اریلی، ج ۲، ص ۴۸۱؛ و برای احترام محمد بن حنفیه به امام حسین - ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۴). امام بسیار بخشنده بود و در مدینه به جود و کرم شناخته شده بود (س. ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۳). اگر سائلی از او درخواست می‌کرد و امام در حال نماز بود، نمازش را کوتاه می‌کرد و هر چه در اختیار داشت، به او می‌داد (ابن‌عساکر، ج ۱۴، ص ۱۸۵). او غلامان و کنیزانش را در قبال خوش رفتاریشان آزاد می‌کرد. به نقلی، کنیزی را که معاویه همراه با اموال و لباسهای فراوانی برایش هدیه فرستاده بود، در ازای خواندن آیاتی از قرآن و سرودن شعری درباره فتنای دنیا و مرگ انسانها آزاد کرد و اموال را بدو بخشید (ابن‌عساکر، ج ۷۰، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ برای موارد مشابه - ابن‌حزم، ج ۸، ص ۵۱۵؛ بهاء‌الدین اریلی، ج ۲، ص ۴۷۶). حتی یکبار یکی از غلامانش کار ناشایستی کرد که درخور عقاب بود ولی چون غلام آیه «والعافین عن الناس» را خواند، او را بخشید، سپس غلام گفت: «والله مسح المحسنين» و امام او را در راه خدا آزاد کرد (بهاء‌الدین اریلی، ج ۲، ص ۴۷۸-۴۷۹). ذین اسامه بن زید را، که در بستر بیماری افتاده و از پرداختن عاجز مانده بود، از جانب او پرداخت (ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۳-۷۲). بنابه روایتی، زمین و اشیایی را که به او ارث رسیده بود، پیش از دریافت آن بخشید (قاضی نعمان، ج ۲، ص ۳۳۹). دیه مردی را در ازای پاسخ به سه پرسش به طور کامل پرداخت و انگشتی‌اش را نیز بدو عطا کرد (مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۹۶؛ نیز - ابن‌ابی‌الدنیا،

شاهد آن اقوالی از صحابه درباره مقام علمی آن حضرت و تقاضای افتاء از اوست (برای نمونه - ابن بابویه، ۱۳۵۷ ش، ص ۸۰؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۳-۱۸۴). به برخی سخنان خود امام حسین علیه السلام درباره امامت خویش (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۶۸؛ خسرو رازی، ص ۲۳۰-۲۳۴) و نیز پاره‌ای معجزات و کرامات که به دست آن حضرت تحقق یافت نیز در اثبات امامت وی استناد شده است (به فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۳؛ برای نمونه - صفار قمی، ص ۱۲۹۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۵۳۷؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۴۷۰؛ قطب‌راوندی، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ دلائل الامامة، ص ۱۸۱-۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۱۸۲؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۵۷، ۵۹-۶۰؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، ج ۲، ص ۸۳-۲۳۰؛ نیز - حبابه والیه^۵). گفتنی است گاه در انتساب پاره‌ای از کرامات یا فضایل یا برخی افعال، بین امام حسن و امام حسین علیهما السلام خلاصه شده است.

فضائل و مناقب. در منابع حدیثی شیعه و سنی مناقب و فضائل خاص درباره امام حسین علیه السلام، از زمان ولادت تا شهادت آن حضرت، نقل شده است. از جمله گفته شده است که دوران «حمل» وی شش ماه بود که نظیر آن پیشتر تنها درباره عیسی بن مریم یا یحیی بن زکریا رخ داده بود (به کلینی، ج ۱، ص ۴۶۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۶؛ دلائل الامامة، ص ۱۷۷؛ نیز - ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۴۶۱؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۲). هنگام ولادت او جبرئیل به همراه هزار فرشته از آسمان فرود آمدند تا ولادتش را به پیامبر تبریک گویند (کلینی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۴؛ دلائل الامامة، ص ۱۹۰؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۲) و آنگاه جبرئیل پیامبر را از شهادت وی به دست امت مسلمان و نیز تداوم امامت در نسل او آگاه کرد (کلینی، همانجا؛ نیز برای تفصیل بیشتر - ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۱۰؛ برای تشبیه تداوم امامت از صلب امام حسین نه برادرش حسن علیهما السلام به ماجرای هارون و موسی - ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۳۰۵؛ برای فهرستی از روایاتی درباره اخبار پیامبر از شهادت امام حسین علیه السلام - عبدالله بن نورالله بحرانی، ج ۱۷، ص ۱۱۳-۱۱۳). جبرئیل مثنی از خاک کربلا را نیز برای پیامبر آورد و این خاک بعدها نزد ام سلمه بود و او از تغییر رنگ آن در روز عاشورا، از شهادت نواده پیامبر با خبر شد (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۱۷-۴۱۹؛ ابن حنبل، ج ۶، ص ۲۹۴؛ ابن قولویه، ص ۱۳۲؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۶۳). در روایات فراوانی پیامبر اصحابش را از شهادت فرزندش حسین آگاه کرده بود (برای نمونه - صفار قمی، ص ۶۸؛ کلینی،

ص ۱۴۰؛ کلینی، ج ۴، ص ۴۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶، درباره بخشش حسین علیهما السلام). کرم او به حدی بود که زن و مردی یهودی به سبب این خلق نیکوی او مسلمان شدند (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۳). او به آموزگار فرزندانش مال و لباس بسیار اعطا کرد و دهانش را از دُر پر کرد، در حالی که می‌گفت این جبران‌کننده تعلیم تو نیست (همان، ج ۴، ص ۷۳-۷۴). درباره حلم امام گفته‌اند که وقتی مردی شامی به او و پدرش ناسزا گفت، از او درگذشت و او را مورد لطف قرار داد (به ابن عساکر، ج ۴۳، ص ۲۲۴-۲۲۵). گفته شده است اثر اثبات آذوقه‌ای که برای ایتم و مساکین بر پشتش حمل می‌کرد، در روز شهادت آشکارا بود (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۳).

امامت، نص و تعیین الهی، به اعتقاد شیعه، از جمله شروط اساسی و ضروری برای اثبات امامت هر امامی است. این نص درباره امام حسین علیه السلام نیز به طرق مختلف وارد شده است. از آن جمله است حدیث مشهوری از پیامبر که بر امامت حسین دلالت دارد (به قاضی نعمان، ج ۱، ص ۳۷؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱؛ خسرو رازی، ص ۱۱۷؛ مفید، ج ۲، ص ۳۰؛ نیز - حسن بن علی^۶، امام). افزون بر این، احادیثی از پیامبر رسیده است که در آنها به تعداد امامان و امامت امام علی، امام حسن و امام حسین علیهما السلام و نه تن از فرزندان حسین بن علی تصریح شده است (برای نمونه - ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ خسرو رازی، ص ۱۳-۱۴، ۲۳، ۲۸-۲۹، و جاهای دیگر؛ نیز برای روایاتی مشابه از امام علی و امام حسن علیهما السلام - خسرو رازی، ص ۲۱۷، ۲۲۱-۲۲۳). دلیل دیگر، وصیت امام حسن درباره جانشینی امام حسین پس از وی و سفارش به محمد حنفیه به پیروی از آن حضرت است (به ابن اعمش کوفی، ج ۴، ص ۳۱۹؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ خسرو رازی، ص ۲۲۹؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴؛ نیز برای اعتراف محمد حنفیه به امامت آن حضرت - همان، ج ۱، ص ۴۲۳). مفید (ج ۲، ص ۳۰-۳۱) بر آن است که با توجه به ادله مذکوره، امامت امام حسین علیه السلام ثابت و قطعی است گرچه آن حضرت، به سبب تقیه و التزام به صلح و ترک مخاصمه (هذنه)، آشکارا به امامت خود دعوت، نکرد؛ اما پس از مرگ معاویه و اتمام دوره ترک مخاصمه، امامت را علنی کرد (نیز - فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴).

علم به جمیع شئون و معارف دین به شکل تام و کامل نیز از لوازم امامت است؛ از این رو، امام علی علیه السلام از او، همچنان که از امام حسن، خواست برای مردم سخنرانی کند تا بعدها قریب‌بان او را به نداشتن علم منسوب نکنند (به ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۴۲۵؛ همو، ۱۳۵۷ ش، ص ۳۰۷-۳۰۸).

ج ۱، ص ۲۰۹؛ ابن قولویه، ص ۱۴۳-۱۴۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۸۹. به جز پیامبر، امام علی و امام حسن علیهما السلام نیز از ماجرای شهادت آن حضرت خبر داده بودند (به نصرت مزاحم، ص ۱۴۲؛ ابن سعد، ج ۶، ص ۴۱۹-۴۲۰؛ ابن قولویه، ص ۱۴۹-۱۵۶؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۱۷۷-۱۷۸، ۱۹۶-۱۹۷؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۵۹-۲۶۰، ج ۲، ص ۵۳۲-۵۳۵؛ صفید، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۴-۹۳؛ برای تفصیل مأخذ روایی در منابع اهل سنت به امینی، ص ۱۵۰-۴۹). چنانکه خداوند انبیای پیشین را از شهادت امام آگاه ساخته بود (برای فهرستی از این روایات به عبدالله بن نورالله بحرانی، ج ۱۷، ص ۱۰۱-۱۱۲).

درباره حوادث روز عاشورا و پس از شهادت آن حضرت و نیز عقوبت کسانی که در شهادت امام دست داشتند، نیز امور معجزه آسایی نقل شده است (به کریلا، واقعه). از جمله گفته اند خدا در روز عاشورا چهار هزار فرشته ای را که در جنگ بدر به یاری پیامبر فرستاده بود، به سوی او فرود آورد و امام مخیر شد که از بین پیروزی و دیدار با پیامبر یکی را برگزیند و او ترجیح داد به لقای پیامبر نایل شود. این فرشتگان به امر خدا تا روز قیامت بر مزارش گریه می کنند و برای زائران دعا و طلب بخشش می کنند (به ابن قولویه، ص ۱۷۱-۱۷۲، ۳۵۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲، ۶۷۲؛ دلائل الامامة، ص ۱۷۸).

در منابع حدیث و تفاسیر شیعه نیز آیاتی از قرآن درباره امام حسین علیه السلام تأویل یا تطبیق (در این باره به جری و انطباق^۹) شده است. از جمله آیه ۱۵ سورة احقاف که در آن از مادر بارداری سخن گفته شده است که با رنج کودک خویش را حمل می کند و با درد او را به دنیا می آورد. این آیه ناظر به طایفه زهرا سلام الله علیها دانسته شده که در دوران حمل فرزندش خبر شهادت او را از پیامبر از طریق جبرئیل شنید و غمگین شد (به کلینی، ج ۱، ص ۴۶۴؛ ابن قولویه، ص ۱۲۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۶؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۵۷؛ نیز به قمی، ج ۲، ص ۲۹۷). همچنین حروف مقطعه ابتدای سورة مریم (کهیص) در اشاره به واقعه کریلا تأویل شده است که خداوند پس از آنکه اسامی پنج تن را به زکریای نبی آموخت، رمزش را برای وی آشکار کرد (قمی، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲، ۴۶۱؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲؛ دلائل الامامة، ص ۵۱۳-۵۱۴؛ احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۹۲؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ذیل آیه). گفته شده است زکریا وقتی از ماجرای شهادت امام حسین علیه السلام آگاه شد از خداوند خواست تا فرزندی به وی عطا کند که سرنوشتی مشابه حسین داشته باشد و خداوند یحیی را به او داد که مدت حملش

شش ماه بود و همچون حسین به شهادت رسید (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ص ۳؛ دلائل الامامة؛ احمد بن علی طبرسی؛ ابن شهر آشوب، همانجاها). همچنین آیات ۶ سورة احزاب (به کلینی، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱، ۳۲۳، ج ۲، ص ۴۱۴؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۵۴؛ نیز به عیاشی، ج ۱، ص ۲۵۱، ج ۲، ص ۷۲ و ۲۸ سورة زخرف (ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱، ۳۲۳، ج ۲، ص ۳۵۹، ۴۱۵، ۴۱۷؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۵۳-۵۴؛ نیز به فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸؛ طباطبائی، ذیل آیه) در اشاره به تدایم امامت از نسل امام حسین علیه السلام تفسیر شده اند. برخی از آیات قرآن نیز ناظر به قیام و شهادت آن حضرت دانسته شده اند، از جمله آیه ۷۷ سورة نساء (به کلینی، ج ۱، ص ۳۳۰؛ نیز به عیاشی، ج ۱، ص ۲۵۸، ج ۲، ص ۲۲۵)، آیه ۲۳ سورة اسراء (کلینی، ج ۱، ص ۲۵۵؛ ابن قولویه، ص ۱۲۵؛ نیز به عیاشی، ج ۲، ص ۲۹۰؛ کوفی، ص ۲۴۰) و آیات ۲۷ تا ۳۰ سورة فجر (قمی، ج ۲، ص ۴۲۲؛ مجلسی، ج ۲۴، ص ۱۹۳؛ نیز به ابن بابویه، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۳۰، که سورة فجر سورة امام حسین علیه السلام شمرده شده است). برای زیارت امام حسین فضیلت های بسیاری ذکر شده و در احادیث منقول از پیامبر و امامان شیعه بر آن تأکید بسیار گردیده است (برای روایات فضیلت زیارت امام حسین و زیارت نامه های آن حضرت به علوی شجری، ص ۲۸-۱۹۴؛ ابن قولویه، ص ۲۲۰، ۴۳۹؛ طوسی، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۴۲-۶۹)، همچنانکه برای تربت آن حضرت فضائل بسیاری یاد کرده اند (به تربت^۵).

سخنران امام، از امام حسین علیه السلام سخنان زیادی بر جای نمانده، که مهم ترین علت آن، وضع خاص جهان اسلام در آن دوره و تنگناهای شدیدی بوده که نظام حاکم اموی، هم برای عثرت پیامبر و هم برای شیعیان، ایجاد می کرده است. به جز خطبه ها و سخنان امام در ماجرای قیام عاشورا (برای مجموعه ای از این اقوال به روائع الحکمة، ص ۲۷۲-۳۱۱؛ نجمی، ۱۳۷۸، ص ۱)، برخی سخنان پراکنده از آن حضرت در متون کهن اهل سنت و شیعه هست، از جمله سخنان حکمت آمیزی از امام درباره اصناف خلق (به ابن سعد، ج ۶، ص ۴۱۲؛ برای فهرستی از سخنان حکیمانه و مواظع منقول از امام به عطار دق قوچانی، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۵۲، ۲۶۲-۳۱۱). همچنین است سخن مشهور آن حضرت در تأکید بر آزادگی، خطاب به سپاه اموی هنگامی که قصد حمله به خیام امام را داشتند و آن حضرت توان مقابله نداشت، با این مضمون که اگر دین ندارید، دست کم آزاده باشید (برای نقل های گوناگون آن به دیتوری، ص ۴۰۰؛ ابن اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۱۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۵۰؛

روزگار به زبان آورده است (ع طبری، ج ۵، ص ۴۲۰؛ برای مجموعه اشعار منتسب به امام ع حکمت‌نامه امام حسین علیه‌السلام، ج ۲، ص ۳۳۸-۴۲۰؛ همچنین برای تحلیل کلی از اشعار امام و مضامین آنها ع همان، ج ۲، ص ۳۳۰-۳۳۶).

امام حسین از راویان سخنان پیامبر و پدرش امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و مادرش فاطمه زهرا سلام‌الله علیها است که در مجموعه‌های حدیثی اهل‌سنت گردآمده است (ع ابن‌حبیل، ج ۱، ص ۲۰۱؛ دولابی، ص ۱۲۵-۱۳۳، ۱۳۷-۱۳۸؛ طبرانی، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۳۶؛ مزی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۵-۱۶۷؛ برای فهرستی از کسانی که امام از آنها روایت کرده است ع همو، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۳۹۷). از راویان امام، فرزندان آن حضرت، امام سجاد علیه‌السلام و دخترش فاطمه، بیشترین روایت را از او نقل کرده‌اند (ع دولابی، ص ۱۲۵-۱۳۱؛ نیز برای فهرست روایات این دو از امام حسین علیه‌السلام ع عطاردی‌قوچانی، ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳، ۳۹۲-۳۹۳). بر مبنای استقصای عطاردی‌قوچانی (ج ۳، ص ۳۱۴-۴۱۸) شمار راویانی که از وی حدیث نقل کرده‌اند، افزون بر دویست و پنجاه تن‌اند (برای اسامی شماری از راویان امام در منابع کهن ع ابن‌حبیل، همانجا؛ دولابی، ص ۱۳۱-۱۳۵؛ طبرانی، مزی، ۱۴۲۲؛ همو، ۱۴۰۳، همانجاها). طوسی، برپایه مبنای خاص خود در کتاب رجال (ص ۹۹-۱۰۶)، نام قریب به صد تن را به عنوان اصحاب آن حضرت فهرست کرده است که برخی از آنان در شمار اصحاب رسول خدا، امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب و امام حسن علیه‌السلام بوده و غالباً در گریلا وی را همراهی کرده و همانجا به شهادت رسیده‌اند.

سخنان امام حسین علیه‌السلام تاکنون در چند مجموعه منتشر شده، که از آن جمله است: موسوعة کلمات الامام الحسین علیه‌السلام (قم ۱۳۷۴ ش)، مستند الامام الشهدای ابی‌عبدالله الحسین بن علی علیهما‌السلام (تهران ۱۳۷۶ ش)، و حکمت‌نامه امام حسین علیه‌السلام (قم ۱۳۸۵ ش).

منابع: ابن‌الطلیح، تاریخ الائمة، در مجموعه نفیسة فی تاریخ الائمة، چاپ محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجلی، ۱۴۰۶؛ ابن‌ابی‌الحفید، شرح نهج‌البلاغه، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵/۱۳۸۷، ۱۹۶۵، ۱۹۶۷، چاپ لغت بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌ابی‌الدینا، مکارم الاخلاق، چاپ مجدی سیدابراهیم، بولاق [بی‌تا]؛ ابن‌ابی‌زینب، القیة، چاپ فارس حنون کریم، قم ۱۴۲۲؛ ابن‌ابی‌شیبه، المصنف فی الاحادیث و الآثار، چاپ سعید محمد لثام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ ابن‌اعثم کوفی، کتاب‌الفتوح، چاپ علی شیرازی، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ همان، ترجمه محمدين احمد مستوفی هروی، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۷۲ ش؛ ابن‌بابویه، الامالی، قم ۱۴۱۷، همو، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [۱۳۵۷ ش]؛ همو،

ابوالفرج اصفهانی، ص ۷۹؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۷، ص ۷۱). برخی از دعاهای امام حسین علیه‌السلام در منابع کهن نقل شده است (برای نمونه ع ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۱۳؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۲، ص ۲۰۰، ج ۷، ص ۱۱۳؛ حمیری، ص ۱۵۷-۱۵۸). از مشهورترین آنها، دعای عرفه است که متنی طولانی دارد و از ادعیه مشهور شیعه به شمار می‌رود و مضامین عرفانی بلندی در آن دیده می‌شود (ع ابن‌طاووس، ۱۴۱۴-۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۴-۸۷؛ نیز ع حکمت‌نامه امام حسین علیه‌السلام، ج ۱، ص ۵۰۸-۵۴۷؛ برای مجموعه‌ای از دعاهای مروی از امام حسین ع همان، ج ۱، ص ۴۸۶-۵۹۲).

روایاتی از امام در موضوعات اعتقادی، غالباً در منابع شیعی، نقل شده است، از جمله درباره توحید (ع ابن‌بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن‌شعبه، ص ۲۴۲-۲۴۵؛ ابن‌ساکر، ج ۱۴، ص ۱۸۳-۱۸۴)، امامت (صفار قمی، ص ۳۲؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۹۸-۳۹۹)، مناقب اهل‌بیت (برقی، ج ۱، ص ۶۱؛ صفار قمی، ص ۴۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ احمدین علی طبرسی، ج ۲، ص ۲۲-۲۳)، غیبت (ابن‌ابی‌زینب، ص ۲۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۹، ۳۱۶-۳۱۸؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۹۰-۱۹۱)، ویژگیهای شیعه (برقی، ج ۱، ص ۱۴۷، ۱۶۳-۱۶۴؛ عیاشی، ج ۱، ص ۱۸۵) و صفات مؤمن (ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۲۰۰؛ مجلسی، ج ۷۱، ص ۳۱۵). پاره‌ای مناظرات و احتجاجات نیز از آن حضرت نقل شده که مشتمل بر اثبات حقانیت و فضائل اهل‌بیت علیهم‌السلام است (ع احمدین علی طبرسی، ج ۲، ص ۱۳-۲۶). روایاتی نیز درباره فضائل قرآن (ع کلینی، ج ۲، ص ۶۱۱-۶۱۳) و تفسیر پاره‌ای آیات در شأن اهل‌بیت (ع عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ کلینی، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۳۵۷ ش، ص ۹۰-۹۱؛ حکانی، ج ۱، ص ۵۶۰) از آن حضرت وارد شده است.

از امام حسین علیه‌السلام، روایاتی در برخی ابواب فقه نیز نقل شده است (برای نمونه ع صنعانی، ج ۳، ص ۵۳۲-۵۳۳، ج ۴، ص ۲۱۴؛ ابن‌ابی‌شیبه، ج ۱، ص ۲۵۵، ج ۲، ص ۲۰۰، ج ۷، ص ۳۸۸، ۶۱۹؛ عطاردی‌قوچانی، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۶۰). در موضوعات اخلاقی نیز احادیثی از امام حسین علیه‌السلام نقل کرده‌اند (برای نمونه ع ابن‌شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۱؛ بهاء‌الدین اربلی، ج ۲، ص ۴۷۴).

اشعاری نیز به امام منسوب است که معروفترین آنها ابیاتی است که امام درباره محبت خود به دخترش سکینه و مادر سکینه، رباب، سروده است (ع ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۰۰؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۶۰، ص ۲۱۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۴۰). همچنین شعری است که امام در آخرین روزها در بی‌وفایی

نواب الاعمال و عتاب الاعمال، قم ١٣٤٨ ش؛ همو، علل الشرايع، نجف ١٣٨٥-١٣٨٦، چاپ المست قم [بی.تا.]؛ همو، عيون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ١٣٤٣ ش الف؛ همو، کتاب النخصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم ١٣٤٢ ش؛ همو، کمال الدین و تمام النعمة، چاپ علی اکبر غفاری، قم ١٣٤٣ ش؛ همو، معانی الاختیار، چاپ علی اکبر غفاری، قم ١٣٤١ ش؛ ابن حزم، المتحلی، چاپ احمد محمد شاکر، بیروت؛ دارالفکر، [بی.تا.]؛ ابن حنبل، مستد الامام احمدین حنبلی، بیروت؛ دارصادر، [بی.تا.]؛ ابن سعد؛ ابن شیه نمیری، کتاب تاریخ المدینة المنورة؛ اخبار المدینة النبویة، چاپ فهیم محمد شلتوت، [جده] ١٣٩٩/١٩٧٩، چاپ المست قم ١٣٤٨ ش؛ ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، چاپ علی اکبر غفاری، قم ١٣٤٣ ش؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، چاپ یوسف بقای، قم ١٣٨٥ ش؛ ابن طلوس، اقبال الاعمال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ١٤١٢-١٤١٥؛ همو، مقتل الحسین علیه السلام، المسمی بالملفوظ فی قتلی الطفوف، قم [١٣١٧]؛ ابن طلحه شافعی، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، چاپ ماجدین احمد عطی، [بی.تا.]؛ ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ علی محمد بجاوی، بیروت ١٣١٢/١٩٩٢؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ١٤١٥-١٣٢١/١٩٩٥-١٢٠٠؛ ابن قتیبه، الامامة و السياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، چاپ علی شیری، بیروت ١٤١٠/١٩٩٠؛ همو، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ١٩٩٠؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ١٤١٧؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره ١٣٧٣/١٩٥٢، چاپ المست [بیروت، بی.تا.]؛ ابوالفتح اصفهانی، مقاتل الطالبیین، چاپ کاظم مظفر، نجف ١٣٨٥/١٩٦٥، چاپ المست قم ١٣٠٥؛ عبدالحسین امینی، سیرت و سنتنا؛ سیرة نبینا صلی الله علیه و آله و سته، بیروت ١٣١٢/١٩٩٢؛ عبد الله بن نور الله بحرانی، عوالم المعلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال، ج ١٧، قم ١٣٨٢ ش؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، مدینة المعاجز، او، معاجز اهل البیت (ع)، چاپ علامه ابن اعلمی، [قم] ١٣٢٦/٢٠٠٥؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، [چاپ محمد ذهنی اندی]؛ استابول ١٣٠١/١٩٨١، چاپ المست بیروت [بی.تا.]؛ احمدین محمد برقی، کتاب المحاسن، چاپ جلال الدین محدث ارموی، تهران ١٣٣٠ ش؛ احمدین یحیی بلاذری، انساب الاشراف، چاپ محمود فردوس المظفر، دمشق ١٩٩٦-٢٠٠٠؛ همو، فتوح البلدان، چاپ عبد الله اتیس طنج و عمر اتیس طنج، بیروت ١٤٠٧/١٩٨٧؛ علوین عیسی بهاء الدین اربلی، کشف الغمة فی معرفة الانمة علیهم السلام، چاپ علی فاضلی، [قم] ١٣٢٦؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ٣ و ٥، چاپ عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت ١٤٠٣؛ جنیدین محمود جید شیرازی، شد الاثر فی حط الاوزار عن زوار المزار، چاپ محمد فردیس و عباس اقبال آشتیانی، تهران ١٣٤٦ ش؛ محمد بن عبد الله حاکم نینابوری، المستدرک علی الصحیحین، چاپ یوسف عبد الرحمن مرعشی، بیروت ١٤٠٦؛ حر عاملی؛ عیسی بن عبد الله حکنی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، چاپ محمد باقر محمودی، تهران ١٣٩١/١٩٩٠؛ حکمت نامه امام حسین علیه السلام، [گردآوری]

محمد محمدی ری شهری، [مراجعه] ترجمه عبدالباقی مسعودی، قم؛ دارالحديث، ١٣٨٥ ش؛ عبد الله بن جعفر جتیری، قریب الاسناد، قم ١٤١٣؛ علی بن محمد خزاز وازی، کفایة الاثر فی النسخ علی الانمة الاثنی عشر، چاپ عبد اللطیف حبشی کوه کمری خولی، قم ١٤٠١؛ حسین بن حمدان خصیعی، الهدایة الکبری، بیروت ١٣٠٦/١٩٨٩؛ دلائل الامامة، [منسوب به] محمد بن جریر طبری، قم؛ مؤسسة البیت، ١٢١٣؛ محمد بن احمد دولابی، القرية الطاهرة، چاپ محمد جواد حسینی جلالی، قم ١٤٠٧؛ احمدین دلوود فینوری، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمعتم هار، قاهره ١٩٩٠، چاپ المست قم ١٣٤٨ ش؛ روائع الحکمة؛ بلاغة الامامین الحسن و الحسین (ع)، [اعداد] مصطفی محسن موسوی، محسن شراره عاملی و مهدی عطی بصری، بیروت؛ دارالصفوة، ١٢٠٢/١٣٢٢؛ مسجلوین آدم سنایی، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، چاپ مدرس رضوی، تهران ١٣٥٩ ش؛ محمد بن حسن صفار قمی، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)، چاپ محسن کوجهمانی تبریزی، تهران ١٣٦٢ ش؛ عبد الرزاق بن همام صنعانی، المصنّف، چاپ حبیب الرحمن اعظمی، بیروت ١٣٠٣/١٩٨٣؛ طباطبائی؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، چاپ حمید عبدالمجید سلطی، چاپ المست بیروت ١٤٠٤-١٤٠٠؛ احمدین علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمد باقر موسوی خراسانی، نجف ١٣٨٦/١٩٦٦، چاپ المست قم [بی.تا.]؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، قم ١٢١٧؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبائی، بیروت ١٣٠٨/١٩٨٨؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ محمد بن حسن طوسی، الامالی، قم ١٢١٤؛ همو، تهذیب الاحکام، چاپ حسن موسوی خراسانی، بیروت ١٣٠١/١٩٨١؛ همو، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ١٤١٥؛ همو، کتاب النبیة، چاپ عبد الله طهرانی و علی احمد ناصح، قم ١٤١١؛ عزیر الله عطاردی فوجانی، مستد الامام الشهد ابی عبد الله الحسین بن علی علیه السلام، [تهران] ١٣٧٦ ش؛ محمد بن علی علوی شجری، فضل زیارة الحسین (علیه السلام)، چاپ احمد حبشی، قم ١٤٠٣؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغة، چاپ مصبی صالح، بیروت ١٣٨٧/١٩٦٧، چاپ المست قم [بی.تا.]؛ محمد بن مسعود عیاشی، کتاب التفسیر، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ١٣٨٠-١٣٨١، چاپ المست تهران [بی.تا.]؛ نعمان بن محمد قاضی نعمان، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، چاپ آصف بن علی اصغر فوضی، قاهره [١٩٦٣-١٩٦٥]، چاپ المست [قم، بی.تا.]؛ باقر شریف قرشی، حیاة الامام الحسن بن علی، بیروت ١٣١٣/١٩٩٣؛ سلیمان هبة الله قطب راونسندی، الخسراتج و الجراتج، قم ١٢٠٩؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، چاپ طیب موسوی جزائری، نجف ١٣٨٧، چاپ المست قم [بی.تا.]؛ کلینی؛ فوائدین ابراهیم کوفی، تفسیر قرأت الکوفی، چاپ محمد کاظم محمودی، بیزان ١٢١٠/١٩٩٠؛ مجد خوامی، روضة حلد، چاپ حسین خلیوچیم، تهران ١٣٤٥ ش؛ مجلسی؛ یوسف بن عبد الرحمن یزوی، تحفة الاشراف بمعرفه الاطراف، چاپ عبد الصمد شرف الدین و زهیر شلووش، بیروت ١٣٠٣/١٩٨٢؛ همو، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ١٣٢٢/٢٠٠٢؛ مسعودی، تنبیه؛

(۲) شهریانو. نام او در منابع بسندی، غزله، سَلَافَه و شاه زمان نیز آمده است (س شهریانو*). امام سجاد علیه السلام فرزند اوست. (۳) لیلی دختر ابی مُرّوقین عروقی مسعود ثقفی. در بیشتر منابع نام او به همین گونه آمده است (س مصعب بن عبدالله، ص ۵۷؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ طبری، ج ۵، ص ۴۴۶، ۴۴۸؛ قس ابن قتیبه، همانجا: لیلی بنت مُرّوقه، قاضی نعمان، ج ۳، جزء ۱۲، ص ۱۵۲؛ اُمّ لیلی بنت مُرّوقه). مصعب بن عبدالله (همانجا) نسب کامل او و مادرش را آورده است. جد لیلی، عروقی مسعود ثقفی، صحابی رسول خدا و مادرش، میمونه، دختر ابومقیان بود (همان، ص ۵۷ و پانویس ۲). از تاریخ ازدواج امام حسین علیه السلام با او اطلاعی در دست نیست. فقط می‌دانیم که علی بن حسین، فرزند او بود.

(۴) ام‌اسحاق دختر طلحه. پدرش، طلحه بن عبدالله، از اصحاب مشهور رسول خدا و مادرش جبریه دختر قسامه بن حسنطه بود (ابن سعد، ج ۳، ص ۲۱۴؛ مصعب بن عبدالله، ص ۲۸۲). ام‌اسحاق نخست با امام حسن مجتبی علیه السلام ازدواج کرد (ابن سعد؛ مصعب بن عبدالله، همانجاها؛ ابن قتیبه، ص ۲۲۳). امام حسن پیش از شهادت، به برادرش حسین سفارش کرده بود که با این بانو ازدواج کند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۱۱۴؛ نیز س ابن سعد، همانجا؛ ابن حبیب، ص ۶۶). حاصل این ازدواج دختری به نام فاطمه بود (ابن سعد؛ ابن قتیبه؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، همانجاها). ام‌اسحاق پس از شهادت امام حسین با عبدالله بن عبدالرحمان بن ابی‌بکر ازدواج کرد (ابن حبیب، همانجا).

(۵) برخی منابع زنی از قبیله قُضاعه را نیز در شمار همسران امام نام برده‌اند که برای امام پسری به نام جعفر به دنیا آورد (س مصعب بن عبدالله، ص ۱۵۹؛ مفید، ج ۲، ص ۱۳۵؛ بیهقی، ج ۱، ص ۳۴۹؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۷، ۱۱۳). سبط ابن جوزی (ص ۲۴۹) نام او را سَلَافَه و بیهقی (همانجا) ملومه ذکر کرده‌اند. از جزئیات زندگی وی اطلاعی در دست نیست.

(ب) فرزندان:

منابع متقدم (برای نمونه س مصعب بن عبدالله، ص ۵۷-۵۹؛ بخاری، ص ۳۰؛ مفید، همانجا) فرزندان امام را چهار پسر و دو دختر و منابع متأخر (برای نمونه س دلائل‌الامامة، ص ۱۷۴؛ ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۷۷؛ ابن طلحه شافعی، ج ۲، ص ۶۹) شش پسر و سه دختر نوشته‌اند:

(۱) علی اکبر، پسر بزرگ امام حسین، فرزند لیلی (س علی بن حسین*).

(۲) علی اصغر، امام چهارم شیعیان، معروف به زین العابدین و سجاد، فرزند شهریانو (س السجاد*، امام).

(۳) عبدالله، فرزند خردسال امام. مادرش زیاب بود. تاریخ

همو، مروج (بیروت)؛ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت؛ دارالمکر، [بی‌تا]؛ محمد بن محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروجی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۳؛ یحیی بن حسین باقری، الامامه فی تاریخ الائمة السادة، چاپ محمدکاظم رحمتی، تهران ۱۳۸۷؛ محمدصادق نجمی، سخنان حسین بن علی (ع) از مدینه تا کربلا، قم ۱۳۷۸؛ نصرین مزاحم، وقعة صفین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، شماره ۱۳۸۲، چاپ الفتم ۱۴۰۴؛ نعیم بن حاتم، کتاب الفتن، چاپ سهیل زکار، [بیروت] ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ یعقوبی، تاریخ.

/ سید محمد عمادی حائری /

زنان و فرزندان. در منابع تاریخی و رجالی معتبر، برای حسین بن علی، پنج همسر و شش فرزند نام برده شده است. الف) همسران:

(۱) زیاب دختر امرئ القیس. ابن سعد (ج ۸، ص ۴۷۵) نسب کامل او را آورده است. پدرش، امرئ القیس، نصرانی بود که در زمان خلافت عمر اسلام آورد و حضرت علی علیه السلام از دختر او برای امام حسین علیه السلام خواستگاری کرد (بلاذری، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۳۹-۱۴۱؛ ابن حزم، ص ۴۵۷). حاصل این ازدواج پسری به نام عبدالله و دختری به نام شکینه بود (مصعب بن عبدالله، ص ۱۵۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵، ص ۵۹؛ مفید، ج ۲، ص ۱۳۵).

زیاب از جمله زنان برگزیده و ممتاز بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۴۱) و نزد امام حسین علیه السلام قدر و منزلت بسیاری داشت (ذهبی، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲). تا جایی که بنا بر برخی منابع، آن حضرت در شعری علاقه عمیق خود را به او و دخترش شکینه ابراز کرد (س مصعب بن عبدالله، همانجا؛ ابن حبیب، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ ابن قتیبه، ص ۱۲۱۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۳۹).

زیاب در کربلا حضور داشته است، زیرا فرزندش عبدالله، که در کربلا شهید شد، کودکی شیرخوار بود (س ادامه مقاله). به علاوه، طبق یک گزارش، امام حسین علیه السلام قبل از رفتن به میدان جنگ، تک تک اعضای خانواده‌اش را به نام صدا زد و با عبارت یا زیاب از وی نیز یاد کرد (ابن طاووس، ص ۵۰).

ابوالفرج اصفهانی (۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۴۲) شعری از او در رثای امام حسین علیه السلام آورده است. بعد از شهادت امام، عده‌ای از بزرگان و اشراف از او خواستگاری کردند، اما او نپذیرفت (س ابن حبیب، همانجا؛ ابن عساکر، ج ۶۹، ص ۱۲۰). وی در سال ۶۲ درگذشت (سبط ابن جوزی، ص ۲۳۸؛ ابن کثیر، ج ۸، ص ۲۲۹).

تولد وی مشخص نیست، ولی بیشتر منابع او را به هنگام شهادت، صغیر و شیرخوار دانسته‌اند (صعبد بن عبدالله، ص ۵۹؛ بلاذری، ج ۲، ص ۴۹۸؛ طبری، ج ۵، ص ۴۴۸، ۴۶۸؛ بخاری، همانجا). در منابع متقدم سنی و شیعه نام او عبدالله یاد شده، ولی در منابع متأخر شیعی به علی‌اصغر شهرت یافته است. مقتل الحسین (خطب خوارزم، ج ۲، ص ۳۷) و مناقب آل ابی طالب ابن شهر آشوب (ج ۴، ص ۱۰۹)، قدیم‌ترین منابعی هستند که هنگام ذکر کیفیت شهادت فرزند خردسال امام، از او با نام علی یاد کرده‌اند. منابع بعدی نیز، به تبع ایشان، نام طفل شهید را علی‌اصغر و غالباً لقب امام سجاد علیه‌السلام را علی اوسط آورده‌اند (برای نمونه ص بهاء‌الدین اربلی، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ابن طلقی، ص ۱۲۳؛ ابن صباغ، ص ۱۹۶؛ شبرای شافعی، ص ۱۳۰). این در حالی است که در این منابع در ضمن ذکر فرزندان امام حسین علیه‌السلام، نام عبدالله را نیز برشمرده‌اند ولی به کیفیت شهادت او اشاره‌ای نکرده‌اند (برای نمونه ص ابن شهر آشوب؛ ابن طلحه شافعی؛ بهاء‌الدین اربلی؛ ابن صباغ، همانجا). این موضوع از اختلاف منابع متقدم و متأخر در شمارش فرزندان امام حسین علیه‌السلام که علی نام داشته‌اند، نشئت گرفته است (صعبد بن عبدالله؛ بخاری؛ مفید، همانجا؛ قس دلائل الامامة؛ ابن شهر آشوب؛ ابن طلحه شافعی؛ بهاء‌الدین اربلی، همانجا). به روایت کلینی (ج ۶، ص ۱۹) امام حسین در واکنش به اعتراض مروان که چرا حسین بن علی در تن از فرزندان را علی نامیده است، اظهار کرد که حتی اگر صد پسر نیز داشته باشد دوست می‌دارد همه آنها را علی بنامد.

امام حسین علیه‌السلام در آخرین لحظات، پیش از آنکه به میدان جنگ برود، عبدالله را در آغوش گرفت که فردی از قبیله بنی‌اسد به عبدالله تیر زد و او را به شهادت رساند (طبری، ج ۵، ص ۴۴۸؛ مفید، ج ۲، ص ۱۰۸؛ الخطب خوارزم، همانجا). نام پرتاب‌کننده تیر حرمه بن کامل ذکر شده است (بلاذری؛ مفید؛ الخطب خوارزم، همانجا؛ قس طبری، ج ۵، ص ۴۶۸؛ هانی بن نبیت حضمی). امام گودالی با شمشیر خود حفر کرد و کودک را به خاک سپرد (خطب خوارزم، همانجا).

۴) جعفر، مادرش زنی از قبیله قضاعه بود. وی در زمان حیات امام از دنیا رفت و نسلی از او باقی نماند (صعبد بن عبدالله، همانجا؛ مفید، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ابن شهر آشوب، همانجا). ۵) فاطمه، دختر بزرگ امام (ابن سعد، ج ۳، ص ۲۱۴؛ صعبد بن عبدالله، همانجا؛ ابن حبیب، ص ۴۰۴). مادرش ام‌اسحاق بود. تاریخ دقیق تولد فاطمه مشخص نیست، ولی چون مادرش بعد از شهادت امام حسن (۴۹ یا ۵۰) به همسری امام حسین درآمد، تولد وی بعد از این سال بوده است.

وی بانویی پرهیزکار و سخنور بود و گفته‌اند سیاحت به

جده‌اش، فاطمه، دختر رسول خدا، شبیه بوده است (ص بخاری، ص ۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۲؛ مفید، ج ۲، ص ۲۵). بنابر حدیثی از امام باقر علیه‌السلام، امام حسین علیه‌السلام قبل از شهادت، ودایع امامت و وصایای مکتوب خود را به فاطمه سپرد و او بعداً آنها را به امام سجاد تحویل داد (صغار قمی، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۰۳).

فاطمه از زنان تابعی و از رویان حدیث بوده و از پدرش و عبدالله بن عباس و اسماء بنت عقیس، روایت کرده است (ص ابن عساکر، ج ۷۰، ص ۱۰؛ مزی، ج ۳۵، ص ۲۵۴-۲۵۵).

فاطمه نخست با حسن مثنی (ابن طالب) ازدواج کرد (ص ابن سعد، ج ۸، ص ۴۷۳؛ بخاری، همانجا). او در کربلا حضور داشت و به همراه دیگر اعضای خاندان امام حسین، به اسارت به شام برده شد (ص مفید، ج ۲، ص ۱۲۱). میان او و یزید در دربار سخنانی رد و بدل گردید (ص طبری، ج ۵، ص ۴۶۴؛ قاضی نعمان، ج ۳، جزء ۱۳، ص ۲۶۸). احمد بن علی طبرسی (ج ۲، ص ۲۹-۲۷) احتجاج او با اهل کوفه را آورده است.

فاطمه پس از درگذشت شوهرش، حسن مثنی، با عبدالله بن عمرو بن هشام بن عفان ازدواج کرد (ابن سعد؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۵، همانجا). پس از مرگ عبدالله، والی مدینه عبدالرحمان بن ضحاک از او خواستگاری کرد که نپذیرفت (ص ابن سعد، ج ۸، ص ۴۷۴). ابن جبران (ج ۵، ص ۳۰۱)، بدون اشاره به تاریخ دقیق، از وفات او در حدود نودسالگی سخن گفته است. ابن عساکر (ج ۷۰، ص ۱۷) نیز خبری از درگذشت وی در زمان خلافت هشام بن عبدالملک را آورده است.

۶) شکینه، دختر کوچک امام حسین، فرزند زیاب (ص سکینه بنت حسین *).

به جز این شش فرزند، نام دو پسر و یک دختر دیگر در منابع متأخر دیده می‌شود که عبارت‌اند از: علی‌اصغر، محمد و زینب (ص دلائل الامامة، ص ۷۲؛ ابن شهر آشوب، همانجا). ابن طلحه شافعی (ج ۲، ص ۶۹) نیز تعداد فرزندان امام را ده تن شمرده ولی فقط از نه تن نام برده است. در کتابهای تاریخی از جزئیات زندگی ایشان گزارشی در دست نیست. همچنین در برخی کتابهای تذکره و مرثیه متأخر، از دختر چهار ساله امام حسین به نام رقیه سخن به میان آمده است (ص کاشفی، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ امین، ج ۷، ص ۳۴؛ نیز ص رقیه بنت حسین *).

منابع: ابن جبران، کتاب الشفقات، حیدرآباد، دکن ۱۲۹۳/۱۴۰۴/۱۹۷۳. چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ ابن حبیب، کتاب المنکبیر، چاپ لایزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد، دکن ۱۴۶۱/۱۹۴۲، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ ابن حزم، جمهرة انساب العرب، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن سعد؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم [بی‌تا]؛ ابن صباغ، الفصول المهمة فی معرفة

ج ۸، ص ۱۸۵). در کتاب الضعفاء ابن جوزی (ج ۱، ص ۲۱۶) باجذابی به اشتباه باحذالی، و در دیوان الضعفاء ذهبی (۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۰۴) باحرانی ثبت شده است.

مسیخ وی در حدیث عبارت‌اند از: جعفر بن بُرقان، حذیج بن معاویه، حرام بن عثمان، زهر بن معاویه و ابی‌امیه عبدالله بن ابی‌زینب زقی مشهور به ابن عجز. برخی محدثان نیز از وی حدیث نقل کرده‌اند، از جمله هلال بن علاء رقی، عبدالحمید بن محمد بن شتام حرانی و محمد بن قاسم حرانی (ابن ابی حاتم، ج ۳، ص ۶۲؛ ابن حبان؛ مزنی، همانجا).

محدثان و عالمان رجال، حسین بن عیاش را ثقه دانسته‌اند (برای نمونه: ابن حبان؛ مزنی، همانجا؛ ذهبی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۳۳)، اما ذهبی (۱۹۶۴-۱۹۶۵، ج ۱، ص ۵۴۵) رأی برخی عالمان رجال را نقل کرده است که وی را «لین الحدیث» خوانده‌اند، که بر مرتبه‌ای از مراتب تجرح و تضعیف دلالت دارد. ذهبی (همانجا) این قول را بی‌پایه دانسته است. به نظر می‌رسد اساس این جرح روایتی است که فقط حسین بن عیاش از جعفر بن بُرقان نقل کرده است (ذهب، ۱۴۰۸، همانجا). البته در جوامع حدیثی اهل بیت، این حدیث (برای نمونه: ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۰۵؛ ترمذی، ج ۲، ص ۲۸۰-۲۸۳؛ طبرانی، ج ۱۱، ص ۱۱۵) به طرق گوناگونی نقل شده و در هیچ‌یک از آنها نامی از حسین عیاش برده نشده است. به گفته ابن ندیم (ص ۹۶) و خطیب بغدادی (س: مزنی، ج ۶، ص ۴۶۰)، حسین بن عیاش سلمی کتابی با عنوان غریب الحدیث نوشته بوده که آن را ابوالقاسم حسین بن عبدالله بن متاخر واسطی از هلال بن علاء رقی روایت کرده است (ابن ندیم، همانجا).

حمید بن محمد خطابی* (متوفی ۳۸۱) در مقدمه کتاب خود (ج ۱، ص ۵۰-۴۸)، با اشاره به دو کتاب ابو عبید قاسم بن سلام و ابن قتیبه در فن غریب الحدیث، به ذکر شماری از کتابهای نگاشته شده در این حوزه پرداخته و از جمله نام باجذابی را نیز ذکر کرده است. از سخنان خطابی در می‌یابیم که کتاب غریب الحدیث باجذابی، بدون هیچ‌گونه ترتیبی یا اتخاذ روش معینی، تنها به ذکر و تفسیر احادیث غریب پرداخته است.

وی در سال ۲۰۴ در باجذا و فلات یالت (ابن حبان؛ مزنی، همانجا).

منابع: ابن ابی حاتم، کتاب المعرج و التعلیل، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱-۱۳۷۲/۱۹۵۲-۱۹۵۳، چاپ بیروت [بی‌تا]؛ ابن جوزی، کتاب الضعفاء و المستروکین، چاپ ابوالفضل عبدالله قاضی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ابن حبان، کتاب الثقات، حیدرآباد، دکن ۱۳۹۳-۱۴۰۳/۱۹۷۳-۱۹۸۳، چاپ اکت بیروت [بی‌تا]؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمدنژاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۲/۱۹۵۲]، چاپ اکت [سروت، بی‌تا]؛ ابن ندیم (تهران)؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۲،

احوال الائمة علیهم السلام، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابن طلوس، مقتل الحسین علیه السلام، المسمی بالغیور، فی قتلی الطفوف، قم [۱۴۱۷]؛ ابن طغفنی، الامیلی فی انساب الطالبین، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۳۷۶؛ ابن طلحه ثقفی، مطالب السؤل فی مناقب ال الرسول، چاپ ماجدین احمد عطیه، بیروت ۱۴۰۲؛ ابن عاکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن قتیبه، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، قاهره ۱۳۸۳، چاپ اکت بیروت [بی‌تا]؛ همو، مقاتل الطالبین، چاپ کافظم مظفر، نجف ۱۳۸۵/۱۹۶۵، چاپ اکت قم ۱۴۰۵؛ موفق بن احمد اضطرب خوارزم، مقتل الحسین علیه السلام للخوارزمی، چاپ محمد مساوی، [قم] ۱۳۸۱؛ ابن ابی عمیر، ابرنصر سهل بن عبدالله بخاری، سرة السلطنة العلوية، چاپ محمدصادق بحر العلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۹۶۲، احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، چاپ محمود فردوس المظفر، دمشق ۱۹۹۶-۲۰۰۰؛ علی بن عیسی بهادالدین ارلی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، چاپ هاشم رسولی محلاتی، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ علی بن زید یهقی، لیاب الانساب و الالفاب و الاعقاب، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۴۱۰؛ دلائل الامامة، [منسوب به] محمد بن جریر طبری، بیروت: مؤسسة الاعلی للمطبوعات، ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ محمد ذهبی، شجرات حسان، ترجمة محمد حسن اعتماد السلطنة، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۰۴-۱۳۰۷؛ سبط ابن جوزی، تذکرة الخواص، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ عبدالله بن محمد شبرلی شامی، کتاب الاتحاد بحب الاشراف، مصر [۱۳۱۶]، چاپ اکت قم ۱۳۶۳؛ محمد بن حسن صفار قمی، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)، چاپ محسن کویچه باغی تبریزی، تهران ۱۳۶۲؛ ابن احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمدباقر موسوی خراسانی، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ اکت قم [بی‌تا]؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ نعمان بن محمد قاضی نعمان، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الطهار، چاپ محمد حسینی جلالی، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲؛ حسین بن علی کاشفی، روضة الشهداء، چاپ محمد رمضان، [تهران] ۱۳۴۱؛ کلینی؛ یوسف بن عبدالرحمان مزنی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ مصعب بن عبدالله، کتاب نسب قریش، چاپ لوی پرورناسال، قاهره ۱۹۵۳؛ محمد بن محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم ۱۴۱۳؛ یعقوبی، تاریخ

/محمد علی میر /

حسین بن عیاش سلمی جزری باجذابی، محدث اهل سنت در قرن دوم و سوم. از تاریخ دقیق ولادت او اطلاعی در دست نیست. کنیه او ابوبکر و به باجذابی / باجذابی مشهور است (س: مزنی، ج ۶، ص ۴۵۹؛ سمعانی، ج ۱، ص ۲۴۵) وی ظاهراً منسوب به باجذا* در منطقه جزیره* بوده است زیرا در ادامه نام وی، رقی جزری ذکر شده است (س: مزنی، همانجا). راویان وی در حدیث نیز از همین منطقه بوده‌اند (س: ابن حبان،

چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ محمد بن محمد خطابی، غریب الحديث، چاپ عبدالکریم ابراهیم عزیزی، دمشق ۱۴۰۲-۱۴۰۳/۱۹۸۲-۱۹۸۳؛ محمد بن احمد ذهبی، دیوان الضعفاء و المترکین، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب الستة، چاپ عزت علی عبد عطیه و موسی محمد علی موسی، قاهره ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ همو، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، چاپ علی محمد بسجادی، قاهره ۱۹۶۳-۱۹۶۴، چاپ الفست بیروت [بی تا]؛ سمانی؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، چاپ حمدی عبدالسجید سلفی، چاپ الفست بیروت ۱۴۰۲-۱۴۰۳؛ یوسف بن عبدالرحمان مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲

/ امیر احمد نژاد /

حسین بن محمد نجار، متکلم قرن دوم و سوم و مؤسس فرقه نجاریه* یا حنیفه. وی در شهریم و به روایتی در قم به دنیا آمد. کنیه اش ابو عبدالله و از بانندگان کارگاه دیبایی عباس بن محمد هاشمی (از متکلمان سُجَّره)، و به قولی سرازوساز بود (به ابن ندیم، ص ۲۲۹؛ بزدوی، ص ۲۵۰؛ مقریزی، ج ۲، ص ۳۵۰). جزئیات زندگی وی در منابع نیامده است. وی در حدود سال ۲۲۰ درگذشت (به اسماعیل بغدادی، ج ۱، ستون ۳۰۳). این تاریخ را گزارشی تأیید می کند که طبق آن نجار بر اثر اندوه حاصل از جدال با ابراهیم بن سیار نظام، متکلم معتزلی که سال مرگ او را بین ۲۲۰ تا ۲۳۰ ذکر کرده اند... درگذشت (به ابن ندیم، همانجا).

عقاید نجار تا پایان حکومت مأمون عباسی (۱۹۸-۲۱۸)، در ناحیه ری، کاملاً شناخته شده بود (به شهرستانی، کتاب الملل والنحل، قسم ۱، ص ۸۱). هر چند وی در آغاز واقعه محنت* زنده بوده است، دلیلی نداریم که شخصاً در این واقعه دست داشته، اما عقاید وی از طریق شاگردش، محمد بن عیسی، معروف به بُرغوث (به برغوثیه*)، در گسترش محنت نقش داشته است (ابن تیمیه، ج ۲، ص ۶۰۴-۶۰۱ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «النجار»).

نجار در استفاده از عقاید مختلف محدودیتی برای خود قائل نبود، از این رو در عین اینکه شاگرد و حامی پشیرین خثات* فریسی، متکلم مُرجنی، به شمار می آمد، در برخی موضوعات پیرو خُرابین عمرو*، متکلم جبرگرا (متوفی ۱۹۰)، بود که کتابهایی در رد مرجئه نگاشته بود. منابع نجاریه این دو شخص محدود نمی شد و عقاید معتزله و اهل سنت و حتی منابع اباضی و در فقه، منابع حنفی را هم در بر می گرفت. وی در عین حال عقاید خلاص خود را داشت و از کسی تبعیت محض نمی کرد (به عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، کتاب اصول الدین،

ص ۲۳۴؛ بزدوی، ص ۱۲؛ شهرستانی؛ د. اسلام، همانجاها). این گستره وسیع منابع موجب شده است آرای نجار درباره عقاید کلامی ناسازگار به نظر برسد و کتابهای ملل و نحل را نیز در تعیین جایگاه وی در چارچوبهای رایج فرقه ای به اختلاف انداخته است. مثلاً، شهرستانی (کتاب الملل والنحل، قسم ۱، ص ۷۹، ۸۱) وی را، با توجه به اقرار خود نجار، از جبریه می داند و در عین حال تأکید می کند که بیشتر معتزله اطراف وی به تعلیمات او وفادار بودند، ولی چندین گزارش دیگر، وی را به معتزله یا مرجئه منسوب می کنند (از جمله به اشعری، ص ۱۲۵؛ بزدوی، ص ۱۲، ۲۹-۲۸). اشاعره اندیشه های نجار را از همه جریانه های فکری به خود نزدیک تر می دانستند و حتی خود اشعری در پاره ای موضوعات، دیدگاههای وی را پذیرفته بود و معقول است که فرض کنیم به همین دلیل، عقاید نجار از بین نرفتند (د. اسلام، همانجا).

آنچه از عقاید نجار به جا مانده، سخنانی پراکنده و فاقد چارچوبی معین است که تنها می توانند در درک مفاهیمی که او را از معاصرانش ممتاز می کنند، به کار آیند.

نجار درباره صفات خدا موضع خاصی داشت که با موضع اشاعره و معتزله متفاوت بود. وی دیدگاه ضرار را در باب ویژگی سلبی صفات خدا اخذ کرد و از جمله معتقد بود که معنای جود لایزال خدا، نفی بخل از اوست؛ تکلم همیشگی او به این معناست که هیچ گاه از تکلم عاجز نیست و منظور از مرید بودن (اراده داشتن) او این است که مغلوب نمی شود و به کاری وادار نمی گردد (به اشعری، ص ۱۸۲، ۱۸۴؛ شهرستانی، کتاب نهاية الاقدام، ص ۲۲۲؛ علامه حلی، ص ۱۳۱ برای نقد رأی نجار به شهرستانی، همانجا). همچنین نجار، مانند ضرار، معتقد بود که خدا ماهیتی دارد که جز خود او کسی آن را نمی شناسد (به خیاط، ص ۱۳۳). این تعبیر از ناشناختنی بودن ذات الهی، با رویکرد سلبی او به صفات، هماهنگ است. عقیده نجار درباره حضور خدا، به جهمیه* نزدیک می شود. وی همچون فیلسوفان عقیده داشت که خدا ذاتاً و وجوداً همه جا حاضر است، بی آنکه حضورش به معنای حضور علم و قدرتش یا به معنای حلول و مجاورت باشد (به بزدوی، ص ۲۹-۲۸؛ شهرستانی، کتاب الملل والنحل، قسم ۱، ص ۸۲؛ ابن مرتضی، ص ۱۰۸).

نجار نظر ضرار را درباره رؤیت* که می گفت انسان حس ششمی دارد که به یاری آن می تواند در بهشت خدا را ببیند (به شهرستانی، کتاب الملل والنحل، همانجا) رد می کرد، اما معتقد بود که ممکن است چشمان آدمی قدرت شناختن پیدا کنند و جایز است که خدا قوه قلب را در چشم قرار دهد و از این راه انسان بتواند خدا را با چشمانش ببیند، یعنی به واسطه چشمانش به خدا علم پیدا کند، وگرنه رؤیت خدا با چشم، با غیر

ص ۴۴۰-۴۴۷). مذهب یزغوث و بشر مریمی و نجار به هم نزدیک بود و همگی، برخلاف معتزله، در مرید بودن لم یزل خدا هم نظر بودند، به این معنا که هر چه در عالم، از خیر و شر و ایمان و کفر و طاعت و معصیت، حادث می شود جز به اراده خدا نیست (به شهرستانی، کتاب الملل والنحل، همانجا). با این همه، نجار اصطلاحاً به جبر معتدل قائل بود و همانند اشاعره اعتقاد داشت که اعمال بندگان، مخلوق خداست و آدمی فاعل آنهاست، به این اعتبار که آنچه را که از جانب خدا برای او اختصاص یافته است کسب می کند (به اشعری، ص ۲۸۳، ۵۶۶؛ اسفراینی، ص ۹۳؛ هفتاد و سه ملت، ص ۵۶-۵۷، نیز به کسب).

در باب خلود*، نجار، همچون معتزله، معتقد بود مرتکب گناه کبیره در جهنم افکنده می شود، اما برخلاف دیدگاه معتزلی، عذاب او را ابدی نمی دانست. همچنین، موافق با استادش بشر مریمی و جهمیه، بر این نظر بود که کافران برای همیشه در جهنم نمی مانند و مؤمنانی که شایسته مقام ابدی در بهشت نیستند نیز برای همیشه در آنجا نمی مانند (به عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۵؛ ابن مرتضی، ص ۱۰۹). به نظر او، در آخرت عذاب کردن و رحمت آوردن بر طفل، هر دو، برای خدا جایز است و او اطفال مؤمنان را به بهشت و اطفال مشرکان را به جهنم می برد (به اشعری، ص ۲۸۴؛ عراقی، ص ۶۶). وی عذاب قبر را انکار می کرد (به تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، ص ۶۳) و در این امر احتمالاً متأثر از جهمیه بود که آیه «لَا يَذُقُونَ فِيهَا أَلْوَتْةً إِلَّا السُّوْتَةَ الْأُولَى...» (ذخآن: ۵۶) را شاهد مدعای خود می گرفتند (به ملطی شافعی، ص ۱۲۲).

نجار، مثل معتزله، به خلق قرآن* اعتقاد داشت. همچنین معتقد بود کلام الله وقتی خوانده می شود عرض، و وقتی نوشته می شود جسم است (به عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۵؛ ابن مرتضی، ص ۱۰۸؛ برای آرای نجار درباره جسم و جوهر و عرض و اشعری، ص ۳۵۹-۳۶۰، بزدوی، ص ۱۲؛ عضدالدین ایجی، ص ۱۸۵).

نجار از طریق مخالفت سرسختانه اش با پاره ای از دیدگاههای معتزلی، که دوران شکل گیری خود را می گذراند، به ویژه از طریق مباحثه با نظام و ابوالهذیل خلاف (به ابن مرتضی، ص ۱۰۹)، بر آنان تأثیر گذاشت و در این میان نظریاتش راه را برای دفاع متکلمان اشعری از نظریه شان، بر مبنای استدالات عقلی ای که پیش از آن به کار نمی رفت، هموار کرد (د. اسلام، همانجا).

به رغم اینکه آثار بسیاری به نجار نسبت داده اند، به نظر می رسد آنچه از آرای وی در کتابهای سیره نویسان نقل شده است، آرایهایی هستند که در مجادلات کلامی، انتساب آنها به نجار

از این توضیح، ممکن نیست (به اشعری، ص ۲۸۵).

وی مانند مرجئه، ایمان* را شناخت خدا و پیامبران و احکام شریعت و خضوع در برابر خدا و اقرار همه آنها به زیان می دانست و معتقد بود که اگر کسی بعد از یافتن حجت، یکی از این امور را نشناسد یا آن را بشناسد ولی بدان اقرار نکند، کافر است (به همان، ص ۱۳۵؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۶). خضوع را هم به این دلیل از شرایط ایمان می دانست که می گفت ایلیس هم خدا را شناخت و به این شناخت اقرار کرد، اما بر اثر کبرش کافر شد (به عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، کتاب الملل والنحل، ص ۱۴۲). به عقیده نجار، ایمان متشکل از مجموع این خصال است و اگر خصلتی جداگانه محقق شود و خصلت دیگر محقق نشود، نه طاعتی انجام شده و نه ایمانی محقق گردیده، چرا که خدا با فرمانی واحد ما را به ایمان امر کرده است. به نظر وی ترک هر کدام از این خصال، گناه به شمار می رود و البته همچون معتزله اعتقاد داشت که انسان با ترک یک خصلت کافر نمی شود. نجار ایمان کامل را خلاصه همه طاعات می دانست و مانند مرجئه معتقد بود که ایمان افزوده می شود اما کاسته نمی شود و به مؤمن مادامی که کافر نشده است صفت ایمان اطلاق می شود (به اشعری، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، همانجا). وی مانند معتزله عقیده داشت که معرفت قبل از سمع و از راه نظر و استدلال واجب است، هر چند که عقل را مخالف سمع نمی دانست (به قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۵، ص ۲۵۴؛ شهرستانی، کتاب الملل والنحل، همانجا).

در باب استطاعت*، وی همچون اشاعره معتقد بود که قدرت انجام دادن فعل هرگز بر فعل مقدم نمی شود بلکه همراه با پیدایش فعل، از جانب خدا ایجاد می شود، و هر فعلی دارای استطاعت مخصوص به خود است که وجود و عدم فعل به آن بستگی دارد و با پیدایش فعل پدید می آید و با انجام شدن آن از بین می رود و شامل فعل دیگر نمی شود. مثلاً، استطاعت ایمان همان توفیق و تسدید و فضل و نعمت و احسان و هدایت است و استطاعت کفر، ضلالت و یزدان و بلا و شر (به اشعری، ص ۲۸۳؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، کتاب اصول الدین، همانجا).

نجار، تحت تأثیر گرایش جبری اش، معتقد بود همه آنچه در جهان رخ می دهد حاصل اراده خداست و از فعل مستمر و بی قید و شرط او نشئت می گیرد؛ بنابراین، مؤمن کسی است که خدا او را هدایت کرده و کافر کسی است که خدا او را از هدایت محروم داشته است، اما خدا می تواند با لطف در حق همه کافران، آنان را مؤمن کند (به اشعری، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ برای نقد نظر نجار درباره اراده خدا به قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۴۰۸،

مشهور بوده است و مستقیماً از آثار خود او استخراج نشده‌اند. آثار او عموماً رساله‌هایی درباره موضوعات کلامی رایج‌اند، مانند: کتاب الاستطاعة، کتاب الصفات و الاسماء، کتاب اثبات الرسل، کتاب المخلوق، کتاب التعديل و التجويز، کتاب الارجاع، کتاب القضاء و القدر، کتاب البذل، کتاب الرد على الملحدين، و کتاب المستطیع علی ابراهیم (برای فهرست کامل آنها به ابن ندیم، همانجا؛ اسماعیل بغدادی، ج ۱، ستون ۳۰۳-۳۰۴).

منابع: ابن تیمیة، منهاج السنة النبویة، چاپ محمد رشاد سالم، [ریاض] ۱۹۸۶/۱۲۰۶، ابن مرتضی، کتاب النیة و الامل فی شرح الملل و النحل، چاپ محمد جواد مشکور، [بی‌جا] ۱۹۸۸، ابن ندیم (تهران)؛ شهرزین طاهر اسفرینی، التبصیر فی الدین و تمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالکین، چاپ محمد زاهد کولری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸، علی بن اسماعیل اشعری، کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، چاپ هلموت رتر، ویبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰، محمد بن محمد بزدوی، کتاب اصول الدین، چاپ هانس پترلینس، قاهره ۱۹۶۳/۱۳۸۳، اسماعیل بغدادی، هدیة المارغین، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۱۵، عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محسن الطین هیدالحمد، بیروت؛ دارالکتب العلمیة، [بی‌تا]؛ همو، کتاب اصول الدین، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ نخست بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱، همو، کتاب الملل و النحل، چاپ البیرنصری نادر، بیروت ۱۹۷۰، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب به سیدمرتضی بن قاضی حسنی دازی، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران؛ اساطیر، ۱۳۶۴ ش؛ عبدالرحیم بن محمد خیاط، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، چاپ نیرگ، بیروت ۱۹۸۶، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب الملیل و النسل، چاپ محمد بن فتح‌الله بدوان، قاهره [?] ۱۲۷۵/۱۹۵۶، چاپ اقت فم ۱۳۶۷ ش؛ همو، کتاب نهاية الاقدام فی علم الکلام، چاپ آلفرد کیرم، قاهره [بی‌تا]؛ عثمان بن عبدالله عراقی، الفرق المشرقة بین اهل الزیغ و الزندقة، چاپ یشار قوتلوای، آنکارا ۱۹۶۱، عبدالرحمان بن احمد عبداللین یحیی، المواقف فی علم الکلام، بیروت؛ عالم‌الکتب، [بی‌تا]؛ حسین بن یوسف علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، چاپ جعفر سبحانی، قم ۱۳۷۵ ش؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸، همو، المحيط بالتکلیف، چاپ عمر سیدعزمی، [قاهره ۱۹۶۵]؛ احمد بن علی مقریزی، کتاب المواقف و الاعتبار بذکر النخط و الآثار، المعروف بالنخط المقریزی، بولاق ۱۲۷۰، چاپ نخست قاهره [بی‌تا]؛ محمد بن احمد ملطی شافعی، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، چاپ محمد زاهد کوثری، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۸، هفتاد و سه ملت، یا، اعتقادات مله‌ای: رساله‌ای در فرق اسلام از آثار قرن هشتم هجری، چاپ محمد جواد مشکور، تهران؛ عطانی، [?] ۱۳۴۱ ش؛

EP², s.v. "Al-Naḍj dīār" (by H. S. Nyberg-[Khānīl 'Athāmīna]).

/ حسین خندق‌آبادی /

حسین بن مطیر بن سُکَتل، شاعر عرب در قرن دوم. جدش، مکمل، از بردگان آزاد شده قبیله بنی‌اسد و خود حسین از موالی این قبیله بود (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۳۳۰). تاریخ ولادت او معلوم نیست، احتمالاً در پایان قرن اول یا آغاز قرن دوم به دنیا آمده است (حسین بن مطیر، مقدمه عطوان، ص ۱۲۳).

ابن مطیر در ثعلبیه نزدیک زبالة، هر دو قریه در راه کوفه به مکه، سکونت داشت و در هیئت عرب بدوی لباس می‌پوشید (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷، ۲۲). وفات او حدود سال ۱۷۰ ذکر شده است (صفدی، ج ۱۲، ص ۶۴).

او را از آن جهت که حکومت امویان و عباسیان را درک کرده و اشعاری در مدح آنان سروده است مخضرم نامیده‌اند. زمانی در دربار ولید بن یزید* اموی، مداح خلیفه بود و با شعرایی چون حماد راویه* و مروان بن ابی حفصه* آشنایی داشت. مدتی نیز در مدینه به سر برد و با سرودن یکی از زیباترین اشعار در وصف باران، به خویشی از عهده آزمایش شعری والی شهر برآمد. در دوره عباسی با سرودن اشعاری، به دربار والی یمن، معن بن زائده*، راه یافت. سپس به زبالة بازگشت و در آنجا با مدح مهدی عباسی، خلیفه را به خود علاقه‌مند ساخت و بعدها در شمار مدیحه‌سرایان او درآمد. (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷-۲۰، ۲۲-۲۳، ۲۵-۲۶؛ ابن عساکر، همانجا؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۵۹-۱۱۶۰).

ابن مطیر از شاعران بزرگ مُخَلَّت (برای اطلاع از محدثون به مؤلفه*) در دوران خود است (به یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۵۷). او اشعار فراوانی سروده که نمونه‌هایی از آن در کتابهای قدیمی ذکر شده است (به ابن معتر، ۱۹۳۹، ص ۴۷-۴۹؛ مرزبانی، ص ۲۹۳). برخی از اشعارش به عنوان شواهد شعری در لغتنامه‌ها (به ابن منظور، ذیل «طبی»، «مشق»، و جاهای دیگر؛ زبیدی، ج ۵، ص ۵۰۵، ۵۲۰ و جاهای دیگر) و کتابهای ادبی (به جاحظ، ج ۲، ص ۱۷۱، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۳۸، ج ۴، ص ۸۴)، بلاغی (به ابن معتر، ۱۳۹۹، ص ۳۸-۳۹؛ عسکری، ج ۱، ص ۴۱-۴۲، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶) و صرف و نحوی (به رضی الدین استرآبادی، ج ۲، ص ۱۳؛ بغدادی، ج ۵، ص ۴۷۰-۴۷۱) آمده است.

ابن مطیر در اسلوب شعری از بدویان عرب پیروی می‌کرد، او از بهترین نمایندگان مکتب بدوی است، چرا که اشعار او با وجود کثرت صنایع لفظی، تشبیه و استعاره، شایسته فراوانی به قصاید جاهلی دارد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۱۷؛ عطوان، ص ۴۳۱، ۴۴۵-۴۴۶). عبارات محکم و مضامین نو و لطیف شعر او را متوجه‌اند (به ابن قتیبه، ج ۱، ص ۳۵-۳۶؛ حصری، ج ۴، ص ۱۰۵۱؛ ذهبی، ج ۷، ص ۸۱).

عالم‌الکتاب، [بی‌تا]؛ حسین عطوان، شعراء الدولتين الاموية و العباسية، بیروت ۱۹۸۱؛ محمد بن عمران مرزبانی، التَّوْشِیح: مآخذ العلماء علی الشعراء فی عدة أنواع من صناعة الشعر، چاپ علی محمد بجاری، مصر ۱۹۶۵؛ محمد بن احمد و شاء، المَوْشِی، أو، الفُزْزُف و الفُزْزُف، بیروت ۱۲۸۵/۱۹۶۵؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-

/محمود مهدوی دامغانی/

حسین بن موسی علوی، ابوالاحمد موسوی، نقیب نقیای طالبین* در نیمه دوم قرن چهارم، پدر شریف‌رضی* و سیدمرتضی علم‌الهدی*، او در ۳۰۴ در بصره به دنیا آمد و همانجا پرورش یافت (عمری، ص ۱۲۴؛ صفدی، ج ۱۳، ص ۷۶). نسبش، از طریق پدر با چهار واسطه و از طریق مادر با سه واسطه، به امام موسی کاظم علیه‌السلام می‌رسد. پدرش، موسی ابرش، از کارگزاران عباسیان بود و پدرزیرکش، محمد ابرج، از علمای بغداد (به فخررازی، ص ۸۲-۸۳).

وی از همسرش فاطمه - که از طرف پدر، نواده ناصر کبیر حسن اطروش* و از طرف مادر، نواده حسن بن قاسم بن حسن* معروف به داعی صغیر بود (علم‌الهدی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۲ فخر رازی، ص ۸۳) - چهار فرزند داشت: زینب، علی معروف به سید / شریف مرتضی، محمد معروف به شریف‌رضی، و خدیجه (عمری، ص ۱۲۵). نوری (ج ۲، ص ۲۱۶) از کلام شیخ مفید در مقدمه کتاب احکام النساء (ص ۱۳-۱۴) چنین برداشت کرده که شیخ مفیده این کتاب را برای فاطمه - که با تعبیر زنی جلیل‌القدر و فاضل از او یاد کرده - نگاشته است.

از تحصیلات حسین بن موسی اطلاع چندانی نداریم، اما اینکه او طبلسان می‌پوشیده (عمری، ص ۱۲۴) و این لباس ویژه مشایخ و علما بوده (متز^۲، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ذری^۲، ص ۱۲۷۹ نیز به مقدسی، ص ۴۴۰؛ یاقوت حموی، ج ۱، ص ۳۷۳)، قرینه‌ای است بر اینکه وی از علمای زمان خود بوده است. حرّ عاملی (قسم ۲، ص ۱۰۴) نیز نوشته که محدثان و مورخان، حسین بن موسی را ستوده‌اند. فرزند حسین، سید مرتضی، از او روایت کرده (به عمادالدین طبری املی، ص ۶۰) و کیای گیلانی (ص ۷۷) او را فاضل و عالم خوانده است.

نخستین بار، نام وی در ذکر وقایع سال ۳۳۴، هنگام به خلافت رسیدن المطیع لله، در تاریخ آمده است؛ زمانی که خلیفه او را مأمور نصب قنذیل طلا در کعبه کرد (به ابن جوزی، ج ۱۴ ص ۲۶).

گرچه این مطیر از شاعران توالی بود، تعصیهای قومی را در اشعارش ظاهر نساخته است (شایب، ص ۲۸۱). گاهی در اشعار مدحی وی اغراق و مبالغه دیده می‌شود (از جمله - حسین بن مطیر، ص ۱۴۱) که شاید برای کسب منافع مادی بوده است (به حسین بن مطیر، همان مقدمه، ص ۱۲۵).

نام وی، به سبب کثرت غزلیاتش، در بین غزل‌سرایان معروف ذکر شده است (به و شاء، ص ۸۴). اشعار وصفی او را نیز ستوده‌اند (به ابن قتیبه، ج ۱، ص ۳۶-۳۴؛ ابن معتر، ۱۹۳۹، ص ۴۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۲۵). ابوالفرج اصفهانی (ج ۱۶، ص ۱۷) وی را در قصیده و رجز پیشتر دانسته است.

شعر معروف او در رثای مثنی بن زائده، از برترین مرثیه‌های ادب عربی است و بسیاری، از جمله عبدالله بن طاهر (متوفی ۲۳۰) و مهدی عباسی، آن را ستوده‌اند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۶، ص ۲۴-۲۳؛ عسکری، ج ۲، ص ۱۷۶؛ خطیب بغدادی، ج ۱۵، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ ابن خلکان، ج ۵، ص ۲۵۴). این مرثیه در دیوان ابوتمام (ص ۲۶۵-۲۶۶) ذکر شده است.

دیسوان حسین بن مطیر در ۱۳۲۸ ش/ ۱۹۶۹ به کوشش حسین عطوان در جلد پانزدهم مجله معهد المخطوطات العربیة (ص ۱۳۳-۲۲۱) در قاهره به چاپ رسید. محسن غیاث نیز اشعار او را در ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۱ در بغداد و بیروت چاپ کرد (سزگین^۱، ج ۲، ص ۴۴۸، ج ۹، ص ۲۸۷).

منابع: ابن خلکان، ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/ ۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، بیروت ۱۹۶۲؛ ابن معتر، کتاب البدیع، چاپ کولتسکوفسکی، لندن ۱۹۳۵، چاپ الفست بغداد ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ همو، کتاب طبقات الشعراء لی مدح الخلفاء و الوزراء، چاپ عباس اقبال آشتیانی، لندن ۱۹۳۹؛ ابن منظور؛ ابوالفرج اصفهانی، حبیب بن اوس ابوتمام، دیوان الحماسة، به روایت موهوب بن احمد جوالیقی، چاپ عبدالمنعم احمد صالح، بغداد ۱۹۸۰؛ عبدالقادر بن عمر بغدادی، خزائن الادب و لبالب لسان العرب، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ج ۵، قاهره ۱۹۷۹؛ عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [؟ ۱۳۴۷/۱۹۲۸]؛ حسین بن مطیر، شعر الحسین بن مطیر الاسدی، چاپ حسین عطوان، در مجله معهد المخطوطات العربیة، ج ۱۵، ش ۱ (ربیع الاول ۱۳۸۹)؛ ابراهیم بن علی حصری، زهر الادب و نسر الکباب، چاپ محمد مجیی‌الدین عبدالحمید، بیروت؛ دوالحیل [بی‌تا]؛ خطیب بغدادی؛ ذهی؛ محمد بن حسن رضی‌الدین استرآبادی، شرح الرضی علی الکافیة، چاپ یوسف حسن عمر، [بی‌جا]؛ جامعة قادیونی، ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، چاپ مصطفی حجازی، کربلا ۱۳۸۹/۱۹۶۹، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ احمد شایب، تاریخ الشعر العباسی الی منتصف القرن الثانی، بیروت [؟ ۱۹۷۶]؛ صفدی؛ حسن بن عبدالله عسکری، دیوان المعانی، [بیروت]؛

بین سالهای ۳۲۸ تا ۳۵۳، ابو عبدالله محمد، فرزند داعی صغیر، پیش از خروج حسین بن موسی از بغداد (به ابن عتبه، ص ۷۸-۷۹)، وی را به نقابت بصره منصوب کرد (ناطق بالحق، ص ۱۸۲). در ۳۵۴، المطیع لله وی را به نقابت طالبین و امارت حج و ریاست دیوان مظالم برگزید (ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۱۶۱؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۶۵-۵۶۶؛ صفدی، همانجا). در ۳۵۸، حسین بن موسی نماینده عزالدوله بختیار*، برای حل اختلاف میان ابوتغلب و حمدان، بود (مسکویه، ج ۲، ص ۲۵۶؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۹۴). پس از هفت سال نقابت، در ۳۶۱، در پی آتش سوزی محله کرخ بغداد که مرکز شیعیان بود، میان حسین و ابوالفضل شیرازی، وزیر عزالدوله، نزاعی درگرفت و در نتیجه، وزیر او را از مقام نقابت عزل کرد (مسکویه، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۹؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۱۹؛ ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۳۰۷؛ قس ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲؛ ۳۶۰؛ صفدی، همانجا؛ ۳۶۲).

در سالهای ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۱ و ۳۶۳، حسین به عنوان امیرالحاج به حج رفت (ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۱۶۲، ۱۷۵، ۲۰۲، ۲۱۰؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۴۷؛ ذهبی، ج ۸، ص ۱۷۹). در ۳۶۳، واسطه حل اختلاف میان عزالدوله و ابوتغلب شد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۳۴؛ ابن خلدون، ج ۳، ص ۵۳۰). در ۳۶۴، برای آشتی دادن محمد بن بقیه با عزالدوله تلاش کرد (مسکویه، ج ۲، ص ۳۵۶) و در پایان همان سال، بار دیگر عزالدوله او را به نقابت منصوب کرد (ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۲۲۷؛ صفدی، همانجا) و حسین به همراه وی، به زیارت مرقد امام علی علیه السلام رفت (مسکویه، ج ۲، ص ۳۵۵). در همین دوران، خلیفه الطائع لله (حک: ۳۶۳-۳۸۱) او را مسئول نظارت بر اوقاف بغداد و اطراف آن کرد (قلقشندی، ج ۱۰، ص ۲۲۷-۲۴۳، ۲۵۹-۲۶۲؛ قس ابن حزم، ص ۶۳، که از نظارت او بر اوقاف بصره در سال ۳۶۹ یاد کرده است).

در سال ۳۶۶، حسین واسطه حل اختلاف میان عزالدوله و عضدالدوله بود (مسکویه، ج ۲، ص ۳۷۲-۳۷۳؛ ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۲۴۷-۲۴۸). عضدالدوله در ۳۶۸، عزالدوله را از بغداد راند و حسین بن موسی را مسئول پس گرفتن دیار مُضَر از والی آن کرد (مسکویه، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۹۶)، ولی سال بعد، به اتهام افشای اسرار و ارتباط مخفیانه با عزالدوله، وی را از مقام نقابت عزل و اموالش را مصادره کرد و او را به قلعه‌ای در فارس تبعید نمود (مسکویه، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۲۶۸؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۷۱۰). ابن ابی‌الحدید (ج ۱، ص ۳۲) علت عزل او را نگرانی عضدالدوله از موقعیت وی دانسته است. پس از مرگ عضدالدوله در ۳۷۲، پسرش شرف‌الدوله، حسین بن موسی را آزاد کرد و در ۳۷۶، تمام اموال مصادره شده‌اش را بازگرداند و او را به نقابت گمارد که تا هنگام ابتلا به

بیماری در این منصب باقی ماند (ابوشجاع رودزوری، ص ۸۰-۸۱، ۱۳۶؛ ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲؛ قس ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۳۲۱؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۵۰). در سال ۳۸۰، بار دیگر الطائع لله وی را به نقابت طالبین، امارت حج و ریاست دیوان مظالم منصوب کرد (ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۳۴۴؛ ج ۱۵، ص ۷۲؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۷۷-۷۸؛ صفدی، همانجا) و پسرانش، به جانشینی وی تعیین شدند (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۱۷۲؛ ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۳۵۲) ولی در ۳۸۴، به دلایل نامعلومی، او و پسرانش را عزل کردند (ابن جوزی، ج ۱۴، ص ۲۶۹؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۰۵؛ ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۳۵۷).

از وضع او در فاصله سالهای ۳۸۴ تا ۳۹۴، فقط می‌دانیم که برای رفع اختلافات داخلی آل‌بویه تلاش می‌کرده است (به شریف‌رضی، دیوان، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۶؛ ابوشجاع رودزوری، ص ۲۷۶، ۳۲۷-۳۲۶).

در سال ۳۹۴، بهاءالدوله دوباره او را به نقابت، امارت حج و ریاست دیوان مظالم برگزید و منصب قاضی القضاتی را نیز بر آنها افزود و همچنین به او لقب «الطاهر الأوحّد ذوالمنقب» اعطا نمود؛ خلیفه القادر بالله با قاضی القضاتی او مخالفت کرد، اما بقیه مناصب را پذیرفت (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۴۳؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۸۲؛ ذهبی، ج ۹، ص ۶۸۷).

حسین بن موسی در اواخر عمر مریض و نایب شد (ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۱) و در سال ۴۰۰، پس از وقف بخشی از داراییهایش، در بغداد درگذشت (ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۱۹). سیدمرتضی بر او نماز خواند، پیکرش را نخست در خانه‌اش دفن کردند و پس از چندی، او را به کربلا بردند و در جوار قبر امام حسین علیه السلام به خاک سپردند (ابن جوزی، ج ۱۵، ص ۷۲؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۳۹۴؛ قس ابن ازرق، ص ۱۱۱، که سال وفات او را ۴۰۳ و محل دفنش را باب‌التین بغداد دانسته است). پسرانش، سیدمرتضی علم‌الهندی (۱۳۷۸)، قسم ۱، ص ۲۰۰-۲۰۳) و شریف‌رضی (دیوان، ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۶)، و نیز ابوالعلاء معری (ص ۵۱۶-۵۵۴) و مهیار دیلمی (ج ۳، ص ۹۳-۹۵) در رثای او شعر سرودند.

حسین بن موسی علوی از برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی و سیاسی زمان خود بود و مناسبات خوبی با خلفای عباسی داشت، چنان‌که معتمد و واسطه حل اختلاف سیاسی میان امیران آل‌بویه بود و در فرونشاندن فتنه‌های میان شیعیان و اهل سنت می‌کوشید (به شریف‌رضی، دیوان، ج ۱، ص ۹۸۸۸). همچنین زمانی که خلیفه القادر بالله می‌خواست از حکومت فاطمیان مصر مشروعیت‌زدایی کند، از حسین بن موسی خواست نوشته‌ای در رد انتساب آنان به آل‌لیث علیهم السلام

البداية والنهاية، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابوالعلاء مزی، بسقط الزند و ضروءه، چاپ سعید سیدعباده، قاهره ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ ابوشجاع روداوری، ذیل کتاب تجارب الامم، چاپ آمدروز، مصر ۱۳۳۴/۱۹۱۶، چاپ انست بغداد [بی تا]؛ عبداللّه بن عیسی اندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱-؛ محمد بن حسن حر عاملی، امل الاملی، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ الفت قم ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ یشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ محمد بن حسین شریف رضی، خصائص الائمة علیهم السلام، چاپ محمد عادی امینی، مشهد ۱۴۰۶ هجری، دیوان، ج ۱، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر، [بی تا]، ج ۲، بیروت؛ دار صادر، [بی تا]؛ شوشتری، کامل مصطفی شیعی، الفکر الشیعی و النزعات الصوفیة حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری، بغداد ۱۳۸۶/۱۹۶۶؛ صفدی، علی بن حسین علم الهدی، دیوان، چاپ رشید صفار، [قاهره] ۱۳۷۸/۱۹۵۸ هجری، مسائل الناصر یثا، تهران ۱۳۱۷/۱۹۹۷؛ علی عماد الدین طبری املی، بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، نجف ۱۳۸۳/۱۹۶۳؛ علی بن محمد عمری، المجدی فی انساب الطالیین، چاپ احمد مهدی دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ محمد بن عمر خخروزی، الشجرة المباركة فی انساب الطالیه، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۴۰۹؛ قلشنی، احمد بن محمد کیاه گیلانی، سراج الانساب، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۴۰۹؛ عبداللّه دامغانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ محیی الدین دامغانی، قم ۱۴۲۳-؛ آدام متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ینا، رنسانس اسلامی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ سکویه؛ محمد بن محمد مفید، احکام النساء، چاپ مهدی نجف، قم ۱۴۱۳؛ مقدسی؛ مهیار دیلمی، دیوان مهیار الدیلمی، چاپ احمد نسیم، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۸۰؛ یحیی بن حسین ناطق بالحق، الانباده فی تاریخ الائمة الزیدیه، چاپ محمد یحیی سالم حران، صنها ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ حسین بن محمد تقی نوری، عاتمة مستدرک الوسائل، قم ۱۴۱۵-۱۴۲۰؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳ Reinhart Pieter Anne Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam 1845, repr. Beirut [n.d.].

/ مهدی فرمانیان /

حسین پاشا، نام چندتن از صاحب منصبان عثمانی.

۱) حسین پاشا، دلی، از وزیران و فرماندهان عثمانی در سلسله یازدهم. او احتمالاً در ینی شهر، واقع در شمال شرقی بورسه، به دنیا آمد و بعدها به جرگه «زلفلی بالطه جیلر» (تبرداران زلف دار) پیوست (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۳۲۸). وی به سبب پهلوئی اش در زمرة مقریان سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲-۱۰۴۹) درآمد و به دلی (دیوانه) ملقب

بنمید (ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۳۷-۳۸؛ نیز سه شریف رضی، دیوان، ج ۲، ص ۵۷۶).

درباره مذهب حسین بن موسی، گفتنی است که مجموعه تعبیرات تراجم نویسان و عالمان رجال امامی، حکایت از مقبولیت و حرمت او نزد همه امامیان دارد و هر چند غالباً تصریح به امامی بودن او، نکرده اند، کسی نیز او را متسب به فرق دیگر شیعه ندانسته است (برای نمونه به حر عاملی، همانجا؛ اندی اصفهانی، ج ۲، ص ۱۸۲؛ مامقانی، ج ۲۳، ص ۱۰۸؛ آقابزرگ طهرانی، ص ۱۲۱-۱۲۲). قرائن دیگر، از جمله کاربرد تعبیر «رافضی» برای او در آثار برخی عالمان اهل سنت (برای نمونه به ابن تغری بردی، ج ۴، ص ۲۲۳، ۲۴۰) و جایگاه او نزد شیعیان امامی در بغداد، نیز مؤید امامی بودن اوست. اما در دوره معاصر، رجال شناس نامور شیعه شیخ محمد تقی شوشتری (ج ۳، ص ۵۴۶) براساس مسخنی که شریف رضی از قول یکی از مستقدان خود در مقدمه خصائص الائمة (ص ۲۷) نقل کرده، چنین نتیجه گرفته که شریف رضی و مرتضی، اولین افراد از سادات موسوی بوده اند که به مذهب امامیه (قطعی) گرویده اند و بنابراین پدرشان واقعی بوده است. این استنتاج، با توجه به مجموعه قرائن، محل تأمل است. شیعی (ص ۷۴) نیز به استناد مناسبات حسین بن موسی با داعیان زیدی و طلیسان پوشیدن او سکه آن را سنت زیدیان، از جمله ناصر اطروش، می داند. وی را زیدی مذهب دانسته است. این در حالی است که شریف مرتضی، به صراحت بر امامی بودن ناصر اطروش، یعنی پدر همسر حسین بن موسی و جد مادری رضی و مرتضی تأکید کرده است (به حسن اطروش^۵). به علاوه، زیدی بودن همه داعیان علوی در طبرستان قابل اثبات نیست، شریف رضی شرح زندگانی پدرش، حسین بن موسی علوی، را نوشته بوده (ابن عنبه، ص ۱۸۹) که اثری از آن باقی نمانده است.

منابع: آقابزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشيعة: نوابغ الزوارة فی رابطة المقات، چاپ علی تقی منزوی، بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۱؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵/۱۳۸۷-۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ الفت بیروت [بی تا]؛ ابن اثیر؛ ابن اوزق، تاریخ النصارى، چاپ بدوی عبداللطیف عوضی، بیروت ۱۹۷۴؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، قاهره [۱۳۸۳] ۱۳۹۲/ [۱۹۶۳] ۱۹۷۲؛ ابن جوزی، المتظم فی تاریخ الملوك و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن حزم، جمهرة انساب العرب، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن خلدون؛ ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ مهدی رجانی، قم ۱۳۸۳ ش؛ ابن کثیر،

از اینکه خاتم وزارت به دستش برسد، دوتیجه دسیه‌های دریاری، عزل گردید (نعیم، ج ۶، ص ۱۴۴؛ ثریا، همانجا). محمدپاشا، وزیر جدید، حسین پاشا را به اتهام بی‌کفایتی، از فرماندهی کورت برکنار و به استانبول احضار کرد. سپس محمدپاشا درصدد گرفتن فتوی قتل حسین پاشا برآمد اما شیخ الاسلام وقت از دادن فتوا خودداری کرد. وی با حمایت مادر سلطان، برای سومین بار به مقام قیودان دریایی رسید (نعیم، ج ۶، ص ۳۳۸-۳۳۹) و در ۱۰۶۹ بیگلربیگی روم ایلی شد، اما چندان در این مقام باقی نماند و در پی شکایت قاضی فلیه، به بهانه طلب جریمه حسین پاشا از مردم، حسین پاشا به استانبول فرا خوانده شد و در ربیع‌الآخر ۱۰۶۹ زندانی و اعدام گردید (همان، ج ۶، ص ۳۹۷-۳۹۹؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۳۴۰-۳۴۲).

۲) حسین پاشا، کوچک، دیاسالار عثمانی در اوایل سده سیزدهم. وی غلامی گرجی یا چرخش* بود که اربابش، ابراهیم‌پاشای سلاخلر، در ۱۱۸۱ او را به سلطان مصطفای سوم معرفی کرد. حسین پاشا در دربار عثمانی (به پاکالین*، ج ۱، ص ۵۳۳-۵۳۴) تربیت یافت و در همانجا با شاهزاده سلیم - که برادر رضاعی‌اش بود - بزرگ شد و به دایه‌زاده / طایه‌زاده شهرت یافت (دانشمند، ج ۴، ص ۵۴۰؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین ماده). حسین پاشا به سبب کوچکی جثه‌اش، به کوچک (کوچوک / گچوک) ملقب شد (د. اسلام، چاپ اول، ذیل همین ماده). در ۱۲۰۳، به عنوان پیشکار سلطان سلیم سوم و سپس در مقام خادم «خانه خاصه» (محل نگهداری خرقه سمادت، متاسب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم؛ به پاکالین، ج ۱، ص ۷۲۹) به کار مشغول شد. چند ماه بعد هم به مقام باش‌جوخته‌دار / باش‌چوقدار رسید (همان، ج ۱، ص ۱۶۲).

حسین پاشا از حامیان تشکیل نظام جدید در عثمانی و معتمد سلطان سلیم سوم بود. دوتیجه، در ۱۲۰۶ به مقام قیودان دریایی منصوب گردید (دانشمند، ج ۴، ص ۱۷۴؛ د. اسلام، چاپ دوم، همانجا). سال بعد، وی با اسماء سلطان، دختر سلطان عبدالحمید اول، ازدواج کرد (د. د. شرک، ذیل همین ماده) و به این مناسبت لقب داماد هم گرفت (به دانشمند، ج ۴، ص ۴۸۸). حسین پاشا در طول خدمتش در نیروی دریایی، نخست برای سرکوب عثمان پاسیان اوغلو* اقدام کرد ولی از عهده او برنیامد و باب عالی* را به مصالحه با وی و به رسمیت شناختن حکومت نیمه‌مستقل عثمان در ودین* (شمال‌غربی بلغارستان) متقاعد کرد (جویدت‌پاشا، ج ۷،

گردید و سپس به منصب میرآخوری رسید (ثریا، ذیل همین ماده؛ دانشمند، ج ۳، ص ۲۰۰؛ نعیم، ج ۶، ص ۳۹۹-۴۰۱). حسین پاشا چنان مورد توجه مراد چهارم قرار گرفت که در ۱۰۴۴ با اینکه رتبه وزارت داشت، به منصب قیودان دریایی (دیاسالاری) نیز گمارده شد (ثریا، همانجا). وی در لشکرکشی مراد چهارم به ایران شرکت داشت و با مهارت خود در توپچگری در فتح قلعه ایروان، توجه سلطان را بیش از پیش جلب کرد (صولاق‌زاده محمد همدی، ص ۷۵۶-۷۵۷؛ نعیم، ج ۳، ص ۲۵۵). حسین پاشا در ۱۰۴۵ به حکومت مصر منصوب گشت (صولاق‌زاده محمد همدی، ص ۷۶۳؛ پنچوی، ج ۲، ص ۴۹۴)، اما پس از چندی، به سبب ارتکاب بعضی اعمال غیر مشروع، به استانبول احضار و در آنجا زندانی شد و پس از مصادره اموالش آزاد گردید. با این حال، اندکی بعد نفوذ و اعتبار پیشین را به دست آورد و بار دیگر رتبه وزارت گرفت و بیگلربیگی* آناتولی شد (نعیم، ج ۳، ص ۳۳۱؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین ماده). او در لشکرکشی به بغداد، که به انعقاد عهدنامه زهاب* انجامید، نقش مؤثری داشت. در بازگشت از بغداد، سلطان عثمانی او را به عنوان مشاور به استنبول برد و او، پس از چندی، قائم مقام صدراعظم شد (نعیم، ج ۳، ص ۴۲۲؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۱، ص ۲۰۶). با جلوس سلطان ابراهیم در ۱۰۴۹، حسین پاشا از مقامش عزل و برای دومین بار به قیودان دریایی منصوب گردید (ثریا، همانجا). وی مأمور سرکوب دزدان دریایی روس و قزاق در دریای سیاه شد و در این لشکرکشی، سی فروند کشتی آنها را تصرف کرد. وی همچنین به طور پیاپی به حکومت بوسنه (۱۰۵۱)، بغداد (معزم ۱۰۵۴) و بُسُدین (شعبان ۱۰۵۴) منصوب گردید (اوزون چارشیلی، ج ۳، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ د. اسلام، همانجا).

مهم‌ترین خدمت دلی حسین پاشا محاصره جزیره کرت* در ۱۰۵۴/۱۶۴۴ بود که در تصرف جمهوری ونیز قرار داشت (به هامر - پورگشتال، ج ۵، ص ۳۹۳-۴۰۲). پس از به دست گرفتن فرماندهی کل کرت، شهر رومو* را پس از محاصره‌ای چهل روزه، در شوال ۱۰۵۶ / نوامبر ۱۶۴۶ گرفت. سپس کلیسایی را در آن شهر به نام سلطان ابراهیم مسجد کرد و مدرسه و حمامی هم به نام خود بنا نمود (همان، ج ۵، ص ۴۰۱-۴۰۳؛ دانشمند، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۳). با اینکه فتح کرت در زمان حسین پاشا میسر نشد، دانشمند (ج ۳، ص ۴۲۵-۴۲۶) در بیان این حادثه، او را قهرمان و غازی خوانده است.

حسین پاشا در ۱۰۶۶ به صدراعظمی برگزیده شد، اما پیش

1. Danişmend

2. Peçevi

3. Crete

4. Hammer-Purgstall

5. Resmî

6. Pakutlu

7. Vidin

ینی‌چریها) و بیگلریگی (والی) را باهم داشت. وی در ۱۰۹۷/۱۶۸۶، به مقابله با ونیزیها، که شبه‌جزیرهٔ موریه در جنوب یونان را تصرف کرده بودند، شتافت و دو سال بعد با فرانسویانی که الجزایر را بمباران کردند، مقابله نمود. وی در ۱۱۰۰ قیودان‌پاشا^۱ شد، اما پیش از آنکه این حکم قطعی شود، شورش برخیزد او در الجزایر روی داد و حسین‌پاشا به تونس گریخت و منصب او به شخص دیگری سپرده شد (س. د. اسلام، همانجا). وی در ۱۱۰۱ قیودان‌پاشای دانوب شد و ویدین و سراسر ساحل راست دانوب به دست عثمانیان افتاد (دانشمند، ج ۳، ص ۴۷۰).

حسین‌پاشا در دههٔ پایانی زندگی خود در جنگهای زیادی با نیروی دریایی ونیز شرکت کرد و در بیشتر آنها پیروز شد و به مقام قیودان‌پاشایی ارتقا یافت (یوجل و سویم، ج ۳، ص ۲۳۱ یورگا^۲، ج ۴، ص ۲۲۸). واپسین مأموریت مزه‌مورته، پس از عهدنامهٔ کارلویتس^۳ (قرارداد صلح بین عثمانی و اتریش - ادامهٔ مقاله) و به منظور سرکوب دزدان دریایی مدیترانه بود. حسین‌پاشا در ۱۱۱۳ درگذشت (س. سامی، ذیل همین ماده؛ ثریا، ذیل «حاج حسین‌پاشا (مزه‌مورته)»؛ دانشمند، ج ۳، ص ۴۸۶).

وی گذشته از پیروزیهایی که در جنگهای دریایی نصیب عثمانی کرد، به سبب تدوین قانون‌نامه‌ای برای ادارهٔ امور بحریه^۴، مورد احترام بود.

۴) حسین‌پاشا، هموجه‌زاده، صدراعظم و از خاندان کورپلی. تاریخ تولد او به درستی مشخص نیست، اما باتوجه به اینکه در هنگام مرگش در ۱۱۱۴، شصت سال داشته، به احتمال بسیار در ۱۰۵۴ به دنیا آمده است (س. عثمان‌زاده، ص ۱۲۴-۱۲۵). نام پدرش در بیشتر منابع حسن‌آغا ضبط شده، اما ظاهراً اسم پدر او مصطفی بوده است (س. کین‌راس^۵، ص ۳۶۵؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۴). لقب هموجه / عوجه / آموجه (عموزاده) در زمان صدارت عموزاده‌اش، فاضل احمدپاشا، به وی داده شد (اوزون چارشیلی، همانجا؛ یوجل و سویم، ج ۳، ص ۲۲۶). وی در دومین محاصرهٔ وین (۱۰۹۴/۱۶۸۳)، که به شکست سخت عثمانیان انجامید، شرکت داشت و در پی آن، مغضوب گردید و مدتی در زندان بود. بعد با عنوان بیگلریگی شهرزور از استانبول تبعید شد (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۴-۴۴۵). سپس در مناصبی چون محافظ چارداق / چارطاق، محافظ سدالبحر (بوغاز حصار)، و قائم‌مقام صدراعظم، در استانبول خدمت کرد (ثریا، ذیل همین ماده؛

ص ۱۹۵؛ د. اسلام، همانجا؛ نیز س. شاول^۶، ج ۱، ص ۲۶۷). در حملهٔ ناپلئون بنپارت به مصر، سلیم سوم برای بازستاندن مصر، به فرانسه اعلام جنگ داد و با انگلستان و روسیه هم‌پیمان شد. حسین‌پاشا با نیروهایش به انگلیسیها ملحق شد و در ۱۸۰۱/۱۲۱۶ فرانسویان شکست خوردند و مجبور به ترک قاهره شدند و حسین‌پاشا دومین فاتح مصر شناخته شد (جودت‌پاشا، ج ۶، ص ۲۳۲، ج ۷، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ دانشمند، ج ۴، ص ۷۹-۸۰؛ د. اسلام، همانجا). پس از آن، وی به خواست سلطان سلیم سوم، به اصلاح و نوسازی نیروی دریایی پرداخت (هامر - پورگشتال، ج ۷، ص ۴۵-۴۶؛ جودت‌پاشا، ج ۶، ص ۱۴۳؛ یوجل^۷ و سویم^۸، ج ۴، ص ۹۸)؛ از این رو بانی دریانوردی جدید عثمانی به‌شمار می‌آید (د. اسلام، همانجا). آخرین اقدام او فراهم‌آوردن زمینه‌ای برای دوستی مجدد با فرانسویان و خروج انگلیسیان از مصر در ۱۸۰۳/۱۲۱۸ بود (آکشین^۹، ص ۸۲؛ د. د. ترک، همانجا). حسین‌پاشا در ۱۲۱۸/۱۸۰۳ ۲۶ سالگی، بر اثر سل، درگذشت و در جوار مقبرهٔ مهرشاه والده‌سلطان در ایوب (در استانبول) دفن گردید (د. د. ترک، همانجا).

۳) حسین‌پاشا، مزه‌مورته^{۱۰}، رامزن دریایی الجزایری و بعداً دریاسالار عثمانی. از خاستگاه و حوادث اوایل زندگی او اطلاعی در دست نیست. احتمالاً در مایورکا^{۱۱} (میورقه) به دنیا آمد. گویا در جوانی در جنگی با اسپانیاییها، بر اثر زخمی مهلک، مرده پنداشته شد و به همین مناسبت به مزه‌مورته (نیمه‌جان) ملقب گردید (س. د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین ماده). در ۱۰۸۵، او دزد دریایی بود، اما به تدریج از شخصیتهای مهم الجزایری شد و به امور ینی‌چریها پرداخت و به آغا (س. آقا^{۱۲}) ملقب گردید. از آن پس، در جنگهای زیادی در دریای مدیترانه شرکت کرد (همانجا). در ۱۰۹۴/۱۶۸۳ دایی‌بابا حسن، رئیس ینی‌چریها و رقیب حسین‌آغا، او را به گروگان به ناوگان دریایی فرانسه، که بندر الجزایر را به توپ بسته بود، تحویل داد. در مدت گرفتاری، حسین‌آغا به دریاسالار دوکن^{۱۳}، فرمانده ناوگان فرانسوی، قول داد در صورت آزاد شدن، شرایط صلح فرانسویان را بپذیرد. اما پس از رها شدن، نخست دایی‌بابا را به قتل رساند، سپس به ناوگان فرانسویان حمله برد و آنان را به عقب‌نشینی وادار کرد (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ د. اسلام، همانجا). پس از آن، از عثمانیان اطاعت کرد و از طرف باب عالی، بیگلریگی الجزایر گردید و عنوان پاشا یافت. حسین‌پاشا حدود پنج سال عنوانهای دایی (ونیس

1. Shaw

2. Yücel

3. Sevim

4. Akşin

5. Mezmurta

6. Mijorca

7. Duquesne

8. Iorga

9. Karłowicz

10. Patrick Balfour Kinross

که بین آناتولی حصار و قنلیجه^۶ قرار دارد و قدیم‌ترین نمونه معماری چوبی استانبول به‌شمار می‌رود (د.اسلام، همانجا).

منابع: محمد ثریا، سبیل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸، ۱۳۱۵، ۱۳۸۹، ۱۳۹۷، چاپ انت انگلستان ۱۹۷۱؛ احمد جود متاشا، تاریخ جودت، استانبول ۱۳۰۹؛ شمس‌الدین بن خالد سامی، قاموس الاعلام، چاپ مهران، استانبول ۱۳۰۶، ۱۳۱۶، ۱۳۸۹، ۱۳۹۸؛ حوالاق‌زاده محمد همدی، حوالاق‌زاده تاریخی، استانبول ۱۲۹۷؛ احمد طالب عثمان‌زاده، حلیقه الوزراء، استانبول ۱۲۷۱، چاپ انت فرلیبورک ۱۹۶۹؛ پاتریک بالفور کین‌داس، قرون عثمانی (ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی)، ترجمه پروتة سناری، تهران ۱۳۷۳؛ مصطفی نعیم، تاریخ نعیم، [استانبول] ۱۲۸۱، ۱۲۸۳.

Sinu Akşin, "Siynsal tarih", in *Türkiye tarihi*, ed. Sinu Akşin, vol.3, İstanbul 1990; *Anonim Osmanlı tarihi: 1099-1116/ 1688-1704*, ed. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000; Hüseyin Çınar, "Osmanlılar ve dünya (1600-1800)", in *Tarih el kitabı: Selçuklular'dan bugüne*, ed. Ahmet Nezihi Turan, Ankara: Grafikler Yayınları, 2004; İsmail Hani Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; *El¹*, s.v. "Hüseyin Paşa" (by J.H. Mordtmann); *El²*, s.vv. "Hüseyin Paşa" (by J.H. Mordtmann); "Hüseyin Paşa ('Amüddin-züde)" (by Orhan F. Köprülü), "Hüseyin Paşa (Küçük)" (by Münir Aktepe), "Hüseyin Paşa (Mezzomorto)" (by C.Orhonlu); Joseph von Hammer - Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz 1963; Nicolae Iorga, *Osmanlı İmparatorluğu tarihi*, tr. Nilişer Epçeli, İstanbul 2005; Mehmet Zeki Fıkalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul 1971-1972; İbrahim Peçevi, *Peçevi tarihi*, tr. Murat Uraz, İstanbul 1968-1969; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; *TDVİA*, s.vv. "Amcazâde Hüseyin Paşa" (by Münir Aktepe), "Hüseyin Paşa, Küçük" (by Nejat Göyünç); İsmail Hakkı Uzunçırşılı, *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol.3, 2003, vol.4, pt.1, 1995; Yaşar Yücel and Ali Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara 1990-1992.

/ وحیم ولیس‌نیا /

حسین جاوید ← جاوید، حسین

حسین جاوید (بالچین)، نویسنده، مترجم، روزنامه‌نگار و

<تاریخ عثمانی بی‌نام>^۱، گ ۱۴۶ پ). پس از گرفتن جزیره ساقیز / خیوس^۲ از ونیزیها، وی در اوایل ۱۱۰۶ به دیاسالاری و سپس به حکومت ادرنه و ساقیز و بعد به حکومت قره‌مان رسید و در ۱۶۹۶/۱۱۰۸ به حکومت بلگراد منصوب شد (اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۵؛ ثریا، همانجا؛ دا.د.ترک، ذیل «عموجه‌زاده حسین‌پاشا»). پس از اینکه در ۱۶۹۷/۱۱۰۹ عثمانیان در سومین لشکرکشی به وین از نیروهای اتریشی شکست خوردند و صدراعظم محمدپاشا، ملقب به الماس، کشته شد، سلطان مصطفای دوم حسین‌پاشا را به سبب کاردانی‌اش به صدراعظمی برگزید. اما او خاتم صدارت را در صورت داشتن استقلال در کار پذیرفت (<تاریخ عثمانی بی‌نام>، گ ۱۳۸ پ، ۴۲؛ یوجل و سویم، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ج ۳، بخش ۲، ص ۴۴۵-۴۴۶). وی که به ضعف دولت عثمانی و بی‌ثمر بودن لشکرکشیهای پرهزینه و پرتلفات به‌خصوصی پی‌برده بود، با دولت اتریش، که از جنگ با عثمانی و فرانسه فرسوده شده بود، در ۱۶۹۹/۱۱۱۰ در شهر کارلوویتس قرارداد صلح بست (یوجل و سویم، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ هامر - پورگشتال، ج ۶، ص ۶۴۱-۶۴۹؛ چنار^۳، ص ۲۹۳-۲۹۶). سپس به اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و اداری اقدام کرد، اما به‌سبب مخالفت‌های محافظه‌کاران، که اصلاحات را به ضرر خود می‌دانستند، اقدامات حسین‌پاشا توفیقی پیدا نکرد (اوزون چارشیلی، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۰۱؛ کین‌داس، ص ۳۷۳-۳۷۹). افزون بر آن، مداخله روزافزون شیخ‌الاسلام فیض‌الله لندنی (مقتول در ۱۱۱۵) در امور حکومتی، عرصه کار را بر حسین‌پاشا تنگ کرد. سرانجام حسین‌پاشا بیمار شد و در ۱۱۱۴ خاتم صدارت را پس داد (اوزون چارشیلی، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۵-۱۶؛ یوجل و سویم، ص ۲۴۵-۲۵۰) و پس از چندی، در ملک خصوصی خود در سیلیوری^۴ درگذشت (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل همین ماده).

حسین‌پاشا عموجه‌زاده به طریقت مولویه^۵ تعلق خاطر داشت و حامی علمای زمان خود بود. مصطفی نعیم* (متوفی ۱۱۲۸) تاریخی شش جلدی را به نام او تألیف کرد و نام کتابش را به احترام وی، تاریخ نعیم؛ روضة‌الحسین فی خلاصة اخبار الخلفاءین گذاشت (اوزون چارشیلی، ج ۴، بخش ۱، ص ۴۴۷-۴۴۸). حسین‌پاشا مجتمعی متشکل از مسجد و مکتب‌خانه و چند حجره در سراجخانه‌باشی استانبول بنا کرد که امروزه موزه آثار هنری ترک است. افزون بر این، بناهای دیگری در استانبول و ادرنه ساخت، که از آن جمله است ویلایی به نام عموجه‌زاده یالیزی^۵

1. *Anonim Osmanlı tarihi*

2. Sakiz/ Chios

3. Çınar

4. Silivri

5. Amcazade Yalısı

6. Kanlıca

زبان فرانسه ترجمه کرده بود۔ مجله توقیف و گروہ ثروت فنون پراکنده شد (ارجسیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۴؛ آق‌یوز، ص ۹۲، ۱۲۰؛ قدرت، همانجا؛ مولوای، ص ۱۹۸-۱۹۶)۔



حسین جاہد (بالچین)

همین دوره، افزون بر فعالیت همه جانبه در ثروت فنون، با روزنامه‌های دیگری چون طریق و صباح نیز همکاری می‌کرد و در آنها مقالاتی در دفاع از ادبیات جدید ترکی به چاپ می‌رساند (قدرت، همانجا). او نیز مانند دیگر اعضای گروہ از هم پاشیده ثروت فنون، پس از کودتای ۱۳۱۹ اثری منتشر نکرد و برای آغاز دوره دوم نویسندگی‌اش، ناگزیر تا اعلام تحریت و استقرار دوباره مشروطیت صبر نمود (آق‌یوز، ص ۱۲۰؛ ایشیق، همانجا).

با آغاز دوره مشروطیت دوم (۱۳۲۶) برخلاف گذشته که حکومت استبدادی هیچ‌گونه فعالیت سیاسی را جایز نمی‌دانست و ضمناً ادبیات ثروت فنونی نیز ادبیاتی سیاست‌گریز بود۔ حسین جاہد به عرصه سیاست پای نهاد و روزنامه‌طین را، با همکاری توفیق فکرت و حسین کاظم قدری، یک هفته پس از اعلام حریت (۲۳ جمادی‌الآخره ۱۳۲۶) منتشر کرد (رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۵۱؛ آفشین، ص ۷۷). در آغاز، توفیق فکرت مدیرمسئول بود، حسین کاظم مدیر و حسین جاہد سردبیر. اداره روزنامه عمدتاً برعهده حسین جاہد بود و او پس از کناره رفتن توفیق فکرت و حسین کاظم نیز روزنامه را، با همکاری یک سردبیر و چند نویسنده، انتشار می‌داد. طنین یکی از پر فروش‌ترین روزنامه‌های آن دوره و مروج افکار جمعیت اتحاد و ترقی عثمانی بود و حسین جاہد در سرمقاله‌های آن، با تشریح سیاست‌های جمعیت، به دفاع از آن می‌پرداخت (تونایا، ج ۱، ص ۱۳۳؛ شاپولیو، ص ۲۴۲؛ قاتسو، ص ۱۶۵-۱۶۶). او با مقالات سیاسی خود در طنین، خلاق‌ترین و اثرگذارترین روزنامه‌نگار ترکیه شناخته شد که در روان‌نویسی نیز در صدر قرار داشت. این مقالات سیاسی، گاه موقعی‌های درخشانی برای او فراهم می‌آورد و

سیاستمدار ترک در قرن چهاردهم. او در ۱۲۹۱ (قدرت، ج ۱، ص ۲۴۲؛ آق‌یوز، ص ۱۲۰) یا ۱۲۹۲ (ارجسیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ایشیق، ذیل "Yalçın, Hüseyin Cahit") در خانواده‌ای استانبولی در بالیکسیر^۵ به دنیا آمد (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «حسین جاہد»). حسین سعادت بالچین، شاعر و نماینده‌نامه‌نویس ترک، برادر بزرگش بود (دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی، ذیل "Yalçın, Hüseyin Suat"). حسین جاہد تحصیلات ابتدایی را در سرز/سیروز^۶ و تحصیلات متوسطه و عالی را در استانبول گذراند. در ۱۳۱۴ از «ملکیه مکتبی» (مدرسه عالی مخصوص تربیت کارمند دولت) فارغ‌التحصیل و در وزارت معارف استخدام شد و تا ۱۳۲۶ به عنوان معلم و معاون مدیر و مدیر مدارس اعدادی (متوسطه) به کار پرداخت (همان، ذیل "Yalçın, Hüseyin Cahit"؛ بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۶).

حسین جاہد نویسندگی را از زمان تحصیل در مدرسه متوسطه آغاز کرد. وی مطالبی را از مجلات فنی ترجمه و در مجلات هفتگی چاپ می‌کرد و با دوستش، احمد شعیب، که از منتقدان ادبی وابسته به جنبش ادبی ثروت فنون^۷ بود، رمان جنایی ترجمه می‌کرد. این دو اداره مجله مکتب را نیز برعهده داشتند. نویسندگان و شاعرانی چون حسین سعادت بالچین، جناب شهاب‌الدین^۸ و محمد رنوف^۹، که بعداً به گروہ ثروت فنون پیوستند، با این مجله همکاری داشتند (قدرت، همانجا). پیوستن حسین جاہد به جمع نویسندگان مجله ثروت فنون نقطه عطفی در زندگی ادبی وی به شمار می‌رود. نخستین اثر حسین جاہد در ثروت فنون، چاپ داستان کوتاهی در شعبان ۱۳۱۲ بود (دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی، همانجا). خیال/ایچپنده (در وادی خیال)، دومین و آخرین رمانش، نیز به صورت پاورقی در این مجله منتشر شد. وی در آن مجله، بیشتر به عنوان مترجم آثار پارناسیها و سمبولیستهای فرانسه و منتقد ادبی و هنری، و به‌ویژه مدافع پرشور جریان ادبی ثروت فنون و ادبیات جدید، فعالیت می‌کرد (ارجسیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۶؛ اولکسن، ص ۱۳۶؛ آق‌یوز، ص ۱۲۵؛ قراعلی‌اوغلو، ج ۲، ص ۵۴۹-۵۵۰).

حسین جاہد مدتی پس از پیوستن به گروہ ثروت فنون، فعال‌ترین عضو آن شد و پس از کناره‌گیری توفیق فکرت^{۱۰}، سردبیری مجله را برعهده گرفت، اما چند ماه بعد، به سبب چاپ مقاله «ادبیات و حقوق» که در آن از اعلام پادشاه فرانسه، در پی انقلاب فرانسه، سخن رفته و خود وی آن را از

1. Kudret

2. Akyüz

3. Ercilasın

4. Işık

5. Balıkesir

6. Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi

7. Serez/Siroz

8. Banarlı

9. Karanlioğlu

10. Mutluay

11. Akşın

12. Tunay

13. Şapolyo

14. Kansu

گاه زندگیش را دستخوش تشنج و حتی خطر می‌کرد (بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۷).

حسین جاہد هم‌زمان با انتشار طنین، به جمعیت اتحاد و ترقی پیوست و به نمایندگی جمعیت مذکور، در سه دوره نخست مجلس مبعوثان انتخاب شد. وی به معاونت ریاست مجلس (۱۳۳۲-۱۳۳۴) و ریاست مجلس (۱۳۳۴-۱۳۳۶) نیز رسید. در زمان جنگ جهانی اول، رئیس کمیسیون منع احتکار، و در اداره «دیون عمومی» (سازمانی برای حفظ حقوق دولتهای وام‌دهنده به دولت عثمانی) نماینده عثمانی بود (احمد، ص ۱۶۷؛ قراعلی اوغلو، ج ۲، ص ۱۷۵۴؛ تونایا، ج ۳، ص ۴۵۲؛ قدرت، ج ۱، ص ۲۴۳). همچنین از اعضای ترک دژنگی (انجمن ترک) و از بنیان‌گذاران «جمعیت مطبوعات عثمانیه» بود (تئونایا، ج ۱، ص ۴۱۵، ۴۸۲-۴۸۹؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»، ذیل "Türk Derneği").

مخالفان حاکمیت اتحاد و ترقی از هر فرصتی برای صدمه‌زدن به حسین جاہد و حتی از بین بردن او استفاده می‌کردند، چنان‌که در واقعه ۳۱ مارچ ۱۳۲۵ / ۱۳ آوریل ۱۹۰۹ / ۲۲ ربیع‌الاول ۱۳۲۷ (سه آتشین، ص ۱۲۵ به بعد)، شورشیان چاپخانه طنین را ویران کردند و فردی را، به گمان اینکه حسین جاہد است، در مقابل مجلس مبعوثان به قتل رساندند (شاپولیو، ص ۲۲۴؛ کارال، ج ۹، ص ۹۱-۹۰).

در دوره سقوط موقت اتحاد و ترقی در ۱۳۳۰ و به هنگام برگزاری کنفره پنجم آن حزب، تحت فشار فزاینده دولت احمد مختار پاشا، شماری از فعالان حزب، از جمله طلعت پاشا، محمد جاوید* و حسین جاہد، زندانی شدند و در همان دوره، طنین و روزنامه‌های جانشین آن، مانند جنین، سنین و حتی، یکی پس از دیگری توقیف گردیدند (تونایا، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۴؛ احمد، ص ۱۱۱). با تشدید فشار و دستگیریها و تبعیدها در دوره دولت کامل پاشا (ذیقعد ۱۳۳۰ - صفر ۱۳۳۱)، حسین جاہد نیز، مانند برخی از سران اتحاد و ترقی، از کشور گریخت (سه آتشین، ص ۲۲۰).

پس از شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و در دوره آتش‌بس، حسین جاہد هم از جمله اتحادیونی بود که دولت انگلیس آنها را در ۱۳۳۷ / ۱۹۱۹ به جزیره مالت تبعید کرد (تونایا، ج ۲، ص ۴۶-۵۱). وی در این مدت - که حدود دو سال و نیم طول کشید - زبانهای ایتالیایی و انگلیسی را فراگرفت و بسیاری از آثار علمی را به ترکی ترجمه کرد (آق‌یوز، ص ۱۲۰؛ ارجیلاسون، ج ۱، ص ۳۱۵؛ اولکن، ص ۱۲۷). او پس از پایان

دوره تبعید، از آبان ۱۳۰۱ / اکتبر ۱۹۲۲ انتشار طنین را از سرگرفت (آق‌یوز؛ ارجیلاسون، همانجا). طنین که در دوره اعلام جمهوری منتشر می‌شد، مانند بیشتر مطبوعات استانبول به حکومت جدید، که آنکارا را به پایتختی برگزیده بود، موضع انتقادی داشت (تونایا، ج ۳، ص ۵۹۱). مدتی بعد، در جریان قیام شیخ سعید*، بار دیگر فشار بر مطبوعات شدت یافت. حسین جاہد نیز - به سبب استفاده از واژه باسقین^۳ (حمله) در گزارش بازرسی دفتر مرکزی حزب جمهوری ترقی‌پرور^۴ - به چورم* تبعید شد و طنین هم توقیف گردید، اما پس از حدود یک سال و نیم، تیرنه شد و به استانبول بازگشت (اراوغلو، ص ۱۹۸؛ ایشیق، همانجا). وی در آنجا از سیاست کناره گرفت و در بانک صنایع و معادن به کار مشغول شد («دایرةالمعارف جمهوریت»، ج ۲، ص ۳۱۶).

مدتی بعد، حسین جاہد به علت اظهارنظری مغایر با سیاست رسمی دولت در مورد تغییر زبان و الفبای ترکی - که سیاست مبتنی بود بر تصفیه سریع زبان ترکی از لغات و عبارات و دستور زبان عربی و فارسی و جایگزین کردن آنها با واژه‌های ترکی‌الاصل (اراوغلو، ص ۱۹۴-۱۹۶؛ زورخسر، ص ۱۹۷-۱۹۹) - و جانب‌داری از جریان تحول تدریجی زبان، در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ (دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی)، ذیل "Dil, dil kurultay" مغبوب شد و از بانک اخراج گردید (موتلوای، ۱۹۷۳، ص ۳۳۵؛ قراعلی اوغلو، ج ۲، ص ۱۷۵۵؛ ایشیق، همانجا). وی از دهمین سالگرد بنیان‌گذاری جمهوری در ترکیه شروع به انتشار مجله هفتگی فکر حرکتلری^۵ (جنبشهای فکری) کرد. اگرچه نویسندگان دیگری نیز با این مجله همکاری می‌کردند، بخش اعظم مطالب آن، از مقاله و معرفی و نقد کتاب و ترجمه، به قلم حسین جاہد بود (توپراق، ص ۳۸-۴۱؛ قراعلی اوغلو، ج ۲، ص ۷۵۶). هم‌زمان با انتشار این مجله، وی با مجله یدی‌گون^۶ (هفت روز) هم همکاری می‌کرد و مصاحبه‌ها و خاطرات و سفرنامه‌هایش در آن منتشر می‌شد (قدرت، ج ۱، ص ۲۴۳).

حسین جاہد پس از درگذشت آتاترک در ۱۳۱۷ ش / ۱۹۳۸، بار دیگر فعالانه به صحنه سیاست برگشت و در نتیجه تطبیق سیاست آتشی‌جویانه عصمت اینونو (دومین رئیس‌جمهوری ترکیه) با مخالفان، در انتخابات میان‌دوره‌ای دی ۱۳۱۷ / دسامبر ۱۹۳۸ به نمایندگی مجلس برگزیده شد و تا ۱۳۳۳ ش / ۱۹۵۴ نماینده بود (د. اسلام، همانجا؛ «دایرةالمعارف جمهوریت»، ج ۱، ص ۳۲۲، ج ۲، ص ۳۱۶). همچنین در این دوره، بار دیگر

1. Ahmad

2. Karal

3. baskın

4. Terakkiperver Cumhuriyet Partisi

5. Eroğlu

6. Cumhuriyet ansiklopedisi

7. Zürcher

8. Fikir hareketleri

9. Toprak

10. Yedigün

in Turkey, tr. Ayda Erbal, İstanbul 2002; Seyit Kemal Karahanoglu, *Türk edebiyatı tarihi*, vol.2, İstanbul 1982; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.9, Ankara 1999; Cevdet Kudret, *Edebiyatımızda hikaye ve roman: Tanzimattan meşrutiyete kadar*, vol.1, İstanbul 1977; Ruuf Mutluay, *Tanzimat ve Servetifünun edebiyatı*, İstanbul 1988; idem, *100 sanıda çağdaş Türk edebiyatı*, İstanbul 1973; Enver Behnan Şapolyo, *Türk gazeteciliği tarihi: her yılın başın*, Ankara 1976; Zafer Toprak, "Fikir dergiciliğinin yüz yılı", in *Türkiye'de dergiler - ansiklopediler: 1849-1984*, İstanbul 1984; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, vol. 1, 1988, vol.2, 2003, vol.3, 1989; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh yayımları, 1976-1998, s.vv. "Dil, dil kurultayı" (by Rekin Ertem), "Yalçın, Hüseyin Cahit" (by Ömer Faruk Hıuyugölzel), "Yalçın, Hüseyin Suat" (by Celâl Sühr), "Türk Demeği", Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul 1966; Erik Jan Zürcher, *Turkey: a modern history*, London 1998.

/رحیم رئیس‌لیا/

حسین جایادینینگرات^۲، دولتمرد و مورخ

اندونزیایی. وی در ۱۸۸۶/۱۳۰۳ در خانواده صاحب‌نامی در مغرب جاوه، در منطقه باتن^۱ به دنیا آمد (ریکلفس^۳، ص ۱۵۰). باتن منطقه‌ای مسلمان‌نشین است که خانواده‌های اشراف، از جمله خاندان جایادینینگرات، ساکن جنوب آن بودند. این خاندان با حاکمان استعماری هلند مراد داشتند (کارتودیرجو^۴، ص ۱۳۱؛ لافان^۵، ص ۹۱). حسین جایادینینگرات در کالج باتاویا^۶ (جاکارتای فعلی) با حاجی آغوزسلیم، از رهبران استقلال‌اندونزی، همدرس بود (لافان، ص ۱۸۱). وی در ۱۹۰۵/۱۳۲۳ در لیدن هلند به تحصیل مشغول شد و رساله دکتری خود را در ۱۹۱۳/۱۳۳۱ با عنوان بررسی انتقادی تاریخ باتن^۷ نوشت (ریکلفس، همانجا).

جایادینینگرات پس از بازگشت به اندونزی، از ۱۳۳۴/۱۹۱۶ مشاور دولت در هیئت امور اسلامی شد و از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۳/۱۹۲۰-۱۹۲۴ دستیار هیئت (کمیسیون) دولتی در امور بومی آن شد (د.اسلام، چاپ دوم، تکملة ۵-ع، ذیل ماده). سپس در مدرسه عالی حقوق^۸ باتاویا به تدریس حقوق اسلامی و حقوق اسلامی و زبانهای اندونزیایی پرداخت. جزوه‌های

طنین را از ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۶ش / ۱۹۴۳-۱۹۴۷ انتشار داد. در فاصله سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۶ش / ۱۹۴۸-۱۹۵۴ نیز سردبیری روزنامه اولوس^۱، ترجمان حزب جمهوری‌خواه خلق^۲، را برعهده داشت و از موضع حزب مذکور، از سیاستهای حزب دموکرات^۳ انتقاد می‌کرد (قدرت، همانجا). حملات حسین جاهد به حزب حاکم، سبب توقیف روزنامه او شد و هم‌زمان در ۱۳۳۱ش / ۱۹۵۲، مصونیت سیاسی وی لغو گردید و سرانجام، با آنکه وی در آستانه هشتاد سالگی بود، در پاییز ۱۳۳۳ش / ۱۹۵۴ به ۲۶ ماه زندان محکوم شد که اعتراضات شدیدی را به دنبال داشت و جلال پایار^۴، رئیس‌جمهوری وقت، او را پس از آنکه فقط سه و نیم ماه از محکومیت خود را گذرانده بود، عفو کرد (<دایرةالمعارف جمهوریت>، ج ۲، ص ۲۵۳، ۳۱۶). پس از آزادی از زندان، حسین جاهد همچنان تا زمان مرگش در ۲۷ شهریور ۱۳۳۶ / ۱۷ سپتامبر ۱۹۵۷، به مبارزه با حزب دموکرات ادامه داد (آق‌پوز، ص ۱۲۰؛ قدرت، همانجا).

حسین جاهد از سادۀنویسان نسل خود بود (وئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۸۵). وی در اوایل نویسندگی‌اش دو رمان منتشر کرد. او مجموعه‌ای از قصه‌ها و اشعار منثور و تمثیلات ادبی کوتاه خود را، که ابتدا در ثروت فتون چاپ کرده بود، با نام حیات مخیل در ۱۳۱۷ به صورت کتاب انتشار داد. حیات مخیل آتمکاس احساسات و آرزوهای شماری از روشنفکران ثروت فتونی، از جمله حسین جاهد و توفیق فکرت^۵ است که تحت تأثیر گروهی از سوسیالیستهای تخیلی غربی آرزوی مهاجرت به زلاندنو و پی‌افکندن نوعی زندگی اشتراکی آرمانی را در سر می‌پروراندند (به قدرت، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۴؛ پاتارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۷؛ شاپولیو، ص ۲۲۵؛ برای معرفی مجموعه به موتلوی، ۱۹۸۸، ص ۱۹۶-۱۹۷).

منابع: رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تیرم ۱۳۷۲ش.

Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford 1969; Sina Akşin, *Jân Türkler ve İhtihat ve Terakkî*, İstanbul 1987; Kenan Akyüz, *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri*, Ankara 1995; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 1971-1979; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel et al., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; *El²*, s.v. "Hüseyin Djâhid" (by Fahir İz); Bülge Ercilasun, *Yeni Türk edebiyatı üzerine incelemeler*, Ankara 1997; Hamze Eroğlu, *Türk devrim tarihi*, Ankara 1977; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Aykut Kansu, *1908 devrimi: The revolution of 1908*

1. Ulas

2. Bayar

3. Hoesein Djajadiningrat

4. Banten

5. Ricklefs

6. Kartodirdjo

7. Laffan

8. Batavia

9. "Gritische Beschouwing vande sadjarah Bantén"

10. High School of Law

umma below the winds, London 2003; M. C. Ricklefs, *A history of modern Indonesia: C.1300 to the present*, London 1981.

/محمدمبین زواری /

حسین خان قاجار، از رؤسای طایفه یوخاری‌باش قاجار در سده دوازدهم. از آغاز زندگی وی اطلاعاتی در دست نیست. وی برادر همسر محمدحسن خان قاجار* و از رقبای سرسخت او بود (غفاری‌کاشانی، ص ۹۹، ۳۱۲). با این حال، حسین خان قاجار برای سرکوب حسین خان قراموسانلو، بیگلربیگی استرآباد، به محمدحسن خان قاجار کمک کرد (همان، ص ۱۰۱؛ نیز هدایت، ج ۹، ص ۱۳-۱۴). در ۱۱۶۸ و در لشکرکشی دوم احمد شاه درازی به خراسان، محمدحسن خان سپاهی به فرماندهی محمدولی خان و حسین خان قاجار برای مقابله فرستاد. آنان سپاهیان افغانی را در حوالی سبزوار شکست دادند (نامی‌اصفهانی، ص ۵۲؛ هدایت، ج ۹، ص ۲۵-۲۶). این پیروزی بر نفوذ و قدرت محمدحسن خان افزود، ولی او کمک حسین خان و برادرش را بی‌اهمیت شمرد و عرصه را بر آنها تنگ کرد و آنان را به اطاعت واداشت. از طرفی، حسین خان، که خود را در حکومت محمدحسن خان سهیم می‌دانست، به وی احترام لازم را نمی‌گذاشت (غفاری‌کاشانی، ص ۱۰۱-۱۰۲). حادثه‌ای نیز کدورت بین آن دو را تشدید کرد؛ برحسب اتفاق، توپچی محمدحسن خان چادر حسین خان را با گلوله توپ زد و عده‌ای از اطرافیان وی زخمی شدند، ولی حسین خان آسیب ندید. بزرگان طایفه یوخاری‌باش و اشاق‌باش، برای رفع کدورت آنان، وساطت کردند (همان، ص ۵۴، ۵۸). آنگاه، حسین خان و محمدحسن خان، گیلان و قزوین را تصرف کردند، سپس آزادخان را شکست دادند و آذربایجان را نیز گرفتند (ساروی، ص ۳۸-۳۹ سپهر، ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

پس از آنکه محمدحسن خان اصفهان را نیز تصرف کرد، حسین خان را به حکومت آنجا منصوب نمود (هدایت، ج ۹، ص ۲۷-۳۰). بعد از محاصره ناموفق شیراز از سوی محمدحسن خان، حسین خان در صدد برآمد بر مازندران و استرآباد مسلط شود؛ اما محمدخان قزاق‌لو، حاکم مازندران، به مقابله با وی برخاست، به طوری که حسین خان به ناچار عقب‌نشینی کرد و به فیروزکوه رفت. آنگاه به استرآباد حمله کرد و آنجا را گرفت.

درسی او در این دوره، «حقوق اسلامی و زندگی معنوی مسلمانان اندونزی»^۱ و «گذشته رؤیایی پتون مالایی»^۲ بودند که در سالهای ۱۳۰۴ ش و ۱۳۱۲ ش / ۱۹۲۵ و ۱۹۲۳ در اندونزی چاپ و منتشر شدند (>اسلام: صراط مستقیم»^۳، پیشگفتار مورگان، ص VII؛ د. اسلام، همانجا).

حسین جایادینینگرات در ۱۳۱۴ ش / ۱۹۲۵ به عضویت شورای هند شرقی هلند^۴، بالاترین مرجع حکومتی اندونزی، درآمد (>اسلام: صراط مستقیم»؛ د. اسلام، همانجا). در ۱۳۱۷ ش / ۱۹۳۸، برای اصلاح امور قضایی، اجازه تأسیس دادگاههای اسلامی در جاکارتا را داد. پس از تأسیس نخستین دانشکده ادبیات اندونزیایی در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱، او یک سال ریاست آن را برعهده داشت. پس از جنگ جهانی دوم، در ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸ دولت فدرال موقت ایجاد شد و حسین جایادینینگرات دبیر بخش آموزش هنر و علوم آن دولت گردید. پس از استقلال اندونزی در ۱۳۲۸ ش / ۱۹۴۹، حسین از مقام خود برکنار شد (>اسلام، همانجا). در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ از او دعوت شد در دانشگاه جاکارتا تاریخ تشرف اندونزی به اسلام را تدریس کند. هم‌زمان، او مقالاتی منتشر کرد که مهم‌ترین آنها درباره اسلام در اندونزی است و کت مورگان آن را به صورت فصلی از کتاب «اسلام: صراط مستقیم» (ص ۳۷۵-۴۰۲) به چاپ رساند. حسین جایادینینگرات در ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰ درگذشت (>اسلام، همانجا).

بهرغم همکاری جایادینینگرات با حکومت استعماری هلند، وی همواره برای ایجاد مقدمات استقلال اندونزی و نیز وحدت ملی آن تلاش می‌کرد. در این خصوص، مطالبات وی درباره زبان اندونزی و ایجاد زبان واحد درخور ذکر است. مهم‌ترین کار علمی‌اش تحقیقات تاریخی او بود که شیوه تاریخ‌نگاری علمی را در اندونزی بنیان‌نهاد و تاریخ‌نگاری سنتی را متروک کرد. تأثیر افکار جدید او بر محققان این حوزه باور است (کارتودیرجو، ص ۱۲؛ نیز >جانموکو^۵، ص ۱۹، ۱۲۲-۱۲۳).

منابع:

Es², Suppl., fascs. 5- 6, Leiden 1982, s.v. "Hoesein Djajadiningrat" (by G. F. Pijper); *Islam: the straight path*, ed. Kenneth W. Morgan, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987; Soedjatmoko, *An Introduction to Indonesian historiography*, Jakarta 2007; Sartono Kartodirdjo, *Indonesian historiography*, Kanisius 2001; Michael Francis Laffan, *Islamic nationhood and colonial Indonesia: the*

1. *De Mohammedaanse wet en het geestesleven der Indonesische Mohammedanen*

2. *De magische achtergrond van de Maleische Pantoen*

5. Jatmoko

3. *Islam: the straight path*

4. Council of Dutch East India

حسین خان و سران طایفه زنگنه و کلهر از او استقبال کردند. از طرف دیگر، جانشین و برادرزاده نادرشاه، عادلشاه افشار، سپاهی هشت هزار نفری برای حمله به کرمانشاه فرستاد (همان، ص ۱۳۷، ۱۴۰-۱۴۱). حسین خان ماندن در شهر را صلاح ندانست و با سپاه خود به سوی ایلات رفت (همان، ص ۱۴۱) و سپس، برای گرفتن حکومت کرمانشاه، به اصفهان رفت. در اصفهان با نزدیکان ابراهیم خان (بعدها ابراهیم شاه)، برادر عادلشاه افشار که امور عراق عجم و تعیین حکام آنجا برعهده وی بود، سازش نمود و حکومت کرمانشاه را به نام مرتضی قلی خان زنگنه کرد و خود، به عنوان مختار کل، به کرمانشاه رفت. وی جنگ با سپاهیان عادلشاه افشار را صلاح ندید؛ لذا در قلعه اشتران (نزدیک همدان) متحصن شد. سپاهیان پس از دو روز محاصره، به قلعه حمله کردند. حسین خان ماجرا را به اطلاع ابراهیم خان رساند. ابراهیم خان، برای کمک به حسین خان، چهار هزار سوار افغان و گُرد و بیات فرستاد و سرانجام سپاهیان عادلشاه افشار شکست خوردند (همان، ص ۱۴۲-۱۴۳). پس از آن، حسین خان وارد کرمانشاه شد. وی که منتظر فرصتی برای نابود کردن میرزا محمدتقی بود، از سفر او به همدان استفاده کرد و پانصد سوار به دنبال او فرستاد ولی آنان به او نرسیدند و بدون نتیجه بازگشتند. میرزا محمدتقی به طرف اصفهان حرکت کرد و در راه با سلیم خان قرخلوی افشار، که از جانب ابراهیم شاه به سرداری عراق تعیین شده بود، ملاقات کرد و او را از اعمال حسین خان، یعنی آزار مسافران و تاجراتی که از آن منطقه می‌گذشتند، آگاه کرد. سلیم خان نیز ابراهیم شاه را مطلع کرد. ابراهیم شاه فرمان داد که او هر طور صلاح می‌داند حسین خان را سرکوب کند. سلیم خان نیز با میرزا محمدتقی به کرمانشاه رفت و برای حسین خان نامه نوشت و ادعا کرد که از جانب ابراهیم شاه مأمور است تا او را بر مسند حکومت بنشاند. حسین خان باور کرد و با چند تن از معتدانش در شهر ماند (همان، ص ۱۴۳-۱۴۵). سرانجام در فرصتی مناسب سلیم خان او را کشت و امور کرمانشاه را به عبدالعلی خان و میرزا محمدتقی سپرد و خود به کردستان رفت (همان، ص ۱۴۵).

منابع: حدیث نادرشاهی، چاپ رضا شعبانی، تهران: دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوالحسن بن محمداسماعیل گلستانه، مجمل التواریخ، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۶ ش.

/ قهیمه علی بیگی /

حسین خان سردار، از امرای دوره فتحعلی شاه قاجار. وی فرزند محمدخان قاجار، از طایفه قوتلو بود. تاریخ تولد او

(غفاری کاشانی، ص ۵۵). محمدحسن خان با اطلاع از این ماجرا به استرآباد رفت. حسین خان از آنجا گریخت و به ابراهیم خان بغایری*، حاکم دامغان، پناه برد. محمدحسن خان دامغان را محاصره کرد، ولی مطلع شد که کریم خان زند به طرف مازندران می‌رود. بنابراین، محاصره را ترک کرد و به سوی استرآباد رفت و دستور کشتن دو تن از برادران حسین خان و شائزده تن از سران یسوخاری‌باش را داد (گلستانه، ص ۴۷۳؛ غفاری کاشانی، ص ۱۰۴-۱۰۵). حسین خان چون توان انتقام گرفتن نداشت، به دشمنان محمدحسن خان، یعنی ابراهیم خان بغایری، و شیخ علی خان زند* (از سرداران کریم خان) پیوست. در جنگی که در ۱۱۷۲ روی داد، محمدحسن خان کشته شد (نامی اصفهانی، ص ۸۱-۷۱؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۷۰-۶۵؛ سپهر، ج ۱، ص ۲۹؛ خورموجی، ص ۲۷-۲۵). پس از آن کریم خان، حسین خان را حاکم استرآباد کرد (نامی اصفهانی، ص ۸۸). حسین خان در ۱۱۷۶، بر اثر ابتلا به طاعون، درگذشت (هدایت، ج ۹، ص ۷۱، ۷۸).

منابع: محمدجعفر بن محمدعلی خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، چاپ حسین خدیوچم، تهران ۱۳۶۳ ش؛ محمدفتح‌الله بن محمدتقی ساری، تاریخ محمدی (احسن التواریخ)، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی بن محمدعلی سپهر، ناسخ التواریخ، تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ابوالحسن غفاری کاشانی، گلشن مراد، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ ابوالحسن بن محمداسماعیل گلستانه، مجمل التواریخ، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمدصادق نامی اصفهانی، تاریخ گیتی‌گشا، با مقدمه سید نفیسی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ رضاقلی بن محمدهادی هدایت، ملحقات تاریخ روضه‌الصفا ناصری، در می‌خواند، ج ۸-۱.

/ تنهاتن ناصری /

حسین خان زنگنه حاج، از یایان دوره بعد از قتل نادرشاه افشار*. از آغاز زندگی او اطلاعی در دست نیست. وی، چاووش‌باشی و از سرداران نادرشاه بود اما چون، همراه با محمدعلی خان قرخلوی افشار، عصیان کرد، به فرمان نادرشاه چشمهایش را نابینا کردند (حدیث نادرشاهی، ص ۳۷؛ گلستانه، ص ۱۳۲). حسین خان پس از کشته شدن نادرشاه در ۱۱۶۰، از ایل حاج و دیگر ایلات زنگنه، سپاهی پانزده هزار نفری فراهم کرد و حکومت کرمانشاه را به دست گرفت (گلستانه، ص ۱۳۲). حسین خان در همان حین از آمدن میرزا محمدتقی، حاکم همدان، به طرف کرمانشاهان آگاه شد و به ظاهر، نامه‌ای مبنی بر اظهار دوستی و اطاعت و اتحاد برای او فرستاد و خواستار ملاقات با وی شد. میرزا محمدتقی به کرمانشاه رفت و

در منابع ذکر نشده، ولی با توجه به زمان مرگش در نود سالگی در ۱۲۴۵، حدود ۱۱۵۵ به دنیا آمده است (سپهر، ج ۱، ص ۴۳۰؛ بامداد، ج ۱، ص ۴۰۱). در برخی منابع، از وی با عنوان حسین خان قاجار قزوینی یاد شده است (سپهر، ج ۱، ص ۵۷؛ حسین خان پیش از به حکومت رسیدن فتحعلی شاه قاجار (حک: ۱۲۱۲-۱۲۵۰)، در منصب یوزباشی در خدمت وی بود. در ۱۲۱۲، پس از قتل آقامحمدخان قاجار، فتحعلی شاه به همراه حسین خان و ششصد تن از خانها و غلامان، برای به دست گرفتن حکومت، به سوی تهران حرکت کرد. در همان سال فتحعلی شاه، حسین خان را که در این زمان قوللر آقاسی (رئیس غلامان شاه) بود، مأمور سرکوبی برخی شورشها کرد (سپهر، ج ۱، ص ۳۰۱؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۵۷؛ بامداد، ج ۱، ص ۴۰۲).

حسین خان در ۱۲۱۵ به فرمان فتحعلی شاه در چندین عملیات جنگی در خراسان، از جمله محاصره شهرهای سبزوار و نیشابور، شرکت کرد. در همان سال، حسین خان به عباس میرزا -که فتحعلی شاه او را مأمور لشکرکشی و انتظام امور آذربایجان کرده بود- پیوست. در ۱۲۱۷، فتحعلی شاه، حسین خان را به حکومت نیشابور و سرداری ولایات خراسان منصوب کرد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۵، ۱۶۵). در ۱۲۱۸، حسین خان به فرمان شاه، قلعه مشهد را گرفت و نادر میرزا، پسر شاهرخ شاه افشار، را دستگیر کرد. در همان سال، طبق مأموریتی از سوی شاهزاده محمدرضای میرزا، حاکم خراسان، با ایل تکه جنگید و آنان را شکست داد (مفتون دنبلی، ص ۹۳-۹۴؛ فسانی، ج ۱، ص ۶۸۵).

در ۱۲۲۱، حسین خان از خراسان احضار شد و فتحعلی شاه وی را سپهسالار و سپس پیگیر یکی ابرووان کرد و از آن پس، حسین خان به سردار ابرووانی معروف شد. شاه به وی مأموریت داد که برای جنگ با روسیه، به عباس میرزا بپیوندد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۵۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۴۵، ۱۴۷). در همان سال، مردم دوست به همراه مصطفی خان شیروانی، از امرای قاجار، با روسیه متحد شدند و به فرمان عباس میرزا، حسین خان سردار با گروهی، مصطفی خان شیروانی را دستگیر کرد (سپهر، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰). فتحعلی شاه در ۱۲۲۲، حسن خان ساری اصلان، برادر حسین خان، را با گروهی از لشکریان به کمک حسین خان سردار فرستاد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۲۶۳). در ۱۲۲۳، گودوویچ^۱، سردار سپاه روس، وارد ابرووان شد و حسین خان با لشکریان

ابرووان به مقابله وی شتافت، اما شکست خورد (سپهر، ج ۱، ص ۱۷۱).

در ۱۲۲۴ و ۱۲۲۵ نیز حسین خان در جنگ با سپاهیان روس شرکت کرد که به شکست روسها انجامید (مفتون دنبلی، ص ۲۳۹-۲۴۱). در حمله روسها به ابرووان در ۱۲۲۹، حسین خان سردار با همراهی اهالی ابرووان و عده‌ای از علما روسها را شکست داد (اعتضادالسلطنه، ص ۳۵۴).

در حمله عباس میرزا به عثمانی و تصرف شهر بایزید، حسین خان سردار نیز همراه وی بود. عباس میرزا او را به مسجد جامع شهر بایزید فرستاد تا به نام فتحعلی شاه خطبه خوانده شود. سپس وی را به جنگ سلیم پاشا، فرمانده عثمانی، فرستاد که این نبرد به نفع سپاهیان قاجار پایان پذیرفت. در ۱۲۲۷ نیز، حسین خان سردار، به همراه عباس میرزا، در نبرد نوبراق قلعه با عثمانی شرکت کرد که در آن سپاهیان عثمانی شکست خوردند (مفتون دنبلی، ص ۳۴۷-۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۰، ۳۶۴؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۵).

حسین خان سردار در شکل گرفتن دوره دوم جنگهای ایران و روس نیز مؤثر بود. وی برای گریختن از محاسبات دیوانی، اختلاف میان ایران و روس را زمینه‌سازی کرد (سپهر، ج ۱، ص ۶۰۵). او در ۱۲۴۱، به دستور عباس میرزا با سپاهیان روس جنگید، اما در ۱۲۴۲، که پاسکویچ* به ابرووان حمله کرد، وی در قلعه ابرووان ماند و برادرش، حسن خان، با سپاه بزرگی در خارج از قلعه به مقابله با سپاه روس پرداخت (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۶۹، ۲؛ سپهر، ج ۱، ص ۶۴۴-۶۴۵؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ نیز -جنگهای ایران و روس*).

حسین خان تا ۱۲۴۳ سردار ابرووان بود. در این سال، به علت انتصاف شجاع‌السلطنه از حکومت خراسان، میان پسران وی اختلاف افتاد. فتحعلی شاه، حسین خان را سردار خراسان کرد و او و برادرش، حسن خان را مأمور انتظام امور خراسان نمود. او تا ۱۲۴۵ سردار خراسان بود و در این سال، به حکومت چهارمحال و بختیاری منصوب شد و در همان سال درگذشت (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۶۹۵، ۷۸۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۶، ۴۳۰، ۴۵۲).

حسین خان سردار از فرماندهان قدرتمند ناحیه مرزی ابرووان به شمار می‌آمد. در دوره حکومت وی، جمعیت یکجانشین و چادرنشین منطقه در کنار یکدیگر، بدون دشمنی و درگیری، زندگی می‌کردند (فریزر^۲، ص ۲۲۷؛ بورنوتیان^۳، ص ۱۷۲). براساس بخش سیاسی عهدنامه ترکمان‌چای، ماده دوازدهم، افرادی که در دو طرف رود ارس املاکی داشتند، سه سال مهلت

آنجا بود - آغاز کرد، اما به سبب انتقال پدرش به ارزروم، به استانبول برگشت و تا جوانی نزد مادر بزرگ مادری و خاله اش ماند («دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»^۱، ذیل «گورپینار، حسین رحیمی»). در استانبول ابتدا به مکتب محله و سپس به رشدیة محمودیه (از مدارس متوسطة جدید) رفت و پس از اتمام دوره رشدیة، در مدرسه «مخرج افلام» (مدرسه آموزش زبانهای بیگانه) ادامه تحصیل داد. در این مدرسه با زبانهای فرانسه و فارسی و عربی آشنا شد و هم زمان زبان فرانسه را نزد معلم خصوصی نیز فراگرفت و برای تحصیلات عالی به «مکتب فلیکة شاهانه» (مدرسه عالی علوم سیاسی) رفت، اما به علت بیماری، در سال دوم تحصیل، یعنی در ۱۲۹۷، ناگزیر آنجا را ترک کرد (بنارلی^۲، ج ۲، ص ۱۰۶۰؛ قورداقول / کورداقول^۳، ص ۱۸۶). پس از آن در ادارات گوناگون عیله و نیز در بخش ترجمه وزارت نافع خدمت کرد.

با آغاز انقلاب مشروطیت دوم و «اعلان حریت» در ۱۳۲۶، از کارمندی دولت کناره گرفت و تمام اوقات خود را وقف ادبیات کرد و بر آن شد که زندگی خویش را از راه نوشتن تأمین کند. بدین ترتیب، او بیش از سی سال باقی عمر خود را به نوشتن سپری کرد، جز در ۱۳۳۱ که به مصر سفر کرد و در فاصله سالهای ۱۳۱۲ تا ۱۳۳۲ ش / ۱۹۲۳-۱۹۲۳ که نماینده مردم کوناویه در دوره های پنجم و ششم مجلس کبیر ملت ترکیه بود (قاباقلی^۴، ج ۳، ص ۲۸۰؛ د.د.ترک، همانجا).

حسین رحیمی توانست از دو منبع، مواد و مایه هایی برای آفریدن آثار خود کسب کند. یکی از آن دو منبع، زندگی کودکی و نوجوانی او بود که در میان زنان خویشاوند و آشنایان خانواده گذشت و ذهن و ضمیر او را با انبوه قصه ها، خاطرات، آداب و رسوم و حوادث آن محله و خانواده قدیمی انباشت. جالب توجه است که دوازده رمان او با گفتگوی زنان محله آغاز شده است (رنسینیا، ج ۳، ص ۲۹۳). منبع دوم، مطالعه آثار نویسندگان بزرگ غربی و نیز کتابهایی بود که شوق داستان نویسی را در وجودش تقویت می کرد. وی از گشت و گشت کریتور^۵ اثر الکساندر دوما، پدر لرد - هوب^۶ اثر ژول لرمینا^۷ و خصوصاً رمانهای احمد مدحت افندی^۸ تأثیر بسیاری پذیرفت. رحیمی حدوداً بیست ساله بود که توفیق پاشا ویدینلی^۹، نظامی و دولتمرد و استاد ریاضیات که همسایه شان بود، کتابهای بسیاری به زبان فرانسه، از جمله مجموعه آثار ۹۲ جلدی ولتر^{۱۰}،

یافتند تا آزادانه به فروش و معاوضه املاک خود اقدام کنند، ولی دولت روسیه، حسین خان سردار و برادرش حسن خان را، به سبب مقابله با سپاهیان روس، از امتیاز این قانون مستثنا کرد (معاهدات و قراردادهای تاریخی در دوره قاجاریه، ص ۱۲۸). مسجد و مدرسه سردار و آب انبار سردار بزرگ در قزوین از بناهای برجای مانده از حسین خان سردار و برادرش حسن خان است (بناهای تاریخی قزوین، ص ۳۰، ۴۴).

منابع: علی بیس فتحعلی اعضاد السلطنة، اکسیرالتواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ ق، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۰ ش؛ مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷ ش؛ بناهای تاریخی قزوین، [قزوین] اداره ارشاد اسلامی قزوین، ۱۳۶۲ ش؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نو: شامل حوادث دوره قاجاریه از سال ۱۲۳۰ تا ۱۲۶۷ قمری، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۲۷ ش؛ فضل الله بن عبدالباقی خاوری شیرازی، تاریخ ذوالقرنین، چاپ ناصر الشارفر، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد فتح الله بن محمدتقی ساروی، تاریخ محمدی (احسن التواریخ)، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقریب محمدعلی سپهر، تاریخ التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن بن حسن فسائی، فارسنامه ناصری، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ معاهدات و قراردادهای تاریخی در دوره قاجاریه، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۷۳ ش؛ عبدالرزاق بن نجفعلی مفتون دلبلی، مآثر سلطانی: تاریخ جنگهای ایران و روس، تبریز ۱۲۰۶ ش، چاپ است تهران ۱۲۵۱ ش؛

George Bournoutian, "Husayn Qulī Khān Qazvīnī, sardār of Erevan: a portrait of a Qajar administrator", *Iranian studies*, IX, No. 2-3 (spring-summer 1976); Jama B. Fraser, *Narrative of journey into Khorasān in the years 1821 and 1822*, Oxford 1984.

/ مریم اوجیح /

حسین رحیمی گورپینار^۱، داستان نویس ترک در اواخر عهد عثمانی، وی در ربیع الاول ۱۲۸۱ در محله ای قدیمی در استانبول، در خانواده پاشایی که زمانی آجودان سلطان عبدالعزیز بود، به دنیا آمد (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «حسین رحیمی»؛ د.د.ترک، ذیل «گورپینار، حسین رحیمی»). در خردسالی مادرش را از دست داد. تحصیلات ابتدایی را در جزیره کرت^۲ - که پدرش مأمور سرکوبی یک قیام ضد عثمانی در

1. Gürpınar 2. Crete 3. Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisi 4. Banach 5. Kurdahul
6. Kabaklı 7. Le Comte de Monte Cristo 8. Lord - Hobb 9. Jules Lermina 10. Völmlh
11. Voltaire

ر به وی اهدا کرد. نخستین اثر وی قعه یا نمایشنامه‌ای بود به نام گلپار خانم، که گویا در دوازده سالگی آن را نوشته بود، لیکن دستنوشته آن همراه با شماری از کتابهایش در آتش‌سوزی آق‌سرای سوخت. نخستین اثری که از وی منتشر شد، شعر مثنوی بود که در صفر ۱۳۰۲ در جریده حوادث به چاپ رسید و سه سال بعد نیز نخستین داستان کوتاه‌اش در همین روزنامه به چاپ رسید (د. اسلام؛ د.د. ترک، همانجا).

در جمادی‌الآخره ۱۳۰۵، احمد مدحت‌الاندی، که مدیر روزنامه ترجمان حقیقت بود، نخستین داستان بلند حسین رحمی را به شکل پاورقی در روزنامه خود منتشر کرد و در معرفی نویسنده، وی را «فرزند معنوی» خود نامید. انتشار این رمان باعث شهرت حسین رحمی شد. این اثر در ۱۳۰۶ با نام شقی (شیک) در استانبول به صورت کتاب منتشر شد و در ۱۳۳۸ در همانجا تجدید چاپ گردید (کرمان^۱، ص ۶۹-۶۷). این اثر در زمان رواج پدیده فرنگی‌مآبی در دوره تنظیمات^۲، و به تقلید از رمان فلاطون بیک و راقم‌الاندی احمد مدحت، نوشته شده است (رحمی، ج ۳، ص ۷۱). فهرمان آن، شاپرزاده شهرت‌بیک، همانندیهای بسیاری با فلاطون‌بیک دارد (کرمان، ص ۶۷-۸۶). نقد پدیده فرنگی‌مآبی و نمایندگانش آن محور اصلی چند رمان دیگر حسین رحمی شد (موتلوی^۳، ۱۹۸۸، ص ۲۲۹، همو، ۱۹۷۳، ص ۱۲۸). نویسندگان دیگری نیز در همان دوره، از جهات گوناگونی، به این غرض اجتماعی - تاریخی پرداختند (تانیپنار^۴، ص ۲۹۳).

احمد مدحت‌الاندی که به استعداد حسین رحمی پی برده بود، او را برای کار در ترجمان حقیقت استخدام کرد. حسین رحمی برای روزنامه مقالات اجتماعی و ادبی و داستانهای کوتاه و بلند می‌نوشت یا از نویسندگان فرانسوی ترجمه می‌کرد (د. اسلام؛ دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک؛ د.د. ترک، همانجا). گزیده نوشته‌های او در ترجمان حقیقت، در کتابی سه جلدی به نام منتخب ترجمان حقیقت منتشر شده است (د. ترک، ذیل «حسین رحمی»). از ۱۳۱۲ به بعد، وی به همکاری با روزنامه‌های اقدام و صباح پرداخت (د.د. ترک، همانجا) و شش رمانش بیایی در اقدام به صورت پاورقی به چاپ رسید (قدرت^۵، ج ۱، ص ۲۹۵)، از جمله رمانهای عفت، مطلقه، و مریه (د. ترک، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»؛ موتلوی^۶، ۱۹۸۸، همانجا؛ باتارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۱). مریه

نخستین اثر بزرگ او بود که مورد تأیید مستقدان قرار گرفت (د. اسلام، همانجا) و به قول خالد ضیاء عشاقلی‌گیل^۷ (شهرت سابق او: عشاق‌زاده - باتارلی، ج ۲، ص ۱۰۵۵-۱۰۵۰) او را به اوج شهرت رساند (د. ترک، همانجا). در این رمان، از استخدام معلمان زن اجنبی برای تربیت فرزندان اشراف و ثروتمندان فرنگی‌مآب و عوارض زیان‌بار آن انتقاد شده است (کرمان، ص ۸۵ به بعد؛ قدرت، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۱۰؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۵).

حسین رحمی در طول حیات فرهنگی‌اش حدود شصت اثر انتشار داد و با نوشتن حدود چهل رمان، رمان‌نویسی پرکار شناخته شد (باتارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۲؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۴). کلیات آثار او، مشتمل بر رمانها و داستانهای کوتاه و نمایشنامه‌ها - که زبان‌شان را هم ساده‌تر کرده‌اند - در ۵۴ جلد در ۱۳۴۳-۱۳۵۲ ش/ ۱۹۶۴-۱۹۷۳ منتشر شده است («دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»^۸، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»). جودت قدرت نام چهل رمان، داستان بلند میخانه ده خائملار (بانوان در میخانه) و هشت مجموعه داستان کوتاه او را، به ترتیب سالهای انتشارشان، تدوین کرده است (ص ۲۹۶-۲۹۷). هشت کتاب اخیر مشتمل‌اند بر حدود هفتاد داستان کوتاه (د. اسلام، همانجا؛ درباره مشخصات رمانها، مجموعه‌های داستان کوتاه، نمایشنامه‌ها، نقدها، و نوشته‌های او درباره هنر و ادبیات - «دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»^۹؛ د. ترک؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»^{۱۰}، همانجا؛ ایشیق^{۱۱}، ذیل «گورپینار، حسین رحمی»؛ برای اطلاعاتی درباره مضمون بعضی از آثار مهم او - قدرت، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۳۵؛ قباقلی، ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۶).

این نکته نیز جالب توجه است که وی فقط از ۱۳۰۰ ش تا ۱۳۰۳ ش/ ۱۹۲۱-۱۹۲۴، یعنی در سالهای گذار از مشروطیت به جمهوریت در ترکیه، هفت رمان نوشته است (د. ترک، همانجا). گرچه بعضی از رمانهای رحمی دارای جنبه نمایشی قوی هستند، وی علاقه چندانی به نمایشنامه‌نویسی نشان نداده است (د.د. ترک، همانجا). ضعف عمده برخی نمایشنامه‌های وی این است که برای اجرا نوشته نشده‌اند (د. ترک، همانجا). احمد قباقلی (ج ۳، ص ۲۸۱) عدم موفقیت وی را در زمینه ادبیات نمایشی معلول ضعف عمومی نمایشنامه‌نویسی ترک و آشنا نبودن حسین رحمی با شگردهای نمایشنامه‌نویسی دانسته است. تنها یکی از نمایشنامه‌های وی مناسب اجرا نوشته

1. Kerem

2. Muhuy

3. Tanpınar

4. Kudret

5. Uşaklıgil

6. Türk dil ve edebiyatı ansiklopedisi

7. Işık

قدرت، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»، همانجا).

عبدالحق حامد ترخان^۱، ادیب و شاعر ترک (متوفی ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷)، حسین رحیمی را امیل زولای ترکها نامیده است (د. ترک، همانجا). با این همه، به رمانهای او، از نظر ساختار و شگردهای داستان‌پردازی، انتقادهایی شده که از عمده‌ترین آنهاست: کثرت حوادث و شخصیتها و شفاف نبودن آنها؛ تحمیل اطلاعات دایرةالمعارفی و مباحث فلسفی نامتناسب با شخصیتها؛ و اطناب بی‌دلیل رمانها، که احتمالاً به سبب انتشار اولیه آنها به صورت پاورقی بوده است. در این‌باره گفته‌اند که وی نقصها و نارساییهای رمانهای استادش، احمد مدحت‌الندی، را کم‌وبیش ادامه داده، با این فرق که مثلاً اگر احمد مدحت اطلاعات دایرةالمعارفی را خود مستقیماً در رمانهایش مطرح می‌کرده، حسین رحیمی آنها را در دهان قهرمانانش گذاشته است (د. قدرت، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ قسابقلی، ج ۳، ص ۲۸۴؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۸). وی هدف اصلی ادبیات را آگاهی دادن به توده خواننده و نقد خرافات و ناسامانیهای جامعه و بیداری مردم می‌دانست (د. کلاهدلی‌اوغلو اسلام^۲، ص ۳۲۴؛ گوندوز، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ قسابقلی، ج ۳، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۶). با توجه به همین تلقی از ادبیات بود که وی را معلم آسیب‌شناسی اجتماعی دانسته‌اند (قسابقلی، ج ۳، ص ۲۸۵). او چون ادبیات را برای توده مردم می‌خواست، سعی در کاربرد زبانی ساده و قابل فهم برای مردم کم سواد داشت (د. قدرت؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»، همانجاها). با این همه، پس از چند دهه، هنگام تجدید چاپ آثارش، برای ساده و عامه فهم کردن آنها، در زبانشان دخل و تصرف شد (د. مولوآی، ۱۹۷۳، همانجا).

منابع: رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز ۱۳۷۴ ش؛

Nihad Sâmi Bannarlı, *Resimli Türk edebiyâtı târîhi*, İstanbul 1971-1979; *EJ²*, s.v. "Hüseyin Rahmî" (by Fahir İz); Osman Gündüz, "Cumhuriyet dönemi Türk romanı", in *Yeni Türk edebiyatı: el kitabı (1839-2000)*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafikler Yayıncılık, 2005; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; *EJ²*, s.v. "Hüseyin Rahmî" (by Fevziye Abdullah); Ahmet Kabaklı, *Türk edebiyatı*, İstanbul 1965-1966; Zeynep Kernan, *Yeni Türk edebiyatı incelemeleri*, Ankara 1998; Cevdet Kudret, *Edebiyatımızda hikaye ve roman*:

شده، که آن هم در استانبول و از میر به اجرا درآمده است. حسین رحیمی مقاله و نقد و شعر نیز می‌نوشته است. جادوی چارلیور (جادو بر خورود می‌کند) و شقاوت ادبیه، پاسخ او به نقدهایی است که درباره بعضی آثارش، به ویژه رمان جساد (جسادو) (۱۳۳۰)، نوشته شده است. وی در این دو کتاب، دیدگاههای خود را درباره رمان و داستان کوتاه نیز مطرح کرده است (قسابقلی، ج ۳، ص ۲۸۱؛ بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۲).

با اینکه حسین رحیمی دو مجموعه شعر به چاپ رسانده، توفیقی در این زمینه به دست نیاورده است. وی اشعار برخی از شاعران فرانسوی را به شعر ترکی برگردانده است (د. د. ترک، همانجا).

حسین رحیمی در تاریخ ادبیات پیش از جمهوریت ترکیه جایگاه ویژه‌ای دارد (د. اسلام، همانجا). او که پیش از پیدایی جریان «فروت فنون»^۳ به نویسندگی روی آورده بود، شهرتش به عنوان نویسنده با قوت‌گیری آن جریان، که از اصل هنر برای هنر پیروی می‌کرد، هم‌زمان بود. وی به هیچ یک از جریانهای ادبی روزگار نیبوست و راه خود را - که تحت تأثیر احمد مدحت‌الندی آغاز کرده بود - با استقلال طی کرد (همانجا؛ رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۷). وی با اینکه با مکتهای ادبی اروپا آشنایی کامل داشت، خود را به این مکاتب محدود نکرد و شیوه خلص خود را به وجود آورد که، ضمن تأثیرپذیری از مکتهای ادبی غربی، آمیزه‌ای بود از عامه‌گرایی احمد مدحت و بهره‌گیری از شیوه داستان‌پردازی در ادبیات عامیانه (د. اسلام؛ «دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»، همانجاها؛ قدرت، ج ۱، ص ۳۰۰). با وجود پدیدار شدن سبکهای جدید، او تا پایان عمر بر سبک خود پافشاری کرد. وی در ۱۳۲۳ ش/ ۱۹۴۴ در استانبول درگذشت (مولوآی، ۱۹۷۳، ص ۱۲۹؛ قدرت، ج ۱، ص ۲۹۸؛ گوندوز^۴، ص ۳۹۷؛ «دایرةالمعارف ادیبان دنیای ترک»، همانجا). وی عامه‌پسندترین نویسنده دوره پیش از جمهوریت به شمار می‌آمد (د. اسلام، همانجا) و با اینکه آثار بسیاری نیز در دوره جمهوریت منتشر کرد، اما این آثار مقبولیت و شهرت آثار قبلی‌اش را به دست نیاوردند (بانارلی، ج ۲، ص ۱۰۶۲). با این همه، آثار او، به سبب قدرت مشاهده و توصیف و تصویرگری بارز وی، آینه تمام‌نمای تحولات جامعه ترکیه از عصر تنظیمات تا دوران جمهوریت‌اند و حتی ارزش استادی دارند و نوعی تاریخ اجتماعی، به‌ویژه تاریخ اجتماعی استانبول در دهه‌های پیش از استقرار نظام جمهوریت، به شمار می‌آیند (د. رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۲۹۷؛

آزاد استفاده می‌کرد و به مطالعات خود در زمینه ادبیات و فلسفه غرب نیز ادامه می‌داد. پس از فارغ‌التحصیل شدن از رشته علوم طبیعی و ریاضی، برای ادامه تحصیل در طب، در ۱۳۰۶ به عثمانی رفت و تابعیت آن دولت را پذیرفت و در ۱۳۰۷ در «مکتب طبیه عسکریه» (مدرسه طب نظامی) نام‌نویسی کرد (بیات، ص ۱۱، ۴۷). حسین‌زاده به دلیل آشنایی با زبانها و ادبیات و افکار غربی و روسی و وقوف به ادبیات شرق (از منظر مستشرقان) و کارآزمودگی در نقاشی و کمنجه‌نوازی، تأثیر فراوانی در ترویج ادبیات و فرهنگ و افکار غربی در میان دانشجویان هم‌دوره‌ای خود داشت، که غالباً از ولایات دور دست و عقب‌مانده آناتولی و روم‌ایلی آمده بودند (آق‌چوره‌اوغلی، همانجا). در ۱۳۰۶ گروه کوچکی از دانشجویان طبیه تشکیلاتی سیاسی و زیرزمینی به نام جمعیت اتحاد عثمانی (اتحاد عثمانی جمعیتی) ایجاد کردند که بعدها حزب «اتحاد و ترقی»^۱ نام گرفت. به نظر بیشتر پژوهندگان تاریخ حزب مذکور، حسین‌زاده نیز از مؤسسان جمعیت بوده است (رامساور^۲، ص ۱۵؛ تونایا^۳، ج ۱، ص ۱۹)؛ اما به نظر برخی، وی اندکی بعد از تأسیس جمعیت، به آن پیوست (بیات، ص ۱۲) و سازماندهی آن و ایجاد ارتباط با دیگر محافل سیاسی را برعهده گرفت (هانلی اوغلو^۴، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۷۶). وی در جریان یورش پلیس به طبیه، به اتهام مطالعه کتابهای ضاله، دستگیر و دو هفته زندانی شد و در این زمان شعر معروف «توران» خود را، که پیام‌آور پان‌تورانیسم بود، سرود (بیات، همانجا).

حسین‌زاده در ۱۳۱۳ با درجه سروان طبیب از طبیه فارغ‌التحصیل شد و در بیمارستان نظامی حیدر پاشای استانبول به کار پرداخت. سپس در طبیه عسکریه به تدریس پرداخت اما مدتی بعد، به علت ارتباط با اتحاد و ترقی، تحت تعقیب قرار گرفت و در ۱۹۰۳/۱۳۲۱ به باکو گریخت (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۶؛ بیات، ص ۱۲-۱۳).

حسین‌زاده در باکو با روزنامه روسی‌زبان کاسپی^۵ به همکاری پرداخت. این روزنامه به حاجی زین‌العابدین تقی‌یف، ثروتمند معروف باکوئی، تعلق داشت و سردبیر آن علی‌مردان بیگ طوپچی‌باشی‌یف دوست و هم‌دانشکده‌ای حسین‌زاده در هنگام تحصیل در سن‌پترزبورگ، بود (ایمانوف^۶، ص ۲۴، ۲۷-۲۸). با نفع انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، حسین‌زاده بیش از پیش در ترویج اتحاد مسلمانان و ترکان روسیه فعالیت کرد. وی در اولین همایش مسلمانان روسیه در جمادی الآخره ۱۳۲۳ / اوت

Tanzimatın mesrutiyete kadar, vol.1, İstanbul 1977; Ayşenur Kılıçlıoğlu İslam, "Cumhuriyet dönemi Türk hikayesi", in *Yeni Türk edebiyatı*, ibid; Şükran Kurdakul, *Şairler ve yazarlar Sözlüğü*, İstanbul 1973; Rauf Mutluay, *Tanzimat ve Servetfünun edebiyatı*, İstanbul 1988; idem, *100 soruda Çağdaş Türk edebiyatı*, İstanbul 1973; Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 2003; TA, s.v. "Gürpınar, Hüseyin Rahmi" (by Fevziye Abdullah Tansel); *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergüh yayımları, 1976-1998, s.v. "Gürpınar, Hüseyin Rahmi" (by Sami N. Özerdim); *Türk dünya edebiyatçıları ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2002- , s.v. "Gürpınar, Hüsey in Rahmi" (by Ö. Göçgün); TDVA, s.v. "Gürpınar, Hüseyin Rahmi" (by Önder Göçgün).

/ رحیم رئیس‌نیا /

حسین‌زاده، علی‌بیگ، پزشک، روزنامه‌نگار، از مؤسسان جمعیت اتحاد و ترقی و از نظریه‌پردازان پان‌ترکیسم. وی در رمضان ۱۲۸۰ در روستای مالیان ولایت باکو به دنیا آمد. پدرش، ملاحسین حسین‌زاده، معلم مدرسه مسلمان بود که زیرنظر شیخ‌الاسلام تغلیس اداره می‌شد و پدری‌زرگ مادرش، شیخ‌احمد مالیانی، شیخ‌الاسلام تغلیس بود (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۵؛ بیات^۱، ص ۹، ۴۶). حسین‌زاده دوره ابتدایی را در مدرسه مسلمان، با خواندن قرآن کریم و کتابهایی چون تاریخ‌نادر و گلستان سعدی به پایان برد و بعدها در دبیرستان تغلیس سکه زبانهای روسی، فرانسه، یونانی و لاتینی نیز جزو برنامه درسی‌اش بود. تحصیل کرد (بیات، ص ۴۶-۴۷). در همین دوره تحت کفالت پدری‌زرگ مادرش، که از روحانیان توانمندش بود، با روشنفکرانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده^۲ و یوسف مستشارالدوله^۳ هم‌نشینی داشت و به نظر برخی نویسنده‌گان ترک، او در این سالها به ترک‌گرایی علاقه یافت (آق‌چوره اوغلی، همانجا؛ اولکن^۴، ص ۲۶۲).

حسین‌زاده پس از به پایان رساندن دبیرستان، در ۱۳۰۲/ ۱۸۸۵ برای ادامه تحصیل به سن‌پترزبورگ رفت. او در آنجا، ضمن تحصیل در رشته علوم طبیعی و ریاضی، از درسهای دانشکده زبانها و ادبیات شرق چون فارسی و عربی هم به طور

1. Bayat

2. Öken

3. Ramsaur

4. Tunaya

5. Hanioğlu

6. Kaspi

7. İmanov

معروف آذربایجان، از تأثیر منفی حضور حسین زاده در قفقاز و ایجاد خلل در زبان مردم با ترویج زبان وارداتی انتقاد کرده و کار او را مشابه اقدامات اپلینسکی^۱ (از مروّجان روسی‌گردانی تاتارها)، به منظور روسی‌کردن تاتارهای قازان (س-جدیدها^۲، نهفت^۳) دانسته است (س-اشویتوخوفسکی، ص ۶۳-۶۴).

حسین زاده با توقیف فیوضات پس از انتشار شماره ۳۲ آن، مدتی در مدرسه سعادت - که آنجا را جمعیت اسلامی سعادت (سعادت جمعیت اسلامی س) دایر کرده بود - تدریس کرد. مدیر مدرسه میرزا علی اکبرخان بهمن ایرانی بود، اما او را به ایران فرا خواندند و حسین زاده به مدیریت آنجا منصوب شد (سلیمانوف^۴، ص ۱۶۹). وی در این دوره، ضمن تدریس و مدیریت، مقالاتی نیز در ارشاد، ترقی، و حقیقت به چاپ می‌رساند (بیات، ص ۱۶).

حسین زاده بر اثر تشدید استبداد تزاری، پس از سرکوبی انقلاب ۱۳۲۳/۱۳۲۵-۱۹۰۵/۱۹۰۷، و در نتیجه فرصت مناسبی که با غلبه مشروطیت دوم و به قدرت رسیدن حزب اتحاد و ترقی، در اوایل ۱۳۲۹/۱۳۲۹ش در عثمانی پدید آمده بود، به استانبول بازگشت. اندکی پس از ورود به استانبول، به عضویت کمیته مرکزی حزب پذیرفته شد و این عضویت را تا از هم پاشیده شدن آن حفظ کرد. وی همزمان در دانشکده طب نیز تدریس می‌کرد و در ۱۳۰۵ش به مقام استادی ارتقا یافت و در ۱۳۱۲ش بازنشسته شد (بیات، ص ۱۹-۲۴). اما وجهه سیاسی او بر وجهه فرهنگی‌اش غلبه داشت (اولکن، ص ۲۶۴). حسین زاده در دوره جمهوریّت، در جریان سوءقصد نافرجام به جان آتاتورک در تابستان ۱۳۰۵ش و سرکوبی بقایای اتحاد و ترقی، بازداشت شد، اما با توجه به رفتار محتاطانه و ابراز وفاداری‌اش به شخص آتاتورک و نظام، تبرئه گردید (بیات، ص ۲۴).

حسین زاده با نامهای مستعار در مطبوعات، مطلب می‌نوشت، نامهایی چون حیاتی، سالیانی، ع. تورانی، علی حسین زاده، و حسین زاده علی‌توران. کتابهایی نیز تألیف کرد که منتشر شده‌اند. علی حیدریات شهرست عناوین نوشته‌های او را در روزنامه حیات و مجله فیوضات تهیه کرده است (س- ص ۴۰-۴۶). تاریخ درگذشت او بر سنگ گورش ۱۹۴۱ ذکر شده، که برابر است با ۱۳۲۰ش (همان، ص ۲۵؛ نیز س- اشویتوخوفسکی، ص ۳۳؛ ایشیق^۵، ذیل "Hüseyinzade Ali").

منابع: یوسف آق‌چوره، اوغلی. تورک‌یلی (۱۹۲۸)، استانبول ۱۹۲۸؛

۱۹۰۵، شرکت جست و در هیئت نمایندگان مسلمانان قفقاز جوبی اعزامی به سن‌پترزبورگ؛ برای درخواست مشروطیت از حکومت تزاری، در همان سال نیز مشارکت کرد (بیات، ص ۱۴). از رسیع‌الاول ۱۳۲۳ روزنامه ترکی‌زبان حیات، به صاحب امتیازی طوطچی‌باشی‌یف و سردبیری مشترک آق‌ایف و حسین زاده و با کمک مالی تقی‌یف، منتشر شد (ایمانوف، ص ۳۳). چند ماه بعد، با کناره‌گیری آق‌ایف، حسین زاده سردبیری روزنامه را به تنهایی برعهده گرفت و با درج مقالاتی درباره ترکها، پیش از پیش به ترویج دیدگاههای پان‌ترکیستی و پان‌تورانیستی خود پرداخت. او در این مقالات شعارهای سه‌گانه لزوم «ترک‌گرا شدن، اسلام‌گرا شدن، اروپایی شدن» را برای ترکان مسلمان، پیشنهاد کرد (لاندائو^۱، ص ۱۳)؛ شعارهایی که بعدها - البته با تغییر شعار سوم به «عصری شدن» - محور مباحثات پان‌ترکیستی فضاء گوک‌آلپ^۲ شد (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ اولکن، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ گوک‌آلپ^۳، ص ۱۶-۹).

حسین زاده در مجله فیوضات هم - که اندکی پس از توقیف حیات در رمضان ۱۳۲۴، با کمک ماذی تقی‌یف منتشر می‌شد - به ترویج افکار خود ادامه داد. او در این مرحله افزون بر ترک‌گرایی، تمایلات عثمانی‌گرایی نیز داشت و از نظر سیاسی، دولت عثمانی را هسته ترک‌گرایی می‌دانست. بنابراین حسین زاده، از نظریه یک زبان ادبی برای همه اقوام ترک‌زبان، یعنی زبان ترکی عثمانی، دفاع می‌کرد و خود و هم‌قلمانش در مجله مطالب خویش را به ترکی عثمانی می‌نوشتند (آق‌چوره اوغلی، ص ۴۱۷؛ اشویتوخوفسکی^۴، ص ۶۰) و استقلال زبان و ادبیات ترکی آذری را انکار می‌کردند. اما این شیوه فیوضات - و به طور کلی جریان ادبی و فلسفی فیوضاتیها (فیوضاتیچها)، که حسین زاده نظریه‌پرداز اصلی آن بود (س- د. آ، ج ۱۰، ص ۲۸۲) - رو در روی جریان آذری‌گرایان (آذریچها)، که نویسندگان مجله ملانصرالدین^۵ در صف مقدم آن بودند، قرارداد داشت. آذری‌گرایان از زبان ادبی برآمده از زبان گفتاری مردم جانب‌داری می‌کردند و از زبان ادبی و شیوه وارداتی و تحمیلی فیوضاتیها انتقاد می‌کردند (اشویتوخوفسکی و کولینس^۶، ص ۲۳). عمر فائق نعمان زاده، یکی از وابستگان جریان اخیر، در روزنامه ترقی نوشت ما نیازی نداریم که پنج شش نفر نوشته‌های ما را در استانبول بخوانند، بلکه آنچه احتیاج داریم سه چهار میلیون خواننده در قفقاز است (اشویتوخوفسکی، ص ۶۲-۶۱). فریدون بیگ کزچرلی^۷ (متوفی ۱۳۲۸)، تاریخ ادبیات‌نویس

1. Landau

2. Gökalp

3. Swietochowski

4. Collins

5. Köchertli

6. Hımşaklı

7. Süleymanov

8. Işık

علاءالدین شهرگور در منطقه ملده را به پایتختی برگزید (چترجی^۵، ص ۵۱۳). دوره ۲۱ ساله حکومت او صلح آمیز بود. او مناسبات خود را با امرای محلی بر پایه همزیستی و مدارا نهاد و از سلطه جویی خودداری کرد. بدین ترتیب، گسترش سرزمینهای تحت امر او بدون جنگ و با روشهای مسالمت جویانه انجام پذیرفت (اکرام^۱، ری، همانجاها).

علاءالدین حسین شاه حبشیهای سپاهی را که در متصرفاتش ساکن بودند، اخراج کرد زیرا به کشتن سران خود شهره شده بودند. آنان به گجرات و دکن رفتند (فرشته، ج ۲، ص ۳۰۲). حسین شاه مغولها و افغانها را جزو سپاهیان خود کرد، اما هنوز بخش اصلی سپاه او را عربها و افرادی از حبشیان تشکیل می دادند. وی نظام اشرافی بنگال را حفظ کرد و از کارکنان دولت حمایت نمود (ری، همانجا). به هندوهای بنگال مناصب دولتی شایسته سپرد، از جمله رئیس نگهبانان ویژه و وزیر و دبیر دربارش از دانشمندان پرهمن بودند (چترجی؛ اتون، همانجاها).

در دوره حکومت علاءالدین، قلمرو او از مرزهای شمالی به کوچ بهار^۶ رسید و از سمت مغرب تا آسام^۷ گسترش یافت. همچنین ایالتهای آریسه^۸ در جنوب غربی، اوکان^۹ در جنوب شرقی و تریپورا در مشرق تحت فرمان او بودند (اتون، ص ۶۴). سیاست خردمندانه و مسالمت جویانه علاءالدین حسین شاه سبب شد تا حکام محلی از او حمایت کنند و به صورت نیرویی متحد در برابر هجوم مغولها در مرز شرقی ایستادگی نشان دهند. در جنگ سکندر شاه لودی و سلطان جونپور، نیروهای بنگالی در برابر سپاه سکندر شاه صف کشیدند و او ناچار با علاءالدین صلح کرد. طبق قرار صلح، بخش غربی گوا^{۱۰} در دست سلطان لودی ماند و بخش شرقی آنجا (جنوب بهار) به علاءالدین تعلق گرفت (ری، ص ۲۱۷). مسالمت جویی علاءالدین سبب رونق و آبادی بنگال و رشد تجارت در آن منطقه شد و رفتار یکسان او با مسلمانان و غیرمسلمانان موجب شد که دربار او محل تجمع علما و دانشمندان و ادیبان فارسی زبان و هندو گردد (فرشته، ج ۲، ص ۳۰۲؛ اکرام، همانجا؛ اتون، ص ۶۹-۶۸؛ ری، ص ۲۱۶).

علاءالدین حسین شاه به شیخ نور قطب عالم، از مشایخ صوفیه، اعتقاد راسخ یافت و برای لنگر (محل اجتماع صوفیه) او خرج بسیار کرد. وی هر سال برای زیارت مرقد شیخ از پایتخت خود به قعبه پندوده می رفت (هروی، ج ۳، ص ۲۷۰).

Azərbaycan Səvet Ensiklopediyası, Bakı 1979-1987; Ali Haydar Bayat, *Hüseynzadə Alibey*, Ankara 1998; Ziya Gökalp, *Türk çulugün esasları*, ed. Mahmet Kaplan, İstanbul 1970; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, vol.1, İstanbul 1989; Vügar İmanov, *Ali Merden Topçubaşı (1865-1934): lider bir aydın ve bağımsız Azərbaycan cumhuriyeti'nin temsili*, İstanbul 2003; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Jacob M. Landau, *Pan-Turkism: from irredentism to cooperation*, London 1995; Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks: prelude to the revolution of 1908*, Beirut 1965; Manîf Süleymanov, *Eshidüklerim, okhuduqlarım gördüklerim*, Baku 1989; Tadeusz Swietochowski, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: the shaping of national identity in a Muslim community*, Cambridge 1985; Tadeusz Swietochowski and Brian C. Collins, *Historical dictionary of Azerbaijan*, London 1999; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, vol.1, 1988; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul 1966.

/ رحیم رئیس نیا /

حسین شاه لنگاه ← لنگائیان

حسین شاهیان، سلسله ای مسلمان و متقل در بنگال از ۸۹۹ تا ۹۳۹. پادشاهان این سلسله عبارت بودند از: علاءالدین حسین شاه. وی از مردم مکه بود و همراه پدرش به بنگال مهاجرت کرد و در رنگپور، ناحیه ای در شمال بنگال، ساکن شد. او نخست به سپاه حبشیان شمس الدین مظفر شاه حبشی وارد شد و تا مقام وزارت رسید. پس از مدتی، با شورش که علیه مظفر شاه درگرفت همراه شد و مظفر شاه را در گورا شکست داد. پس از مرگ مظفر شاه (۸۹۶)، اشراف و بزرگان دربار او را به سلطنت برگزیدند (فرشته، ج ۲، ص ۳۰۱؛ اتون^۱، ص ۶۳؛ اکرام^۲، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ری^۳، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «حسین شاه»). در آغاز سلطنت او، سپاهیان مظفر شاه دست به تاراج اموال بزرگان کشور زدند. علاءالدین با آنان جنگید و دوازده هزار تن از ایشان را کشت (فرشته، همانجا؛ ری، ص ۲۱۶).

1. Gaur 2. Eaton 3. Ikram 4. Ray
8. Orrissa 9. Arakan 10. Goa

5. Chatterjee 6. Kuch Bilal 7. Asam



مسجد چراتسولا، قرن دهم

داشت، در دربار بار عام مرسوم بود و با بخشهای شاهانه، روزانه قریب چهار تا پنج هزار نفر فقیر اطعام می‌شدند (همان، ص ۶۶-۶۷).

سلاطین این سلسله، با آنکه به ظاهر متعصب بودند، با مردم تابع خود رفتاری آزادمنشانه داشتند. هندوها هم در دربار فعال بودند و شغل‌های مهمی در دست داشتند و از دیوانیان مسلمان کمتر اثری بود (اکرام؛ چترجی، همانجاها؛ اتون، ص ۱۲۲).

ادب و هنر، حسین شاهیان علما و دانشمندان و ادیبان را به دربار فرا می‌خواندند (هروی، ج ۳، ص ۲۷۰). زبان رسمی آنان فارسی بود، اما از زبان بنگالی نیز استفاده می‌کردند. در این دوره متون ادبی سنسکریت به فارسی ترجمه شد (چترجی، همانجا؛ اتون، ص ۶۶؛ اکرام، همانجا). در زمان این شاهان، چون مرزهای شمالی بنگال مسدود شد، فرهنگ بومی و محلی رونق گرفت و ادبیات بنگالی محبوبیت بسیار یافت و برهمینا زبان و ادبیات سنسکریت را ترویج کردند. حسین شاهیان به ادبیات فارسی و بنگالی، هر دو، ارجح می‌نهادند (اتون، ص ۶۶-۶۸؛ اکرام، همانجا). شاعران بنگالی در مدح علاءالدین حسین شاه به زبان بنگالی شعر سرودند و او را با لقب راجا خواندند، حال آنکه عربها و ایرانیان وی را سلطان یا پادشاه نمی‌دانستند و او را با الفاظ دیگری خطاب می‌کردند (اتون، همانجا).

سلاطین حسین شاهیان به نگارگری ایران (میناتور) علاقه‌مند بودند. در زمان علاءالدین حسین، نقاشان ۲۶ مینیاتور در یک نسخه از یوسف و زلیخای جامی کشیدند. همچنین نسخه‌مصور بخشی از اسکندرنامه نظامی در ۹۳۸ و ۹۳۹ فراهم آمد و به ناصرالدین نصرت اهدا شد (همان، ص ۶۵، پانویس ۹۷).

علاءالدین حسین شاه پس از ۲۷ سال سلطنت، در ۹۲۹ درگذشت و امرایش از بین هجده پسر او، ناصرالدین نصرت شاه، را بر تخت نشاندند (همان، ج ۳، ص ۲۷۱؛ فرشته، همانجا).

ناصرالدین نصرت شاه، او برخلاف رسم معمول، که سلاطین برادران خود را می‌کشت، به برادران خود اکرام کرد و به آنان اموالی بخشید (هروی؛ فرشته، همانجاها؛ اتون، ص ۳۲۵).

هم‌زمان با قدرت گرفتن سلسله حسین شاهیان، بابر* در آسیای مرکزی و افغانستان قدرت گرفت. در ۹۳۲ بر نآرامیه‌های شمال هند غالب شد و پس از آن لودیان* افغان را پس راند. لودیان ناگزیر به سوی دلتای بنگال سرازیر شدند و به ناصرالدین نصرت شاه پناه بردند. شاه به آنان مال بخشید و دختر ابراهیم لودی را به همسری اختیار کرد (هروی؛ فرشته، همانجاها؛ اتون، ص ۶۴ و پانویس ۹۵).

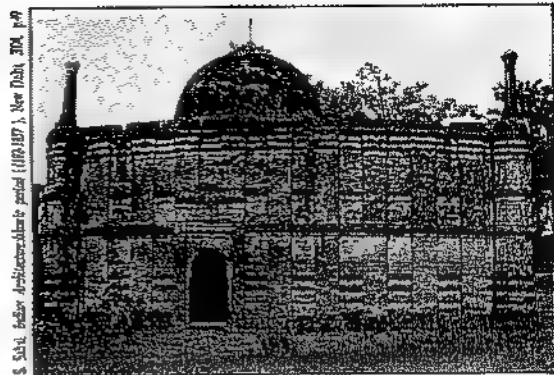
در ۹۳۵ بابر تصمیم گرفت به بنگال حمله کند، اما ناصرالدین با فرستادن هدایا با او صلح کرد. در ۹۳۹ همایون قصد تصرف بنگال را کرد، ناصرالدین به نشانه اطاعت، یکی از امرای خود به نام ملک‌مرجان را با هدایایی نزد سلطان بهادر گجراتی، عامل بابریان، فرستاد و سلطان گجرات به ملک‌مرجان خلعت بخشید. ناصرالدین نصرت شاه، در ۹۳۹ درگذشت (هروی؛ فرشته، همانجاها؛ ری، ص ۲۲۱).

دیگر شاهان این سلسله، علاءالدین فیروز در ۹۳۹ سلطنت کرد و غیاث‌الدین محمود شاه از ۹۴۰ تا ۹۴۵ (باسورث^۱، ص ۳۰۷). سپس بزرگان قوم او، محمود بنگالی را -که به قولی از امرای بنگال و به گفته دیگر برادر او بود- به سلطنت برگزیدند (ری، همانجا). سلطان محمود سپاهی برای سرکوب افغانهای شورشی ناحیه پهار روانه کرد. حاکم افغانی ناحیه، شیرشاه سوری، در ۹۶۵ به بنگال لشکر کشید و حکومت آن سامان را به دست گرفت و محمود را خلع کرد. محمود گریخت و به همایون پادشاه بابر پناه برد. همایون در ۹۶۵ بنگال را تصرف کرد، اما پس از مدت کوتاهی بار دیگر شیرشاه آن را گرفت. از دوره حکومت محمود اطلاع چندانی نیست (فرشته، همانجا؛ قس هروی، همانجا؛ اتون، ص ۱۳، ۳۲۵)، اما پس از آن، حکومت بنگال به سوریان -که همان افغانان بودند- منتقل شد (سه اتون، ص ۳۲۵).

دوره سلطنت حسین شاهیان به دوره طلایی بنگال مشهور است. دربار حسین شاهیان و ادب و سیاست آنان شبیه شاهان ایران بود؛ از جمله اینکه سلطان در رأس قدرت سیاسی قرار

The Delhi sultanate, ed. R. C. Majumdar, vol. 2, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1967; Richard M. Eaton, *The rise of Islam and the Bengal frontier: 1204-1760*, Berkeley 1993; *EP²*, s.v. "Ḥusayn shāh(1)" (by A.S. Bazmee Ansari), S. M. Ikram, *History of Muslim civilisation in India and Pakistan [93-1273/711-1856]: a political and cultural history*, Karachi 1995; N. B. Ray, "The succession states of the Delhi sultanate: Bengal" in *The Delhi sultanate*, *ibid*, vol. 1.

/ رضا شعبانی /



مسجد قدم رسول

حسین صفوی، آخرین پادشاه صفوی. او احتمالاً در ۱۰۷۹ زاده شد (سه لاکه‌ارت^۱، ص ۳۵، پانویس ۲). کودکی و جوانی را در حرم‌سرای شاهی گذراند و بسیار پرهیزکار و متدین بار آمد. پس از درگذشت شاه سلیمان صفوی، اختلال بر سر جانشینی او شدت گرفت تا سرانجام با صلاح‌الدین مریم‌بیگم، عمه مادر حسین صفوی، حسین در ۱۱۰۵ جانشین پدر شد و شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی تاج شاهی را بر سر او گذاشت و خطابه‌ای در ضرورت رفع فسوق و مهای ایراد کرد (نصیری، ص ۱۹، متن خطابه ص ۲۱-۲۲؛ مستوفی، ص ۱۱۵؛ قس <گاهنامه کرملیا در ایران>^۲، ج ۱، ص ۴۷۰، که مریم بیگم را مادر بزرگ حسین صفوی دانسته است). دربار صفوی در آن زمان از یک سو زیر نفوذ فقها (در رأس آنان شیخ‌الاسلام محمدباقر مجلسی) بود و از سوی دیگر، خواجه‌سرایان و امیران قزلباش جبهه نیرومندی تشکیل داده بودند. در آغاز، یا لااقل تا درگذشت مجلسی در ۱۱۱۰، گروه مذهبی بر خواجه‌سرایان برتری داشتند؛ شاه احتمالاً دستورات مجلسی را اجرا می‌کرد و اصلاحاتی از جنبه دینی انجام می‌داد، از جمله نوشیدن شراب را ممنوع اعلام کرد. این فرمان باعث ناخشنودی خواجه‌سرایان و کسانی شد که به چنین رفتارهایی خو گرفته بودند. این بار نیز با دخالت مریم بیگم، نه فقط این ممنوعیت از بین رفت، بلکه سلطان حسین نیز به آشامیدن آن عادت کرد (جملی کارری^۳، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ کسرونیکی^۴، ج ۱، ص ۷۲، ۷۵) <گاهنامه کرملیا در ایران>، همانجا). از این زمان به بعد، شاه صفوی تقریباً منزوی شد و همه کارها را وزیرانش انجام می‌دادند. فیدالگو^۵، سفیر پرتغال در ایران، نوشته است که با پادشاه فقط به واسطه وزیر می‌توان گفتگو کرد و رشوه و پول در دربار ایران رواج فراوان دارد (ص ۸۱). دری افندی، سفیر عثمانی، نیز تأکید

معماری. معماری این سلسله همان معماری هندی بود. قهرشاه نه دروازه داشت و سقف و کف آن چوبی و منقوش بود. در محوطه روبه‌روی قصر، میدانی برای چوگان ساخته بودند (همان، ص ۶۵).

در زمان حکومت علاءالدین حسین شاه مسجد چوتا سونا^۱ در گور ساخته شد. در بکه^۲، در منطقه راجشاهی نیز مسجدی بنا شد. این دو مسجد اکنون در بنگلادش قرار دارند. علاءالدین حسین شاه همچنین مجموعه‌ای بنا کرد که شامل مسجد قدم رسول و مقبره شیخ علی‌الحق و مقبره نورقطب عالم و شاهنشینی است که با سنگهای مرمر مشکی ساخته شده است. این مجموعه در سال ۹۳۹ تکمیل شد و هنوز برجاست (اکرام، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ اتون، ص ۱۷۷).

مناسبات خارجی. مناسبات صلح‌آمیز حسین‌شاهیان با همسایگان شان سبب شد که بازرگانی در این دوره رونق گیرد. کالاهای محلی به کشورهای دیگر صادر می‌شد (اکرام، ص ۱۲۹). در ۹۲۸، هیئت پرتغالی از دربار علاءالدین حسین‌شاه دیدن کرد، زیرا حسین‌شاهیان با پرتغالیها هم تجارت می‌کردند. چنینها نیز با حسین‌شاهیان مناسبات بازرگانی داشتند و هیئت بازرگانی آنها به دربار بنگال رفت و آمد داشت و از طریق دکنای بنگال، طلا و نقره و ساتن و ابریشم حمل می‌کردند (سه اتون، ص ۶۴-۶۵، ۹۶-۹۷).

منابع: محمدناسیم غلامعلی فرشته، تاریخ فرشته (گلشن ابرامیمی)، [لکهنو] مطبع منشئ نولکشور، [بی‌تا]؛ احمدبن محمد مقیم‌هری، طبقات اکبری، چاپ بی. دی و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷-۱۹۲۵ [۱۹۲۵].

Clifford Edmund Bosworth, *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 2004; S. K. Chatterjee, "Language and literature: Sanskrit", in

1 Chota Sonu

2 Bagha

3 Lockhart

5 Giovanni Francesco Gemelli Careri

6 Krusinski

4. A Chronicle of the Carmelites in Persia

7. Gregorio Pereira Fidalgo

و آرد، انجامید. زنان نیز در این اعتراض شرکت داشتند (همان، ص ۵۶۷). شاه و درباریان در ۱۱۳۲ برای محمود افغان* که پس از مرگ میرویس به حکومت رسیده بود، خدمت فرستادند و حکومت قندهار را رسماً به او دادند (مرعشی صفوی، ص ۵۲-۵۳). در این میان، اعراب سواحل خلیج فارس، پس از تسخیر بحرین و قشم و لارک، به فکر تصرف بندرعباس افتادند؛ در نتیجه، بخشی از سپاه صفوی به فرماندهی لطفعلی خان، حاکم فارس، به جنوب اعزام شد (گاهنامه کرملیا در ایران، ج ۱، ص ۵۷۱؛ کرونیسکی، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۲۰). همچنین قرار شد در ۱۱۲۹ سلطان حسین و جمعی از درباریان و فتحعلی خان داغستانی*، وزیراعظم سلطان حسین، برای نظارت بر فعالیتهای افغانها، به خراسان بروند. اما با بروز اختلاف میان درباریان، شاه حدود سه سال در قزوین ماند (مستوفی، ص ۱۲۳-۱۲۶؛ مرعشی صفوی، ص ۳۱) تا اینکه، با صلاح‌الدین فتحعلی خان، قسار شد اردو به خراسان برود. مخالفان فتحعلی خان، شاه را به بازگشت به اصفهان برانگیختند و چون با مقاومت سلطان حسین رویه‌رو شدند، فتحعلی خان را به ارتباط محرمانه با عثمانیان متهم کردند؛ از این رو، در ۱۱۳۳، به دستور شاه، اموال فتحعلی خان را ضبط و او را دستگیر و کور کردند. لطفعلی خان نیز دستگیر شد (مستوفی، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ مرعشی صفوی، ص ۴۷، ۴۹-۵۰؛ کرونیسکی، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۳۱). با گرفتاری این دو صاحب‌منصب قدرتمند صفوی و پراکنده شدن لشکریان، محمود افغان بدون هیچ مانعی، در ۱۱۳۴ به کرمان حمله برد و فقط با دریافت مبلغی کزاف، دست از محاصره برداشت و راه اصفهان را در پیش گرفت (مستوفی، ص ۱۲۷؛ حزین‌لامیجی، ص ۱۹۷). دو سپاه در گلناباد با یکدیگر رویه‌رو شدند که در نتیجه ناهماهنگی سران سپاه صفوی و حتی سازش برخی امیران صفوی با محمود، ایرانیان شکست خوردند و با دادن تلفات زیاد پراکنده شدند، سردارانی که مقاومت کردند کشته شدند و بقیه گریختند و تمامی توپخانه و تجهیزات، به دست سپاهیان افغان افتاد (حزین‌لامیجی، همانجا؛ مرعشی صفوی، ص ۵۶). یکی از اقدامات عجیب سران سپاه صفوی، تخلیه فرح‌آباد بود که به افغانها شهادت حمله و محاصره اصفهان را داد (مستوفی، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ حزین‌لامیجی، ص ۱۹۷-۱۹۸). پس از این شکست، شاه به فکر چاره افتاد، از جمله تغییراتی در فرماندهی سپاه داد و محمود پسر بزرگ خود را ولیعهد کرد، اما ولایتعهدی چند روزه او و سپس ولایتعهدی برادر کوچک‌ترش، صفی میرزا، با مخالفت اطرافیان رویه‌رو شد و به جای آن دو، طهماسب میرزا، پسر هجده ساله سلطان حسین، ولیعهد گردید (ص



سلطان حسین صفوی در حال توزیع هدایای سال نو، جزئی از نگاره اثر محمدعلی فرزند محمدزمان، اصفهان ۱۱۳۳

کرده است که درباریان شاه نمی‌گذارند او از حقایق آگاه شود و همه به او دروغ می‌گویند (طاهری شهاب، ص ۶۲۱-۶۲۲). سلطان حسین در آغاز سلطنتش با شورشهای چندی رویه‌رو شد، از جمله شورش میرلله (سرکرده بلوچ)، انوشه خان (والی خوارزم)، و سلیمان کرمانج در کردستان و مغرب ایران که عثمانیها نیز از او حمایت می‌کردند. افزون بر آن، فرج‌الله خان، والی خوزستان، هم نافرمانی در پیش گرفت (نصیری، ص ۵۴، ۶۵، ۸۷-۹۰، ۱۲۴-۱۳۳، ۲۴۸-۲۵۳). حسین صفوی سعی در مهار این آشوبها داشت، اما به سبب طبع ملایمش و ناپسمانی و نفاق امیران سپاه، مقابله با این ناآرامیها دشوار بود.

اوضاع سیاسی حکومت صفوی به تدریج سخت‌تر شد. مهم‌ترین مسئله، شورش افغانها بر ضد کرگین خان*، بیگلربیگی قندهار، بود که به کشته شدن وی در ۱۱۱۸ انجامید. سپس میرویس غلجایی*، که در دربار ایران به حالت تبعید به سر می‌برد، با توجه به اوضاع ناپسمان دربار و نفاق درباریان اجازه بازگشت به قندهار را پیدا کرد و با کشتن خسروخان گرجی* (پسرادرزاده کرگین خان و سپهسالار لشکر صفوی) در ۱۱۲۳ قندهار را تسخیر کرد و حاکمیت افغانها در آنجا تثبیت شد (مرعشی صفوی، ص ۴، ۱۷؛ مروی، ج ۱، ص ۱۹؛ دوسرسو، ص ۸۹-۹۰، ۱۱۵). در ۱۱۲۲ نیز ازبکان به خراسان حمله و آنجا را غارت کردند (خاتون آبادی، ص ۵۶۰). اوضاع بد سیاسی، مردم را با مشکلات زیادی مواجه کرد و به اعتراض و شورش اهالی اصفهان در ۱۱۲۷، به سبب بالا رفتن قیمت گندم

مرعشی صفوی، ص ۵۷-۵۸؛ نیز ← طهماسب صفوی*).

محاصره اصفهان حدود هفت ماه طول کشید و مردم شهر دچار قحطی و بیماری شدند (گیلانتر^۱، ص ۶۷-۶۸). درباریان برای جمع‌آوری سپاه، طهماسب میرزا را به قزوین و صفی میرزا را به کرمانشاه فرستادند، اما از نیروهای کمکی خبری نرسید. سلطان حسین از محمود امان خواست و در ۱۱۳۳ تاج و تخت شاهان صفوی را به او واگذار کرد. محمود نیز پس از ازدواج با یکی از دختران شاه، به نام خود سکه زد و خطبه خواند (حزین لاهیجی، ص ۲۰۱؛ گیلانتر، ص ۷۶، ۷۱؛ قس مروی، ج ۱، ص ۳۰-۳۱، همسر محمود را دختر شاه سلیمان دانسته است). او به سبب حملات بختیارها و یزدیها و به خصوص قزوینیان به سپاهیان افغان، به شدت خشمگین شد و دستور قتل تمامی شاهزادگان و برخی امیران و بزرگان صفوی را داد (حزین لاهیجی، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ کروسیسکی، ج ۲، ص ۱۴۹؛ گیلانتر، ص ۸۷).

دیری نپایید که اشرف افغان*، محمود را کشت و خود جانشین او شد. اشرف چندی با سلطان حسین مدارا کرد، اما با رسیدن پیام عثمانیان مبنی بر حمایت از شاه ایران و بازگرداندن تاج و تخت به او، اشرف در ۱۱۳۹ دستور قتل سلطان حسین را داد. او را در اصفهان کشتند و سرش را برای اشرف فرستادند و پیکرش را در قم به خاک سپردند (حزین لاهیجی، ص ۲۰۸؛ مستوفی، ص ۱۳۶، ۱۷۱-۱۷۲، سال قتل شاه را ۱۱۴۱ دانسته است؛ مروی، ج ۱، ص ۳۱، سال قتل او را ۱۱۳۷ ضبط کرده است).

سلطان حسین به ایجاد مناسبات دوستانه با دیگر کشورها اهمیت می‌داد، اما ضعف حکومت مرکزی و قدرت گرفتن همسایه‌های ایران، از جمله عثمانی و روسیه، باعث مداخله و حمله آنها به ایران شد. در ۱۱۲۹، پترکییر با آگاهی از نابسامانی اوضاع ایران، سفیری به نام ولینسکی^۲ را برای کسب اطلاع بیشتر به اصفهان فرستاد. ولینسکی با فتح‌علی‌خان داغستانی قرارداد تجاری بست و در ۱۷۱۸/۱۱۳۰ به روسیه بازگشت و از وضع متزلزل دربار صفوی و خطر حمله افغانها به ایران گزارش داد (لاکهارت، ص ۱۰۳-۱۰۸؛ مهدوی، ص ۱۲۶-۱۲۹).

تمام منابع بر پخشندگی، مهربانی، ساده‌پوشی، دل‌رحمی و احتراز او از جنگ و خون‌ریزی و راحت‌طلبی و نا کارآمدی سیاسی سلطان حسین اتفاق نظر دارند. شاه در پاسخ به مخالفان و موافقان، جز عبارت ترکی «یُخشی دره»، به معنای «بسیار خوب است»، چیزی نمی‌گفت (مرعشی صفوی، ص ۴۸). از کارهای عمرانی شاه سلطان حسین تأسیس مدرسه چهارباغ بود (← چهارباغ، مدرسه*؛ برای نمونه ← مرعشی صفوی، ص ۳۱، ۴۸؛ اشراقی، ص ۹۸-۹۹).

اگر تمامی علل انقراض صفویه را به سلطان حسین نسبت دهیم، متعانه نخواهد بود، زیرا مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی و علل دراز مدت و کوتاه مدت، دولت صفوی را به انقراض کشاندند، اما آنچه به سلطان حسین و دوره او مربوط می‌شود، علاوه بر شخصیت ضعیف و تسلیم‌پذیر او، بی‌توجهی‌اش به اوضاع مملکت بوده است. به گفته وارد (ص ۹۹)، سلطان حسین، فاضل و خداترس، اما برعکس نیاکانش، به اوضاع سپاه بی‌اعتنا بود تا جایی که حقوق دو سال سپاهیان ترکمان را نپرداخت و در نتیجه آنان به آذربایجان گریختند و به قتل و غارت دست زدند. از دیگر موارد ضعف حکومت سلطان حسین، تعدد مراکز تصمیم‌گیری در امور مملکت بود که در جنگ گلناهد و عقب‌نشینی ناهنگام سپاهیان صفوی از فرح‌آباد، خود را نشان داد. افزون بر آن، خلع سلاح ارمنیان جلغا و یاری نرساندن به ایشان در مقابله با افغانها، برخورد نادرست با والی گرجستان و سرانجام بالاگرفتن دعوی متشرعه و متصوفه و نیز غفلت از تحولاتی که در دنیای پیرامون روی داده بود، همراه با کنار گذاشتن احکام شرع و بی‌اعتنایی و بی‌حرمتی به صوفیانی که حامی اولیه و اصلی صفویان بودند، همه در سقوط دولت صفوی کارساز بودند (نیریزی، ص ۳۳-۳۵؛ کروسیسکی، ج ۱، ص ۷۲-۷۶؛ «گاهنامه کرملیا در ایران»، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۷۲؛ علل بر افتادن صفویان، ص ۱۹-۳۷، رومر^۳، ص ۳۱۲-۳۱۳).

منابع: احسان اشرافی، «شاه سلطان حسین در تحفة العالم»، تاریخ: نشریه گروه آموزشی تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۱، ش ۱ (۱۳۵۵)؛ جروانی فرانچسکو جملی کاروری، سفرنامه کاروری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالطی کارنگ، [تبریز] ۱۳۴۸ ش؛ محمدعلی‌بن لیبی طالب حزین لاهیجی، تاریخ و سفرنامه حزین، چاپ علی دوانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبدالحمین خاتون‌آبادی، وقایع السنین و الاعوام، یا، گزارشهای سالیانه از ابتدای خلقت تا سال ۱۱۹۵ هجری، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۵۲ ش؛ ژان آنتوان دوسرسو، سقوط شاه سلطان حسین، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد طاهری‌شهاب، «سفارت دوی‌افندی از طرف سلطان محمدخان غازی پدربارشاه سلطان حسین صفوی، وحید، سال ۶، ش ۷ (تیر ۱۳۴۸)؛ علل پرافتادن صفویان = مکالمات‌نامه، تصحیح و تألیف رسول جعفریان، [تهران] سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش؛ کریکوریو پرنیرا فیدالگو، گزارش سفر کشور پرتغال در دیار شاه سلطان حسین صفوی، ترجمه از زبان پرتغالی و حواشی از ژان اویسن، ترجمه [به فارسی از] پروین حکمت، تهران ۱۳۵۷ ش؛ پطرس دی سرکیس گیلانتر، سقوط اصفهان: گزارشهای گیلانتر درباره حمله افغانان و سقوط اصفهان، ترجمه محمد مهریار، اصفهان ۱۳۷۱ ش؛ محمدخلیل‌بن داوود مرعشی صفوی.

در ایجاد مناسبات بین ایران و دریاهای اروپا، هیتی را به اروپا اعزام کرد (اروج بیگ، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۷۱-۱۴۷۲). به فرمان شاه، حسینعلی بیگ به عنوان سفیر انتخاب شد. چهار دبیر سفارت، یک روحانی شیعه، دو کشیش پرتغالی، پانزده خدمتکار، پنج مترجم و پانزده انگلیسی نیز همراه او بودند. در ضمن، شاه آنتونی شرلی را، هم به عنوان راهنما و هم به عنوان فرستاده مخصوصش، با اعتبارنامه و مهر طلای خویش، با این گروه روانه کرد (اروج بیگ، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۷۵-۱۴۷۷).

سفر حسینعلی بیگ در ۱۰۰۸ از راه کاشان آغاز گردید. آنان از طریق دریای خزر راهی روسیه شدند و پس از دو ماه سفر دریایی، به آستاراخان / هشتراخان رسیدند و از آنجا به مسکو رفتند. پس از مدتی، بوریس گادونوف^۱، تزار روسیه، آنان را به دریار فراخواند. پیش از مراسم معارفه، بر سر حق تقدم حضور نزد تزار، میان حسینعلی بیگ و آنتونی شرلی درگیری ایجاد شد تا اینکه تزار، که از انگلیسیان دل خوشی نداشت، حسینعلی بیگ را سفیر محسوب کرد و آنتونی شرلی را نادیده گرفت (اروج بیگ، ص ۲۶۹-۲۷۳، ۲۸۶-۲۹۱؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۷۸). گروه مذکور پس از چند ماه اقامت در مسکو، به آرخانگلسک^۲ رفتند و در ۱۰۰۹ در پراگ به حضور رودولف دوم^۳، امپراتور مجارستان و بوهم، رسیدند. آنتونی شرلی به عنوان سفیر شاه ایران، پیشنهاد اتحاد با ایران برضد عثمانیان را مطرح کرد. رودولف این پیشنهاد را نپذیرفت و حتی ظاهراً کوشید آنان را از رفتن به دیگر دریاهای اروپایی باز دارد؛ از این رو، هیئت ایرانی شش ماه مهمان امپراتور و به گشت و گذار مشغول بود (اروج بیگ، ص ۳۱۵؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۶۲۹-۱۶۳۰؛ راس، ص ۴۱-۴۳)، اما پس از آن، به سوی ایتالیا رفت.

آنان نخست آهنگ رفتن به ونیز را داشتند، اما دولتمردان ونیزی محترمانه عذر آنها را خواستند، چرا که در آن زمان، هیئت عثمانی برای برقراری مناسبات دوستانه در ونیز به سر می برد (اروج بیگ، ص ۳۲۰). سپس آنان در ۱۰۱۰، برای ملاقات با پاپ کلمنس هشتم^۴، عازم رم شدند، اما در شهر سینا^۵ میان حسینعلی بیگ و آنتونی شرلی درگیری بالا گرفت. ظاهراً هنگامی که آنان در آرخانگلسک بودند، تعداد زیادی صندوق هدیه که شاه عباس برای پادشاهان اروپایی فرستاده بود، به پیشنهاد شرلی و به بهانه سنگینی صندوقها، به ناخدای کشتی انگلیسی سپرده شده بود تا آنها را در رم تحویل دهد، اما این صندوقها هرگز به مقصد نرسیدند. گویا شرلی آنها را به ناخدای

مجمع التواریخ، چاب عباس اقبال آشتیانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدکاظم مروی، عالم آرای نادری، چاپ محمدامین ریاحی، تیران ۱۳۶۴ ش؛ محمدحسن محمدکریم مستوفی، زبدة التواریخ، چاپ بهروز کودری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم (۱۵۰۰-۱۹۴۵)، تهران ۱۳۵۵ ش؛ محمدابراهیم زین العابدین نصیری، دستور شهسپاریان، سالهای ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ ه. ق پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی، چاپ محمدنادر نصیری، مقدم، تهران ۱۳۷۲ ش؛ قطب الدین محمد نیریزی، رساله سیاسی در تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه حل بازگشت آن به قدرت، چاپ رسول جعفریان، قم ۱۳۷۱ ش؛ محمد شفیع وارد، مرآت واردات: تاریخ سقوط صفویان، پیامدهای آن و فرمانروایی ملک محمود سینانی، چاپ منصور صفت گل، تهران ۱۳۸۳ ش؛

A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal mission of the XVII th and XVIII th centuries, London: Eyre and Spottiswoode, 1939; Judasz Tadeusz Krusinski, *The history of the late revolutions of Persia*, New York 1973; Laurence Lockhart, *The fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Cambridge 1958; H.R. Roemer, "The Safavid Period", in *The Cambridge history of Iran*, vol. 6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge 1986.

/ احسان اشراقی /

حسینعلی بیگ بیات، نخستین سفیر شاه عباس اول به

اروپا. از زندگی او تا پیش از سفارتش اطلاعی در دست نیست. در آثار مورخان آن دوره نیز درباره مأموریت حسینعلی بیگ مطلبی نیامده است، فقط اروج بیگ، که در مقام دبیر اول سفارت با او همراه بود، از این مأموریت گزارش دقیقی داده است. دنسون راس^۱ نیز، بر اساس منابع و نسخ خطی کتابخانه های اروپا، درباره سر آنتونی شرلی^۲ تحقیق جامعی کرده است که از این طریق از سفارت حسینعلی بیگ نیز تصویر روشن تری به دست می آید.

در ۱۰۰۷ که شاه عباس اول، پس از سرکوبی ازبکان، به قزوین بازگشت، با گروهی انگلیسی به سرپرستی آنتونی شرلی برخورد کرد. شرلی خود را از بستگان جیمز اول^۳، پادشاه انگلستان، معرفی کرد و هدف از سفارتش را اتحاد با شاه ایران برای مقابله با عثمانیان ذکر نمود. شاه عباس او و همراهانش را با احترام پذیرفت و چون درصدد بود افزون بر پیمان نظامی برضد عثمانیان، برای فروش ابریشم نیز با دریاهای اروپایی قرارداد ببندد، پس از مذاکره با آنتونی شرلی و پافشاری او

1. Denison Ross

2. Sir Anthony Sherley

3. James I

4. Boris Goudounov

5. Arkhangelsk

6. Rudolf II

7. Pope Clement VIII

8. Siena

حسینعلی بیگ در ۱۰۱۰ با کشتی از لیسبون راهی ایران شد (فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۸۵). تاریخ رسیدن او به ایران و سرنوشتش مشخص نیست. پناهر *سفرنامه برادران شرلی* (ص ۱۱۴، ۱۱۵)، بدگوی *حسینعلی بیگ از آنتونی شرلی و نیز گزارشهای نادرست او از رویدادهای سفر*، موجب خشم شاه عباس شد و به دستور شاه، زبان حسینعلی بیگ را بریدند، اما این داستان از واقعیت به دور است. گرچه حسینعلی بیگ در مأموریتش توفیقی نداشت، اما این سفر در شناساندن دولت صفوی به اروپاییان بی تأثیر نبود.

منابع: اروچ بیگ بن سلطان علی بیگ، *دو ژوان ایرانی*، ترجمه مسعود رجیب‌نیا، تهران ۱۳۳۸ ش؛ *سفرنامه برادران شرلی*، ترجمه آوانس، چاپ علی دهباشی، تهران: نگاه، ۱۳۶۲ ش؛ نصرالله فلسفی، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران ۱۳۴۴ ش؛

Laurence Lockhart, "European contact with Persia: 1350-1736", in *The Cambridge history of Iran*, vol.6, ed. Peter Jackson and Laurence Lockhart, Cambridge 1986; Edward Denison Ross, *Sir Anthony Sherley and his Persian adventure*, London [1933].

/ شهناز رازپوش /

حسین علیشاه، لقب محمدحسین اصفهانی، معروف به زین‌الدین، از علما و مشایخ سلسله نعمت‌اللهیه* در قرن سیزدهم. زین‌العابدین شیروانی (ص ۸۲) اصل وی را از خوانسار دانسته است و رضاقلی هدایت (ص ۶۴۶) از تبریز. خاندانش اهل علم و فقه بودند. جد مادری وی، زین‌الدین (متوفی ۱۲۰۲)، از واعظان و علما بود و در شهر اصفهان سکنا گزید و امامت جمعه را برعهده داشت (شیروانی؛ هدایت، همانجا).

محمدحسین ابتدا نزد دایی خود، محمد زین‌الدین، به تحصیل علوم دینی مشغول شد (معصوم علیشاه، ج ۳، ص ۲۲۱). وی پس از تکمیل علوم عقلی و نقلی نزد استادان آن عصر، در جستجوی معارف باطنی، در ایران و عربستان به سیر و سفر پرداخت و سرانجام نزد سید میرعبدالحمید معصوم علیشاه رفت و با اشاره وی، مرید نورعلیشاه (میرزا محمدعلی اصفهانی) شد و پس از چندی نیز از نورعلیشاه اجازه ارشاد یافت و به اصفهان بازگشت (شیروانی؛ معصوم علیشاه، همانجا). او به دستور سید میرعبدالحمید معصوم علیشاه هیچگاه از کسوت علمای دین خارج نشد و همواره به تدریس و مباحثه اشتغال داشت (هدایت، ص ۶۴۷؛ معصوم علیشاه،

کشتی فروخته بود. با بر ملا شدن این ماجرا، حسینعلی بیگ که پیشکش درخور توجهی برای پاپ نداشت، با آنتونی شرلی برخورد خصمانه‌ای کرد تا سرانجام، غائله با میانجیگری کاردینالی که نماینده پاپ بود، خاتمه پذیرفت و هیئت ایرانی به دربار پاپ رفت. چون هنوز دعوی حسینعلی بیگ و شرلی ادامه داشت، به دستور پاپ، محل اقامت آنان در دو محل جداگانه انتخاب شد (سهمان، ص ۲۹۷-۲۹۸، ۳۲۲-۳۲۳؛ راس، ص ۴۶-۴۷).

پاپ ابتدا آنتونی شرلی را به عنوان سفیر ایران پذیرفت و هنگامی که نوبت به حسینعلی بیگ رسید، وی ادعا کرد که سفیر اصلی اوست و شرلی فقط نقش راهنمای گروه را دارد؛ در حالی که شرلی فرستاده مخصوصی شاه نیز بود. حسینعلی بیگ در دربار پاپ نیز توفیقی به دست نیاورد و هنگامی که پس از دو ماه اقامت در رم، می‌خواست عازم اسپانیا شود، فهمید که آنتونی شرلی و همراهانش ناپدید شده‌اند و بنیاد بیگ (دبیر سوم)، سلمانی و آشپز گروه نیز به مسیحیت گرویده‌اند (اروچ بیگ، ص ۳۲۴-۳۲۶؛ لاکهارت،^۱ ص ۳۸۷؛ راس، ص ۵۱).

حسینعلی بیگ و همراهانش به هر نحوی بود به اسپانیا رفتند و در والیادولید^۲، محل اقامت فیلیپ سوم،^۳ پادشاه اسپانیا، به حضور وی رسیدند که پذیرایی گرمی از آنان شد و پادشاه اسپانیا خشنودی‌اش را از اتحاد با ایران ابراز کرد و قرار شد شخصاً به شاه عباس اول پاسخ دهد. حسینعلی بیگ و همراهانش تا دو ماه در نزدیکی دربار اقامت داشتند و به تفریح و گردش پرداختند. هنگامی که حسینعلی بیگ می‌خواست اسپانیا را به قصد لیسبون ترک کند، از مسیحی شدن عیقلی بیگ، برادرزاده‌اش، آگاه شد که نگرانی خاطر بسیاری برای او فراهم آورد. از این رو تصمیم گرفت از سفر به دیگر کشورهای اروپایی صرف‌نظر کند. پادشاه اسپانیا هم هزینه بازگشت گروه به ایران را پذیرفت و قرار شد که از راه دریایی جنوب آفریقا و دماغه امیدونیک و خلیج فارس بازگردند. در مریدا^۴ (مارده) در نزدیکی لیسبون، شخصی، روحانی گروه را به قتل رساند. حسینعلی بیگ آشفته از این اوضاع، اروچ بیگ را مأمور کرد تا برای دادخواهی نزد پادشاه اسپانیا برود (سهمان؛ اروچ بیگ، ص ۳۲۶-۳۳۰؛ فلسفی، ج ۴، ص ۱۴۸۴). اروچ بیگ نیز در بازگشت به اسپانیا به مسیحیت گروید، اما به لیسبون بازگشت. وی در این پندار بود که تغییر مذهب پنهانی است و قصد داشت پس از بازگشت به ایران، با خانواده‌اش به اسپانیا بازگردد، اما معلوم شد که حسینعلی بیگ از این ماجرا اطلاع دارد و نقشه قتل اروچ بیگ را کشیده است. با این حال، این کار عملی نشد و اروچ بیگ خود را از مهلکه نجات داد و ناگزیر در اروپا ماند (سهمان؛ اروچ بیگ، ص ۳۴۴-۳۴۷).

سه برای اطلاع از ردیه‌نویسهای پیشوایان مذهبی معاصر حسین علیشاه و پس از او بر رسائل هنری مارتین به آقابزرگ طهرانی، ج ۱۰، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ حائری، ص ۵۳۴-۵۳۹.

بخش عمده‌ای از ردیه حسین علیشاه به دفاع از اعجاز قرآن، به دلیل تحدی‌ناپذیر بودن آن، اختصاص دارد (سه ادامه مقاله). وی در ابتدا به نقد دیدگاه هنری مارتین درباره معجزه پرداخته (سه ص ۲۰-۳۲) و نوشته که معجزه، همچنان که کرامت، یک نوع خرق عادت است، اما معجزه برخلاف کرامت، همراه با ادعای نبوت است و این هر دو یا سحر، که خرق عادات انسانی است و به کمک وسایل و ابزار شیطانی و توسط افراد فاسق صورت می‌گیرد، فرق عمده دارد (همان، ص ۲۰-۲۲). سپس، ضمن رد نسبت ساحری به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (سه ص ۳۲-۳۴)، به دفاع از معجزه قرآن و ناتوانی افراد بشر از آوردن مثل آن و رد شبهات هنری مارتین در این باره پرداخته است (ص ۳۳-۸۴). حسین علیشاه با اینکه به یکی از شبهات هنری مارتین، مبنی بر اینکه پیامبر هیچ معجزه‌ای نداشته، پاسخ نسبتاً مبسوطی داده و آیاتی را که پیامبر از آوردن هر معجزه‌ای استنکاف کرده توضیح داده (سه ص ۹۷-۱۱۳)، در بسیاری از مواضع این رساله یادآوری کرده که حتی اگر پیامبر هیچ معجزه‌ای به جز قرآن نداشت، تنها همین ناتوانی از آوردن مثل قرآن برای اثبات نبوت آن حضرت کافی بود (ص ۳۳-۳۴، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۹-۱۳۰، و جاهای دیگر).

از دیگر مباحث این رساله است: دفاع از ذکر نام پیامبر در کتابهای انبیای پیشین (سه ص ۱۳۰-۱۴۲)، رفع تهمت از پیامبر دایر بر جهل و پیروی از خواسته‌های نفسانی (ص ۱۴۴-۱۵۹)، علت وجود ناسخ و منسوخ در قرآن (ص ۱۷۱-۱۷۸)، و رد اشکال هنری مارتین در کافی نبودن توبه در بخشش گناهان و تأکید مارتین بر قربانی شدن مسیح برای بخشش گناهان بندگان (ص ۱۷۹-۱۹۰).

وی در بخش پایانی رساله به طور پراکنده به نقد آرای هنری مارتین درباره کفار بودن قتل حضرت عیسی علیه‌السلام (سه ص ۱۹۱-۱۹۳، ۱۹۶-۱۹۸)، موضوع تثلیث و الوهیت حضرت عیسی (ص ۱۹۳-۱۹۶) و نقد نظریه خاتمیت حضرت عیسی علیه‌السلام (ص ۱۹۹-۲۰۱، ۲۱۳-۲۱۹) پرداخته است.

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ صفورا برومند، پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجاریه، تهران ۱۳۸۱ ش؛ عبدالهادی حائری، نخستین رومارویهای اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، تهران ۱۳۴۷ ش؛ حسین علیشاه، رد پادری، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۶۹۱۶؛ محمدباقر سلطانی کتابداری، رهبران طریقت و عرفان، تهران ۱۳۷۱ ش؛ زین‌العابدین اسکندر شیروانی، بستان‌السیاحه، یا، سیاحت‌نامه، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ

همانجا). حسین علیشاه بسیار زاهدانه می‌زیست و زندگی خود را از دو دستگاه شعربافی موروئی تأمین می‌کرد و هر چه از وجوهات به او می‌رسید صرف فقیران می‌نمود. وی در اصفهان چنان با احتیاط سلوک می‌کرد که مدت‌ها علمای دین از انتساب او به صوفیه اطلاع نداشتند (هدایت، ص ۶۴۷-۶۴۸؛ معصوم علیشاه، ج ۳، ص ۲۲۱-۲۲۲).

در ۱۲۱۲ نورعلیشاه، در حضور بزرگان سلسله نعمت‌اللهیه، حسین علیشاه را به جانشینی خود معرفی کرد و در همان سال درگذشت. حسین علیشاه اندکی بعد از شاه علیرضا دکنی، قطب سلسله نعمت‌اللهیه در حیدرآباد دکن، عنوان خلیفه‌الخلفا گرفت و در ۱۲۱۴، پس از وفات شاه علیرضا، قطب سلسله نعمت‌اللهیه شد و بدین ترتیب، مقام قطبیت این سلسله از هند به ایران انتقال یافت (شیروانی، همانجا؛ سلطانی‌کتابداری، ص ۲۱۶).

حسین علیشاه، پس از رسیدن به این مقام، در اصفهان با مخالفت جمعی از علما، مانند ملاعلی نوری^۵، فیلسوف مشهور آن عصر روبه‌رو شد. گفته‌اند یکی از علت‌های مخالفت ملاعلی نوری ازادت برخی شاگردان او، از جمله ملامحمدعلی نوری و شیخ زاهد گیلانی ثانی، به حسین علیشاه و رفت و آمد آنان نزد وی بوده است (سه قراقرلو، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ هدایت، ص ۶۴۹). بنابر منابع صوفیه، حسین علیشاه را تکفیر کردند و به او تهمت زدند که داعیه سلطنت دارد. بدین ترتیب، فتحعلی شاه به وی بدگمان شد و او را با غل و زنجیر به تهران احضار کرد، اما پس از گفتگو با وی، با ملاطفت او را به اصفهان بازگرداند (شیروانی، ص ۸۲-۸۳؛ هدایت، ص ۶۴۹-۶۵۰).

حسین علیشاه در ۱۲۲۳ به کرلا مهاجرت کرد و در همان سال بزرگان سلسله نعمت‌اللهیه را احضار و محمدجعفر کبودرآهنگی^۶، ملقب به مجذوبعلی شاه، را خلیفه‌الخلفا نمود و خود در ۱۲۳۴ در کرلا درگذشت (شیروانی، ص ۸۳؛ معصوم علیشاه، ج ۳، ص ۲۳۲).

تنها اثر باقی‌مانده از حسین علیشاه، رساله رد پادری در پاسخ به شبهات هنری مارتین (متوفی ۱۸۱۲/۱۲۲۷)، مبلغ مسیحی، است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۰، ص ۲۱۵؛ همایونی، ص ۶۲-۶۳؛ برای اطلاع از فعالیتهای هنری مارتین در ایران به پادری^۷، تبشیر^۸). از این رساله یک نسخه شناخته شده، که در کتابخانه آستان قدس رضوی (ش ۶۹۱۶) موجود است. هدایت در اصول‌الفصول (ص ۶۶۰-۷۲۵) و معصوم علیشاه در طرائق الحقائق (ج ۳، ص ۲۲۷-۲۳۰)، قسمتهایی از آن را نقل کرده‌اند. معصوم علیشاه (ج ۳، ص ۲۲۷) گزارش کوتاهی از ملاقات هنری مارتین و حاجی اصفهانی (حسین علیشاه) و علت نوشتن رساله رد پادری آورده است (قی حائری، ص ۵۲۶؛ برومند، ص ۹۷) حاجی اصفهانی^۹ را همان «ملاعلی نوری» دانسته‌اند؛

است [بی‌ناله] محمد بن عبدالله قراقرزلو، رساله عرفانی ابی‌عبدالله عسره، حساب علیرضا ذکاوتی قراقرزلو، تهران ۱۳۸۵ ش؛ محمد معصوم بن زین‌المابدین معصوم‌علی‌شاه، طرائق الحقائق، چاپ محمدجعفر محبوب، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۵ ش؛ رضاقلی‌بن محمد مهدی هدایت، اصول الفصول فی حصول الوصول، نسخه خطی کتابخانه (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۱۲۹۷۲؛ مسعود همایونی، تاریخ سلسله‌های طریقه نعمه‌النفی در ایران از سال ۱۱۹۰ هجری قمری تا سال ۱۳۹۶ هجری قمری، [تهران] ۱۳۵۵ ش.

/محمودرضا استفندیار/

حسین عون‌ی پاشا، سرعسکر و صدراعظم دوران

سلطان عبدالعزیز عثمانی، وی در ۱۲۳۶ در روستای گیلندوست در اسپارته^۱، در خانواده‌ای فقیر، به دنیا آمد (دانشمند^۲، ج ۴، ص ۲۴۵؛ میدان لاروس^۳، ذیل ماده). پدرش، احمدافندی اوپه، از خانواده اوپه‌باشی‌زاده‌ها بود. حسین عون‌ی در ۱۲۴۲ برای تحصیل به استانبول رفت (د.د.ترک، ذیل ماده). در ۱۲۴۳ وارد مدرسه حریبه (جنگ) شد (میدان لاروس، همانجا) و با درجه «قول آغاسی» (سروان ستاد) در ۱۲۶۴ دیپلم گرفت. در ۱۲۶۸ به درجه سرگردی ترفیع یافت (د.د.ترک، همانجا). مدتی نیز در مدرسه حریبه، معلم «نون و قوانین حریبه» بود تا اینکه پس از شرکت در سرکوب قیام‌های شبه‌جزیره بالکان و جنگ کریمه، ارتقای درجه یافت و در ۱۲۷۰، به دستور سردار اکرم عمرپاشا، به ریاست ستاد ارتش گمارده شد (اوزون چارشیلی^۴، ص ۵۵ کارال^۵، ج ۷، ص ۱۸۷).

پس از شورش کرت^۶، وی چندی والی کرت شد و در ۱۲۸۵، به جای نامق‌پاشا، برای نخستین بار سرعسکر گردید (همانجاها). سلطان عبدالعزیز از هوش و توانایی و قابلیت‌های وی آگاه بود، اما از دیرباز از او نفرت داشت. عون‌ی پاشا نیز از سلطان عبدالعزیز متنفر بود و دوسلد انتقام گرفتن از او بود (اوزون چارشیلی، ص ۲۴).

سلطان عبدالعزیز در زمان صدارت علی‌پاشا، تصمیم به تبعید عون‌ی پاشا داشت اما صدراعظم، براساس مقررات تنظیمات که اجازه هیچ مجازاتی را تا پیش از محاکمه نمی‌داد، با این کار موافقت نکرد. در دوران صدارت محمود ندیم‌پاشا^۷، حسین عون‌ی پاشا در ۱۲۸۸ از سرعسکری برکنار و به اسپارته تبعید شد. چند روز پیش از عزل محمود ندیم‌پاشا، حسین عربی‌پاشا عفو و نخست به والیگری از میر منصوب شد و سپس، با سمت وزیر بحریه، به استانبول رفت (همان، ص ۹؛

دانشمند، ج ۴، ص ۲۴۴-۲۴۵). وی اندکی پس‌تر، در زمان صدارت اسمعذپاشا، برای بار دوم سرعسکر شد (وزون چارشیلی، همانجا).

در ۱۲۹۰، حسین عون‌ی پاشا، به شرط حفظ مقام سرعسکری، صدارت را هم در دست گرفت (دانشمند، ج ۴، ص ۲۴۵؛ جودت‌پاشا^۸، ص ۲۱۸). اما در ۱۲۹۲ از هر دو مقام عزل شد (اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۹۶۲؛ اوزون چارشیلی، ص ۱۰؛ دانشمند، همانجا) و بار دیگر والی از میر گردید (اوزون چارشیلی، همانجا).

وی پس از چندی، به بهانه درمان، به اروپا رفت و در لندن موافقت برخی دولتمردان انگلستان را برای خلع سلطان عبدالعزیز جلب کرد (دانشمند، ج ۴، ص ۱۲۴۸؛ اوزون چارشیلی، ص ۱۰، ۴۳). در رجب ۱۲۹۲، در زمانی که محمود ندیم‌پاشا به ریاست شورای دولت رسید، حسین عون‌ی پاشا سرعسکر شد، اما پس از مدت کوتاهی از مقامش برکنار گردید و والی بروسه شد (اوزون چارشیلی، ص ۱۱-۱۰).

در پی شورش طلاب مدارس فاتح و سلیمانیه و بایزید در ۱۲۹۳، محمود ندیم‌پاشا عزل شد. ظاهراً عون‌ی پاشا و برخی دولتمردان، برای اهداف سیاسی خاصی، در ایجاد این شورش نقش اساسی داشتند (عبدالحمید دوم، ص ۲۴). سپس وی برای چهارمین بار به مقام سرعسکری رسید (اوزون چارشیلی، ص ۱۵). بدین ترتیب، او هم در میان آزادی‌خواهان و هم در میان طلاب، قهرمان شناخته شد (شاور^۹، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴). سپس وی و برخی دولتمردان، عبدالعزیز را از سلطنت خلع کردند و مراد را، با عنوان سلطان مراد پنجم، بر تخت نشاندند (اوزون چارشیلی، ص ۲۷-۲۰، ۴۹؛ کارال، ج ۷، ص ۱۰۹).

عبدالعزیز پس از خلع از سلطنت، در ۱۲۹۳ خودکشی کرد (اوزون چارشیلی، ص ۸۳-۸۴؛ شاور، ج ۲، ص ۱۶۴)، اما شایع شد که سلطان عبدالعزیز به دستور حسین عون‌ی پاشا به قتل رسیده است (عبدالحمید دوم، ص ۲۶).

پس از آن چرخش حسن‌پاشا، یکی از افسران سپاه عثمانی که از نزدیکان سلطان عبدالعزیز بود، به خون‌خواهی و شاید هم به سبب گرایش‌های خالص خود (به رئیس‌نیا، ج ۳، ص ۱۷۷)، حسین عون‌ی پاشا و وزیر امور خارجه را در اقامتگاه مدحت‌پاشا^{۱۰} به قتل رساند (کارال، ج ۷، ص ۳۶۰؛ اوزون چارشیلی، ص ۱۱۲-۱۱۳). حکومت سبب قتل عون‌ی پاشا را خصوصیت شخصی واتمود کرد (کارال، ج ۷، ص ۳۶۱).

حسین عون‌ی پاشا شخصی خودساخته و منضبط بود و از

1. Isparta

2. Danişmend

3. Meydan Larousse

4. Uzunçarşılı

5. Kornil

6. Girit

7. Cevdet Paşa

8. Shaw

حسینقلی خان جهانسوز (جهانسوزشاه)، از خانهای تیره اشاقهباش ایل قاجار، فرزند محمدحسن خان قاجار*، برادر آقامحمدخان و پسر فتحعلی شاه. نام او در برخی منابع حسینقلی خان قاجار ذکر شده است (ع غفاری کاشانی، ص ۳۱۲؛ نامی اصفهانی، ص ۳۸۵). وی در ۱۱۶۴ به دنیا آمد (هدایت، ج ۹، ص ۸۶). به گفته غفاری کاشانی (همانجا) و سپهر (ج ۱، ص ۲۹)، حسینقلی خان پس از کشته شدن پدرش، به همراه آقامحمدخان در تهران به حضور کریم خان رسید و به فرمان کریم خان، با چند تن از اعضای خانواده‌اش به قزوین فرستاده شد. حسینقلی خان و آقامحمدخان به میان طوایف ترکمن به استرآباد رفتند. حاکم آنجا از کریم خان خواست تا آنان را، که از کشته شدن پدرشان خشمگین بودند، از استرآباد ببرد. کریم خان در ۱۱۷۶ بسطام خان زند را مأمور آوردن آنان به تهران کرد و در همان سال آنان را به شیراز بردند (هدایت، ج ۹، ص ۷۵، ۷۸، ۷۷؛ نامی اصفهانی، ص ۱۷۰). خاوری شیرازی (ج ۱، ص ۲۷) مدت اقامت حسینقلی خان را در شیراز دو سال ذکر کرده است، ولی به گفته هدایت، اقامت او شش سال به طول انجامید (ج ۹، ص ۸۶) و در ۱۱۸۲ کریم خان زند او را به حکومت دامغان منصوب کرد (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۲۸؛ هدایت، همانجا؛ قس اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۳۶۰). وی در آغاز حکومتش به گردآوری اشاقهباشها و طرفدارانشان و نیز سرکوب قوای دولوها و طرفداران یوخاری‌باش آنان پرداخت (ساوری، ص ۱۴۷؛ پری، ص ۱۴۰). همچنین با دختری از نجابی قاجار ازدواج کرد و پرش باباخان (بعدها فتحعلی شاه) در ۱۱۸۳ به دنیا آمد (هدایت، ج ۹، ص ۸۶-۸۷؛ قس اعتمادالسلطنه، همانجا).

در ۱۱۸۴ حسینقلی خان شورش کرد (ع هدایت، ج ۹، ص ۸۸-۸۹). برخی شورش او را به عوامل نامعلوم و وسوسه دیگران، و نیز جوانی و بی‌تجربگی وی نسبت داده‌اند (ع غفاری کاشانی، ص ۳۱۲، ۳۵۴؛ نامی اصفهانی، ص ۱۷۱)، که شاید این نسبت برای سرپوش گذاردن بر اشتباه کریم خان در انتصاب حسینقلی خان به حکومت دامغان باشد. کریم خان زند برای وفادار نگه داشتن وی، یا به توصیه آقامحمدخان برای حفظ آرامش مازندران، او را به این مقام گماشته بود (پری، همانجا). مورخان دیگر به دشمنی دیرینه اشاقهباشها و یوخاری‌باشها (دوتیره ایل قاجار) اشاره کرده و گفته‌اند که حسینقلی خان به کریم خان وفادار بوده و فقط برای انتقام گرفتن از قاتلان پدرش دست به این اعمال زده است (ع هدایت، ج ۹، ص ۸۸؛ خاوری شیرازی، همانجا)، ولی ساوری (همانجا) و

همین‌رو از عهده وظایفی که در جنگها به او واگذار می‌شد به‌خوبی برمی‌آمد. وی در سازماندهی، نوسازی و اصلاحات سپاه عثمانی خدمات بزرگی کرد (همان، ج ۷، ص ۱۳۴؛ زورنخر، ص ۱۶۰). از اقدامات او به کارگیری جنگ‌افزارهای جدید در سپاه عثمانی بود که از آمریکا و انگلستان خریداری گردید (د.د. ترک، همانجا). عونی‌پاشا در پوشش سپاهیان نیز تغییراتی داد و ظاهر آنان را به ظاهر اروپاییها نزدیک ساخت (همانجا). نوسازی نیروی دریایی به کوشش وی انجام گرفت. تبدیل زبان آموزش از فرانسه به ترکی در مدرسه طب نظامی نیز از دیگر اقدامات او بود (شاور، ج ۲، ص ۸۶).

حسین عونی‌پاشا با اینکه از طرفداران اصلاحات بود، با مشروطیت مخالف بود (کارال، ج ۷، ص ۲۵۳-۲۵۴). او نظامی‌ای خشن و مخالف مجلس محوری (پارلمنتاریسم) بود (رئیس‌نیا، همانجا) و با امضای پیش‌نویس قانون اساسی - که مدحت‌پاشا آن را تهیه کرده بود - مخالفت نمود (ع شاور، ج ۲، ص ۱۶۴). وی بسیار ثروتمند بود و از این‌رو، احتمال داده‌اند که رشوه‌خواری می‌کرده است (د.د. ترک، همانجا). جودت‌پاشا (ص ۲۱۹، ۲۲۱) صریحاً به این موضوع اشاره کرده است.

از حسین عونی‌پاشا دو ترجمه به زبان ترکی برجای مانده است: مجموعه مائورا (مائور)، و فن حرب: تعبیه‌الجیش (ع د.د. ترک، همانجا).

منابع: محمدحسن‌بن علی اعتمادالسلطنه، تاریخ متظم ناصری، چاپ محمداسماعیل وضرائی، تهران ۱۳۶۲-۱۳۶۷ ش؛ رحیم ولی‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تیریز ۱۳۷۴ ش؛ عبدالحمید دوم، سلطان عثمانی، خاطرات سیاسی من، در افول اقتدار عثمانیان، ترجمه اصغر دلیری‌پور، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۷ ش؛

Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, ed. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul 1980; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, İstanbul 1971-1972; Enver Ziya Karıl, *Osmanlı tarihi*, vol.7, Ankara 2003; *Meydan Larousse: büyük lûgat ve ansiklopedi*, İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990-1991; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; TDVİA, s.v. "Hüseyin Avmi Paşa" (by Ali İhsan Gencer); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız mahkemesi*, Ankara 2000; Erik Jan Zürcher, *Savaş, devrim ve uluslaşma Türkiye tarihinde geçiş dönemi: 1908-1928*, tr. Ergun Aydınoglu, İstanbul 2005.

/ محمود عرفانیان /

اعتماد السلطنه (ج ۳، ص ۱۲۷۶) بر نافرمانی حسینقلی خان از اطاعت کریم خان تصریح کرده‌اند. هدایت نیز (ج ۹، ص ۸۸-۱۰۷)، شرح مبسوطی از برخوردهای نظامی حسینقلی خان آورده است که در هیچ یک از منابع دیده نمی‌شود.

نخستین حمله حسینقلی خان در ۱۱۸۴ به حصار نمکه دامغان بود که در آن بسیاری را کشت و از همین رو به جهانسوز ملقب شد. حسن خان دولو (بیگلریگی استرآباد که با برادرانش در قتل محمدحسن خان قاجار دخالت داشت)، از ترس به نوکنده (بلوکی بین استرآباد و مازندران) نزد خواهرزادگانش، رفت. بزرگان استرآباد از حسینقلی خان خواستند که به استرآباد برود، ولی او نپذیرفت و به طرف فندرسک و کبودجامه رفت و اعیان و اشراف قاجار و ترکمانان از وی طرفداری کردند. پس از آن، کمال خان افغان و سایر افغانها، و الله وردی خان کرانیلی با هزار سوار به همراه حسینقلی خان به دامغان رفتند. حسینقلی خان گروهی را به دنبال حسن خان به نوکنده فرستاد و حسن خان به مازندران رفت. حاکم آنجا، محمدخان سوادکوهی، حسن خان را پذیرفت و ماجرا را به اطلاع کریم خان رساند و کریم خان، زکی خان را با سه هزار سوار برای دفع حسینقلی خان فرستاد. به رغم اصرار زکی خان، حسن خان باقی ماندن در مقام خود را نپذیرفت و حکومت هزارجریب و توقف در قلعه اکرکای / آکرکی را انتخاب کرد. در ۱۱۸۵، حسینقلی خان قلعه اکرکای را تصرف کرد و حسن خان در این حمله کشته شد (هدایت، ج ۹، ص ۸۸-۹۲؛ ساروی، ص ۴۸).

حسینقلی خان در ۱۱۸۶ با فغان علی خان یوخاری پاش درگیر شد و به قلعه فوجرد حمله برد. طرفداران حسینقلی خان، که در قلعه بودند، فغان علی خان و پسرش را کشتند و اموال او را تاراج کردند (هدایت، ج ۹، ص ۹۲-۹۳؛ پری، ص ۱۴۲). این بار کریم خان، برزالله خان زند و محمدخان سوادکوهی را برای سرکوب حسینقلی خان به استرآباد فرستاد، اما محمدخان در حوالی ساری، که در تصرف حسینقلی خان بود، کشته شد (غفاری کاشانی، ص ۳۱۳؛ نامی اصفهانی، ص ۱۷۱-۱۷۲). کریم خان، پسر محمدخان به نام مهدی خان را جانشین پدرش کرد و در ۱۱۸۷ او را همراه سپاهی به فرماندهی خواهرزاده‌اش، علی محمدخان زند، و واته مازندران کرد (غفاری کاشانی، همانجا؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۵؛ پری، ص ۱۴۳). حسینقلی خان به قصد مقابله از ساری حرکت کرد. در جنگ بین دو سپاه، علی محمد خان پیروز شد و حسینقلی خان به ساری گریخت. وی دو بار دیگر با علی محمدخان جنگید، ولی هر دو بار شکست خورد. پس از آن، همراه وابستگان خود به میان ترکمانان گریخت. دو راه، چند تن از ترکمانان اموال او را ضبط و خواهرش را اسیر کردند و در مقابل مبلنی او را به

علی محمدخان تحویل دادند (غفاری کاشانی، ص ۳۱۳-۳۱۴). حسینقلی خان سه سال در بین ترکمانان باقی ماند و در ۱۱۹۰ به مازندران رفت و دست به شورش تازه زد. در آنجا عده‌ای را گرد آورد و به بارفروش (بابل) رفت و مهدی خان را دستگیر کرد و اموالش را گرفت، ولی بعد او را رها کرد (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳). هدایت، ج ۹، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ قس نامی اصفهانی، ص ۱۷۳-۱۷۴). این بار کریم خان، علیمرادخان را برای مقابله با او فرستاد. علیمرادخان تا حدی به منطقه نظم بخشید، ولی به دلیل بدرفتاری با یوخاری پاشها برکنار شد و به جای وی، زکی خان زند به جنگ حسینقلی خان رفت. حسینقلی خان که توان مقابله با او را نداشت، بار دیگر به میان ترکمانان گریخت و زکی خان به امور استرآباد و مازندران نظم داد (غفاری کاشانی، ص ۳۵۳-۳۵۴). نامی اصفهانی، ص ۱۷۲؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۰۵-۱۰۶).
دوگیری مهدی حسینقلی خان با طایفه ترکمان کولان بود. در حمله ترکمانان به جاجرم*، حاکم آنجا، الله وردی خان کسرانیلی، از حسینقلی خان کمک خواست. حسینقلی خان ترکمانان کولان را شکست داد و سپس به رامیان رفت. پس از این ماجرا، آقامحمدخان از حسینقلی خان خواست تا از اقدامات آشوبگرانه‌اش دست بردارد. بدین سبب حسینقلی خان، پسرش باباخان را به شیراز فرستاد. کریم خان بعد از دو ماه، دامغان را به صورت سیورغال* همیشگی به باباخان بخشید و او را نزد پدرش فرستاد (هدایت، ج ۹، ص ۱۰۶-۱۰۸). ولی حسینقلی خان بار دیگر عهدشکنی کرد. آخرین برخورد حسینقلی خان، با قادرخان عرب (حاکم بسطام) بود. حسینقلی خان به قتل اهالی بسطام و غارت شهر دست زد و در بازگشت، به دست چند تن از ترکمانان، یا به دست فردی به نام آرتق از ترکمانان، در دوازدهم یا بیستم صفر ۱۱۹۱ به قتل رسید (غفاری کاشانی، ص ۳۵۵؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۳۱؛ ساروی، ص ۵۸؛ هدایت، ج ۹، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ قس اعتماد السلطنه، ج ۳، ص ۱۳۶۰-۱۳۶۱).

در غالب منابع ذکر شده است که اشافه پاشها ترکمانان را تطمیع و به قتل حسینقلی خان وادار کردند (غفاری کاشانی، همانجا؛ نامی اصفهانی، ص ۱۷۴)، اما اعتماد السلطنه (ج ۳، ص ۱۳۶۰) نوشته است که کریم خان زند ترکمانان را به قتل حسینقلی خان سرانگیخت. اندکی بعد از کشته شدن حسینقلی خان، پسرش به دنیا آمد که نام او را حسینقلی گذاشتند (همان، ج ۳، ص ۱۳۶۱). کریم خان پس از شنیدن این خبر، خانواده حسینقلی خان را از قزوین فراخواند (غفاری کاشانی، ص ۳۵۵). جسد حسینقلی خان ابتدا در استرآباد به خاک سپرده شد و بعدها، همسرش استخوانهای او را به نجف برد (هدایت، ج ۹، ص ۱۱۳؛ بامداد، ج ۱، ص ۴۴۶).

ایروانی فرستاد. در این جنگ، محمدخان شکست خورد و جعفرقلی خان اطراف ایروان را غارت کرد و به خوی بازگشت (اشتهاردی، ص ۷۲).

در همان سال (۱۲۰۴)، حسینقلی خان برای فتحعلی میرزا (بعداً فتحعلی شاه) که از جانب آقامحمدخان قاجار به منطقه خیمه و گوران دشت رفته بود - هدایایی فرستاد (هدایت، ج ۹، ص ۲۳۰؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۱۰). سپس سپاهی به فرماندهی جعفرقلی خان، برای جنگ با محمدقلی خان افشار، به ارومیه گسیل داشت. جعفرقلی خان ارومیه را محاصره کرد. محاصره طولانی شهر و استمداد محمدقلی خان از بیگلربیگی تبریز، تأثیری در جریان جنگ به وجود نیاورد (به افشار محمودلو، ص ۲۴۱-۲۴۶، ۲۴۸-۲۵۵). در این میان، حسینقلی خان با لشکری از خوی به تبریز رفت و شهر را تصرف کرد. سپس جعفرقلی خان را با پانصد شمشیرچی در تبریز گذاشت و او را استیلای آقا محمدخان قاجار بر آذربایجان، حاکم تبریز باقی ماند (نادر میرزا قاجار، ص ۱۵۵).

حسینقلی خان در اواخر ۱۲۰۵ در چمن (شکنتیر، از توابع اهر، به حضور آقامحمدخان رسید و اعلام اطاعت کرد. خان قاجار حکومت خوی و تبریز و اردبیل و شقاقی را به او داد و برای جلوگیری از تبانی حسینقلی خان با ابراهیم خلیل خان جوانشیر^۹، حاکم قراباغ، و سورش آنها، دستور داد همسر حسینقلی خان، که دختر ابراهیم خلیل خان بود، در قزوین بماند (اشتهاردی، ص ۷۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۵۷؛ نادر میرزا قاجار، ص ۱۵۶).

حسینقلی خان در جنگ آقا محمدخان با ابراهیم خلیل خان و فتح قلیس، همراه او بود و به دلیل استقامتی که از خود نشان داد، خان قاجار او را حاکم قراچه داغ و سردار آذربایجان کرد (اشتهاردی، ص ۷۴؛ نادر میرزا قاجار، همانجا). وی تا اوایل ۱۲۱۱ در مقام خود باقی بود. آقا محمدخان قاجار در فتح نامه‌ای که پس از تصرف مشهد در ۲۲ محرم همان سال برای وی نوشت، او را امیرالامرا و بیگلربیگی دارالسلطنه تبریز، خوی و قراچه داغ و مرند خطاب کرد (ریاحی، ص ۱۶۹). در ۱۲۱۱ آقامحمدخان بار دیگر به آذربایجان رفت تا به سبب سازش ابراهیم خلیل خان جوانشیر با روسها، به حکومت او پایان دهد. در این میان، آقامحمدخان، حسینقلی خان را به این دلیل که داماد ابراهیم خلیل خان بود و نیز با سعایت جعفرقلی خان، از حکومت برکنار کرد و او را به تهران فرستاد تا در آنجا زندانی شود و مقامهایش را به جعفرقلی خان واگذار کرد (اشتهاردی، ص ۱۷۵؛ هدایت، ج ۹، ص ۳۰۹، ۳۲۹).

حسینقلی خان تا پادشاهی فتحعلی شاه قاجار در تهران محبوس بود. بعد از به سلطنت رسیدن فتحعلی شاه، در ۱۲۱۳

منابع: محمدحسین بن علی اعتمادالسلطنه، تاریخ متظم ناصری، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۲-۱۳۶۷ ش؛ مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷ ش؛ فصل‌الله بن عبدالباقی خاوری شیرازی، تاریخ ذوالقمرین، چاپ ناصر افشار، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد فتح‌الله بن محمدتقی ساروی، تاریخ محمدی (احسن‌التواریخ)، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی بن محمدعلی سپهر، نامخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ابوالحسن غفاری کاشانی، گلشن مراد، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمدصادق نامی‌اصفهانی، تاریخ گیتی‌گشا، با مقدمه سعید نفیسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ روضاقلی بن محمدصادق هدایت، ملحقات تاریخ روضه‌الصفای ناصری، در میرخواند، ج ۸، ص ۱۰۸.

John R. Perry, Karim Khan Zand: a history of Iran, 1747-1779, Chicago 1979.

/فهیمة علی بیگی /

حسینقلی خان دنبلی، از رجال دوره قاجار و حاکم خوی و تبریز. وی در حدود ۱۱۷۸ در خوی به دنیا آمد (اشتهاردی، ص ۶۹). پدرش، احمدخان، از حاکمان نامدار خوی و مادرش، عالییه بیگم خانم، دختر میرزا شفیع خراسانی، مستوفی‌الممالک نادرشاه بود (ریاحی، ص ۱۲۹، ۱۵۱).

حسینقلی خان کودکی و نوجوانی را در دوره اقتدار پدرش در خوی سپری کرد. در ۱۴ ربیع‌الاول ۱۲۰۰، پسران شهزادخان، عموی حسینقلی خان، به اشاره آقامحمدخان قاجار، پدر و برادر بزرگ او را کشتند و حسینقلی خان را زندانی کردند. جعفر قلی خان، برادر کوچک حسینقلی خان، از دست نوطنه‌گران گریخت و با کمک محمدقلی خان افشار (حاکم ارومیه) و همراهی جمعی از رؤسای طایفه افشار، در ۲۲ ربیع‌الآخر همان سال قاتلان پدر و برادرش را کشت و حسینقلی خان در ۲۲ سالگی، به جای پدرش، حاکم خوی شد (اشتهاردی، ص ۱۷۰؛ نادر میرزا قاجار، ص ۱۵۱؛ افشار محمودلو، ص ۲۳۲-۲۳۴).

ظاهراً پس از کمک محمدقلی خان به حسینقلی خان برای دستیابی به حکومت خوی، حسینقلی خان هر سال مبلغ می‌پرداخته است، زیرا در ۱۲۰۴ با خودداری از فرستادن مبلغ مزبور، محمدقلی خان با محمدخان ایروانی و حاکمان نخبگان و تبریز و مراغه و سراب به طرف خوی پیشروی کرد، ولی با میانجیگری همسر حسینقلی خان، که دختر محمدخان ایروانی بود، با به سبب خودداری اهالی خوی از جنگ، حسینقلی خان با مهاجمان صلح نمود و متعهد به پرداخت هفت هزار تومان پول نقد شد (اشتهاردی، ص ۷۱؛ افشار محمودلو، ص ۲۳۷-۲۳۸). اما پس از مدتی، جعفرقلی خان را به جنگ محمدخان

حسینقلی خان قاجار

جعفر قلی خان با صادق خان شقاقی برضد حکومت متحد شد (مفتون دنیلی، ص ۳۶). فتحعلی شاه بعد از شنیدن این خبر، حسینقلی خان را آزاد کرد و به حکومت خوی، تبریز و قراچه داغ منصوب نمود. بدین ترتیب، حسینقلی خان به مرکز حکومت خود بازگشت و جعفرقلی خان به بایزید گریخت و با سپاهی از کردهای یزیدی و شکاک^۹ عازم تصرف خوی شد (اشتهاردی، ص ۷۶-۱۷۸ هدايت، ج ۹، ص ۳۲۹، ۳۴۳؛ افشار محمودلو، ص ۳۰۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۹۹). حسینقلی خان برای دفع مهاجمان، از حکمرانان اطراف، از جمله حاکم قراباغ، نخجوان، ایروان و تبریز یاری خواست، با این همه از جعفرقلی خان شکست خورد (اشتهاردی، ص ۱۷۸؛ هدايت، ج ۹، ص ۳۴۳). آنگاه شرحی از وقایع برای فتحعلی شاه نوشت و تقاضای کمک کرد. به دستور فتحعلی شاه، ابراهیم خان قاجار و احمدخان مقدم، بیگلربیگی مراغه، با بهره گیری از سپاه آذربایجان برای کمک به حسینقلی خان عازم شدند (اشتهاردی، همانجا؛ هدايت، ج ۹، ص ۳۴۴). سپاه اعزامی در میان راه با حمله جعفرقلی خان درهم شکست و از راه گرفته غازان به سمت خوی رفت. حسینقلی خان که برای استقبال از آنها از خوی خارج شده بود، ابراهیم خان و سپاه شکست خورده او را به شهر برد. به علت طولانی شدن محاصره و عزیمت روستاییان اطراف و سپاهیان شکست خورده به شهر، قحطی و گرسنگی شدت گرفت. مردم خوی که دیگر توان مقاومت نداشتند، از حسینقلی خان خواستند یا با مهاجمان بچنگد یا شهر را به آنان تسلیم کنند (اشتهاردی، ص ۷۹). حسینقلی خان کوشید جعفرقلی خان را با نصیحت از ستیزمجویی منصرف نماید، ولی او نپذیرفت و حسینقلی خان را به همدلی با خود و اتحاد برضد حکومت دعوت نمود (نادر میرزا قاجار، ص ۱۵۷). حسینقلی خان به ناچار در ۱۱ رجب ۱۳۱۳ با سپاه جعفرقلی خان وارد جنگ شد. دلاوریهای حسینقلی خان و وجود دو عراده توپ در سپاه او تأثیر چشمگیری در جریان جنگ گذاشت و به شکست جعفرقلی خان انجامید (اشتهاردی، ص ۱۸۰؛ هدايت؛ نادر میرزا قاجار، همانجا).

حسینقلی خان در ۱۰ رمضان ۱۲۱۳ درگذشت. جنازه او را به سامره بردند و در آنجا دفن کردند. فتحعلی خان صبا قصیده‌ای در سوگ او سرود (س. اشتهاردی، همانجا؛ ریاحی، ص ۱۷۵-۱۷۶). سالهای حکومت او، به جز دو سال آخر حکومتش، از دوره‌های آرامش و رونق و آبادانی خوی بود. او با دوراندیشی و حسن تدبیر از حکمرانان زندیه و قاجاریه اعلام اطاعت نمود و در صلح و آرامش قلمرو خود را آبادتر ساخت (ریاحی، ص ۱۷۶).

حسینقلی خان در ۱۲۰۶ بنای صحن و بارگاه عسکرین

علیهما السلام در سامره را، که از زمان پدرش آغاز شده بود، به پایان رساند و گنبد آن را تذهیب کرد (نادر میرزا قاجار، ص ۱۵۲). او مسجدی به نام مسجد صاحب در سامره ساخت و در ۱۲۰۸ مسجد و مدرسه خان را در خوی بنا کرد (بامداد، ج ۱، ص ۴۴۸؛ ریاحی، ص ۲۳۶).

حسینقلی خان با علم طب، نجوم و هندسه آشنا بود و خط خوشی داشت (بامداد، همانجا). وی با حمایت از عالمان و ادیبان، خوی را کانون دانش و ذوق و ادب کرده بود. حریف جندقی در ۱۲۰۵ در خوی اقامت گزید و نظم و شاعر دربار حسینقلی خان شد. خان دنیلی همچنین میرزا محمدحسن زنوزی، عالم و ادیب و متکلم معروف، را به ندیمی خود برگزید و تولیت و تدریس مسجد و مدرسه خان را در ۱۲۰۹ به او واگذاشت. زنوزی دو کتاب معروف خود، بحر العلوم و ریاض المجتبه، را به نام حسینقلی خان تألیف نمود ولی موفق نشد ریاض المجتبه را در زمان حیات وی به پایان برساند (س. نادر میرزا قاجار، ص ۱۵۶؛ ریاحی، ص ۲۰۳، ۲۳۶).

منابع: محمدحسین عبدالکسرم اشتهاردی، تذکرة الدنایله، نسخه خطی کتبخانه (ش ۱) مجلس شورای اسلامی، ش ۱۳۲۵؛ محمدحسین علی اعتمادالسلطنه، تاریخ منظم ناصری، چاپ محمداسماعیل رفسواری، تهران ۱۳۶۷، ۱۳۶۳؛ عبدالرشیدبن محمدشلیخ افشار محمودلو، تاریخ افشار، چاپ محمود رامیان و پرویز شهیار افشار، [اردبیل] ۱۳۶۶؛ ش ۱ مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷؛ ش ۱؛ محمدامین ریاحی، تاریخ خوری، تهران ۱۳۷۸؛ ش ۱؛ محمدتقی بن محمدعلی سپهر، ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷؛ ش ۱؛ عبدالقادر نجفقلی مفتون دنیلی، مآثر سلطانی: تاریخ جنگهای ایران و روس، تبریز ۱۲۰۶؛ ش ۱؛ چاپ الفست تهران ۱۳۵۱؛ ش ۱؛ نادر میرزا قاجار، تاریخ و جغرافی دلاورالسلطنه تبریز، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ محمد مشیری، چاپ الفست تهران ۱۳۶۰؛ ش ۱؛ رضاقلی بن محمدعادی هدايت، ملحقات تاریخ روضة الصفاي ناصری، در میرخواند، ج ۸-۱.

/ هلامعلی پاشازاده /

حسینقلی خان قاجار، پسر حسینقلی خان جهانسوز* و برادر کوچکتر فتحعلی شاه و مدعی سلطنت. وی احتمالاً در ۱۱۹۱ به دنیا آمده است. اعتمادالسلطنه (ج ۳، ص ۱۳۸۱) ذیل وقایع ۱۱۹۴ سن او را سی ماه نوشته است، ولی به نوشته خاوری شیرازی (ج ۲، ص ۱۱۵۴)، او دو سال از فتحعلی شاه (متولد ۱۱۸۵) کوچکتر بوده است. پدر حسینقلی خان پیش از تولد فرزندش کشته شد و مادرش مهدعلیا سکه فرزندش را در میان ترکمانان به دنیا آورده بود. نام پدر را بر او گذاشت (سپهر، ج ۱، ص ۳۲). هدايت (ج ۹، ص ۱۹۸) و اعتمادالسلطنه

کرد (سه خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۸۵-۸۷؛ سپهر، ج ۱، ص ۹۵-۹۶؛ فسانی، ج ۱، ص ۶۷۱-۶۷۲). حسینقلی خان به فراهان رفت و در آنجا چند هزار سپاهی به وی پیوستند. فتحعلی شاه نیز به ساروق، از توابع فراهان، رفت. در این زمان، مهدعلیا (مادر حسینقلی خان) از طغیان فرزند خود آگاه شد، ناچار نزد وی رفت و از او خواست که دست از این کار بردارد، ولی مؤثر نیفتاد. سپس با وساطت مهدعلیا، شاه حکومت اصفهان را که حسینقلی خان درخواست کرده بود، به او سپرد. حسینقلی خان بهانه دیگری گرفت و ادعا کرد که مملکت باید بین شاه و او تقسیم شود (فسانی، همانجا)، در نتیجه، فتحعلی شاه در صفر ۱۲۱۳ تصمیم به جنگ گرفت. وی میرزا موسی منجمپاشی را پیش حسینقلی خان فرستاد و پیغام داد سپاه تو توان مقابله با سپاه شاه را ندارد، ولی اگر دست از مخالفت برداری، شاه تو را می بخشد. سرانجام، حسینقلی خان تسلیم شد و به اطاعت شاه درآمد (سپهر، ج ۱، ص ۹۷-۹۸؛ فسانی، ج ۱، ص ۶۷۲-۶۷۳).

ظاهراً علت تسلیم حسینقلی خان آگاهی از خیانت امرای سپاهش بود، زیرا در بین سپاهیان او پیکری دستگیر شد با نامه‌هایی خطاب به امرای سپاه که مهر حاجی ابراهیم کلانتر*، صدراعظم وقت، را داشت. در این نامه‌ها وانمود شده بود که سران سپاه حسینقلی خان پیش از آن برای فتحعلی شاه نامه‌هایی فرستاده‌اند. شاه نامه آنان را دیده و بر هم زدن سپاه را صلاح ندانسته و فقط از آنان خواسته است زودتر از دیگران خود را به سپاه فتحعلی شاه بفرستند. بدین ترتیب، چاره‌اندیشی حاجی ابراهیم کلانتر به نتیجه رسید. حسینقلی خان در همان سال (۱۲۱۳) به حکومت سمنان منصوب شد و پس از آن، حاکم کاشان شد. همچنین فتحعلی شاه، برای دلجویی از برادرش به سبب نداشتن فرزند، پسرش محمدتقی میرزا حسام السلطنه* را به همراه او به کاشان فرستاد (مفتون دنبلی، ص ۴۸؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲). در ۱۲۱۴ که فتحعلی شاه به منظور سرکوبی نادر میرزا، پسر شاهرخ افشار، عازم خراسان شد، حسینقلی خان همراه او بود، اما در راه بیمار شد و از ادامه سفر بازماند (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۱۳؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۵۲).

در ۱۲۱۵، حسینقلی خان بار دیگر شورش کرد. شخصی به نام محمدقاسم، از ایل بیرانوند، که مدعی کیمیاگری بود، به کاشان رفت. حسینقلی خان او را نزد خود خواند و از او در کار شورش خود کمک خواست (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۱۲). به تحریک محمدقاسم، حسینقلی خان کسانی را که موافق طغیان برضد فتحعلی شاه نبودند، زندانی، برخی را نابینا و اموال آنان را ضبط کرد. سپس محمدتقی میرزا

(همانجا) نیز از او با نام حسینقلی خان ثانی یاد کرده‌اند.

به دستور کریم خان زند، همسر و فرزندان حسینقلی خان جهانسوز را از میان ترکمانان بردند. پس از درگذشت کریم خان (۱۱۹۳)، آقا محمدخان از شیراز به مازندران رفت و در ۱۱۹۴ مهدعلیا را، که به عقد خویش درآورده بود، با فرزندان او با خود به تهران برد (هدایت، همانجا؛ سپهر، ج ۱، ص ۳۳؛ اعتمادالسلطنه، همانجا). آقامحمدخان در ۱۲۰۵ برای حسینقلی خان، که در این هنگام چهارده ساله بود، همسری اختیار کرد (سپهر، ج ۱، ص ۶۳؛ قس ساروی، ص ۲۱۳). در ۱۲۰۶، حسینقلی خان در جنگ آقامحمدخان با لطفعلی خان زند و تصرف شیراز، همراه وی بود (اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۱۷-۱۴۱۸).

در ۱۲۱۰، در حمله آقامحمدخان به خراسان، برای تسخیر آن منطقه و نیز در ۱۲۱۱ که آقامحمدخان برای سرکوبی ابراهیم خلیل خان جوانشیر (سه جوانشیر*، خاندان)، حاکم قزلباغ، به آذربایجان رفت، حسینقلی خان نیز همراه او بود (هدایت، ج ۹، ص ۲۷۸؛ خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۴۶-۴۵؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۳۶-۱۴۳۷). در این لشکرکشی، ماجرای کشته شدن آقامحمدخان روی داد و حسینقلی خان، با چند نفر از جمله سه تن از فرزندان فتحعلی میرزا (بعداً فتحعلی شاه)، از راه رشت راهی تهران شد (ساروی، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۳۷-۱۴۳۸).

در ۱۲۱۲، با آغاز سلطنت فتحعلی شاه، حسینقلی خان به اطاعت وی درآمد و در اجرای اوامر او، علیقلی خان (برادر آقامحمدخان که دعوی سلطنت می‌کرد) را به حضور شاه برد و هر دو چشم او را نابینا کرد. همچنین در جنگ با صادق خان شقاقی، از خود شجاعت بسیاری نشان داد که در نتیجه آن، فتحعلی شاه در ربیع‌الاول همین سال حکومت فارس را به او سپرد (هدایت، ج ۹، ص ۳۳۳؛ سپهر، ج ۱، ص ۸۷؛ فسانی، ج ۱، ص ۶۶۸-۶۶۹؛ قس اعتمادالسلطنه، ج ۳، ص ۱۴۴۶-۱۴۴۷).

حسینقلی خان در حکومت فارس، ابتدا با امرا و اعیان فارس مدارا کرد ولی پس از چندی به قصد سلطنت، دست به اقداماتی زد. نخست با حکام پلوکات رفتار ظالمانه‌ای در پیش گرفت و از این رهگذر ثروت هنگفتی به دست آورد. سپس گروهی را که مانع مقصود خود می‌دانست، زندانی و برخی را نابینا کرد. پس از آن، شیراز را به رستم خان بیات، از نزدیکان خود، سپرد و در محرم ۱۲۱۳ به سوی اصفهان رفت. حاجی محمدحسین صدر اصفهانی*، بیگلربیگی اصفهان، از حرکت حسینقلی خان آگاه و از شهر خارج شد. فتحعلی شاه نیز، که مترجه طغیان حسینقلی خان شده بود، از آذربایجان به طرف اصفهان حرکت

حسام السلطنه را از کاشان به اصفهان فرستاد و اعلام کرد که وی از جانب فتحعلی شاه به حکومت اصفهان منصوب شده است. بدین ترتیب، حسینقلی خان اصفهان را در اختیار گرفت و اموال مردم را غارت کرد و به نام خویش سکه زد و محمدقاسم را نیز به وزارت خود برگزید. فتحعلی شاه برای سرکوب شورش وی عازم اصفهان شد. وقتی حسینقلی خان متوجه حرکت شاه شد، برای فراهم آوردن لشکر به طرف سیلاخور رفت. محمدقاسم برای اینکه راه مصالحه حسینقلی خان با فتحعلی شاه را ببندد، از حسینقلی خان خواست تا محمدتقی میرزا حسام السلطنه (فرزند فتحعلی شاه) را به قتل برساند ولی او نپذیرفت (سپهر، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۴).

حسینقلی خان پیش از جمع آوری سپاه، با محمدعلی خان (از بروجرد) و آقاخان قاجار (از سیلاخور)، که مأمور مقابله با او بودند، روبه‌رو شد، لذا به طرف کمره تاخت. محمدقاسم که اوضاع را وخیم دید، قصد فرار داشت، ولی دستگیر و زندانی شد. وی پس از دو روز گریخت و به طرف بغداد رفت. حسینقلی خان سپس به طرف قم رفت و به حرم حضرت معصومه علیها السلام پناه برد. فتحعلی شاه نیز به قم رفت. در قم، حسینقلی خان طلب بخشش کرد و مهدعلیا بار دیگر به شفاعت از او پرداخت و شاه پذیرفت. به فرمان شاه، مدتی حسینقلی خان در قم ماند. پس از چندی، مردم قم و زائران از بدرفتاری او شکایت کردند و او به تهران برده شد و در دژ آشوب (دژاشب در منطقه شمیران) زندانی گردید (خاوری شیرازی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۹؛ سپهر، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۵). حسینقلی خان در آنجا مقیم بود تا اینکه مهدعلیا درگذشت. پس از رفع موانع مجازات حسینقلی خان، به دستور شاه او را از هر دو چشم نابینا کردند (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۱۵۵).

خاوری شیرازی (همانجا) و اعتمادالسلطنه (ج ۳، ص ۱۴۶۱) به تاریخ فوت حسینقلی خان اشاره صریح نکرده‌اند، اما وی ظاهراً پس از نابینایی چند سال زنده بوده و صاحب دوازده فرزند شده است. در این میان، فسانی (ج ۱، ص ۶۸۲)، سال مرگ وی را ۱۲۱۸ نوشته است. آخرین فرزند حسینقلی خان، که پس از مرگ وی به دنیا آمد، به نام پدرش نامیده شد (خاوری شیرازی، ج ۲، ص ۱۵۸). به گفته خاوری شیرازی (ج ۲، ص ۱۵۵)، حسینقلی خان باهمت و شجاع بود و بیشتر امرا تا پیش از نابینا شدنش به او متمایل بودند، ولی تلون مزاج سبب شکست او شد.

منابع: محمد حسین علی اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، چاپ محمد اسماعیل رقبانی، تهران ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش؛ فضل‌الله بن عبدالحی

خاوری شیرازی، تاریخ ذوالقرنین، چاپ ناصر افشاور، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدفتح‌الله بن محمدتقی ساری، تاریخ محمدی (احسن التواریخ)، چاپ غلامرضا طباطبائی مجد، تهران ۱۳۷۱ ش؛ محمدتقی بن محمدعلی سپهر، ناسخ التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیان‌فر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن بن حسن فسانی، فارستامه ناصری، چاپ مصور دستگار فسانی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ عبدالرزاق بن نجفقلی مفتون دنیلی، مآثر سلطانیه: تاریخ جنگهای ایران و روس، تبریز ۱۳۴۱، چاپ غلامحسین صدیقی افشار، چاپ الفست تهران ۱۳۵۱ ش؛ رضائولین محمدحادی هدایت، ملحقات تاریخ روضه‌الصغای ناصری، در میرخواند، ج ۸، ص ۱۰۸.

/فهیسه علی بیگی /

حسینقلی خان نواب، از دولتمردان اواخر عصر ناصری قاجار تا دوره پهلوی اول، وی فرزند جعفر قلی خان نواب بود که اجدادش به دستور شاه طهماسب اول به هند رفته بودند (تقی‌زاده، ۱۳۷۹ ش، ص ۷۵) و به همین دلیل روسها اصل او را هندی دانسته‌اند (کتاب نارنجی، ج ۱، ص ۱۱۸). مادرش نوه محمدعلی خان ایلخان قشقایی بود (صولت قشقایی، ص ۳۱، پانویس ۱). حسینقلی خان در ۱۲۸۵ در شیراز به دنیا آمد (چرچیل^۱، ص ۶۴). ابتدا در شیراز تحصیل کرد و انگلیسی آموخت، سپس به مدرسه دارالفنون تهران رفت. ظاهراً در ۱۲۹۸ به بمبئی و پس از پانزده ماه، برای ادامه تحصیل، به لندن عزیمت کرد. او به هنگام تحصیل در لندن، در مجلس سیدجمال‌الدین اسفابادی حاضر می‌شد (تقی‌زاده، ۱۳۴۹-۱۳۵۸ ش، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۰۸).

حسینقلی خان نواب در ۱۳۰۷ مدیر بانک نیواوریتال^۲ و در ۱۳۰۹ مترجم شرکت انحصاری دخانیات رژی شد (چرچیل، ص ۶۵۶۲). در واقعه تنباکو، میرزا علی‌اصغر خان امین‌السلطان از حسینقلی خان نواب، که نایب شرقی سفارت انگلیس بود، خواست تا وزیرمختار انگلیس را راضی به ابطال قرارداد رژی کند و خسارت آن را دولت ایران بدهد (نظام‌السلطنه مافی، ج ۱، ص ۲۲۶).

در ۱۳۱۰ در شورش اهالی قشیم بر ضد انگلیسیها، حسینقلی خان نواب به همراه نظام‌السلطنه مافی^۳ مأمور بررسی موضوع شد (همان، ج ۲، ص ۴۶۵). از او تا ۱۳۱۴ اطلاعی در دست نداریم. وی در این سال، از سوی سفارت انگلیس مأمور شد تا علی‌اصغر خان اتابک را، که از شغلش عزل شده بود، تا قم همراهی کند (همان، ج ۱، ص ۲۳۰). او در ۱۳۱۸، به سفارت ایران در لندن رفت و به عنوان نایب‌میرزا محمدعلی خان علاءالسلطنه^۴ مشغول به کار شد (مستحسن‌الدوله، ص ۵۱). در

محمدعلی شاه به سفارت روس پناه برد، حسینقلی خان به عضویت مجلس عالی درآمد و برای کار در کمیونی که مشغول مطالعه و تهیه طرح و لایحه خواست ملت ایران بود، انتخاب شد (همان، ج ۶، ص ۲۲۷؛ سالور، ج ۴، ص ۲۶۶۲). پس از منحل شدن مجلس عالی، حسینقلی خان در رجب ۱۳۲۷ به عضویت هیئت مدیره درآمد. از جمله کارهای هیئت مدیره، تشکیل کمیونی برای پیگیری سفر محمدعلی شاه به خارج بود (تفرشی حسینی، ص ۱۳۲؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۵۶، ۱۲۸۰).

در اواخر رجب ۱۳۲۷، سیدحسن تقی زاده* حزب دموکرات* را تشکیل داد. حسینقلی خان رهبری کمیته مرکزی آن را بر عهده گرفت و پس از تقی زاده رئیس حزب شد (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۳۰، ۱۳۷۲؛ اتحادیه، ص ۳۰۹، ۳۲۹). همچنین وی از طرف این حزب نامزد انتخابات مجلس دوم شد و در شعبان ۱۳۲۷ برای وکالت مجلس، و نیز نایب رئیسی هیئت رئیسه و عضویت کمیسیون امور خارجه مجلس برگزیده شد (کتاب آبی، ج ۴، ص ۸۴۵؛ کتاب نارنجی، ج ۴، ص ۳؛ ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۹۷). با دسته بندی نمایندگان مجلس دوم، او جزو دموکراتها قرار گرفت (کتاب آبی، ج ۳، ص ۷۲۷-۷۲۸، ج ۴، ص ۷۷۸، ۸۴۵، ج ۵، ص ۱۰۳۵)، ولی به نوشته آدمیت (ص ۱۲۷)، حسینقلی خان اساساً به دموکراسی اجتماعی گرایشی نداشت و از میانه رویهای لیبرال بود.

حسینقلی خان در ۲۶ شعبان ۱۳۲۷، مأمور پیگیری مطالبات بانک استقراضی روس از محمدعلی شاه شد. همچنین برای بررسی و تعیین بدهی وامهای کوتاه مدت دولت ایران و دیگر تعهدات دولت، که جمعاً هجده میلیون روبل می شد، از مجلس درخواست کرد کمیونی ویژه تشکیل دهد (کتاب نارنجی، ج ۴، ص ۴۲؛ معاصر، ج ۲، ص ۱۲۷۱؛ صادق، مجموعه ۱، ص ۱۷۳). او در ۱۸ رجب ۱۳۲۸ از سوی مستوفی الممالک به وزارت امور خارجه انتخاب شد (میرزاهاشم خان، ص ۱۶۲؛ دولت آبادی، ج ۳، ص ۱۳۷). این انتخاب مخالفتی در پی داشت، از جمله اینکه دولت روسیه حضور او را در وزارت خارجه نمی پذیرفت و دشمنان شخصی اش او را طرفدار انگلیس معرفی می کردند (اتحادیه، ص ۳۹۶؛ شریف کاشانی، ج ۲، ص ۵۴۵-۵۴۸؛ قس مستوفی، ج ۲، ص ۳۰۷، که حسینقلی را از اتهام طرفداری از انگلیس بری دانسته است). در شعبان ۱۳۲۸ نیز عده ای برای قتل او، شبانه به خانه اش ریختند، اما او در منزل نبود و جان به در برد (کتاب آبی، ج ۴، ص ۹۱۴). از سوی دیگر، انگلیسها هم حسینقلی خان را روسی می دانستند (کاظم زاده، ص ۵۵۲).



حسینقلی خان نواب

۱۳۲۰، در دومین سفر مظفرالدین شاه به اروپا، حسینقلی خان در انگلستان مترجم مخصوص او در دیدار با ادوارد هفتم بود (به مظفرالدین قاجار، ص ۱۱۶، ۱۱۷؛ صفائی، ص ۱۸۹). در ۱۳۲۳، به ریاست اداره دولتهای غیر همجوار

وزارت خارجه انتخاب شد (میرزاهاشم خان، ص ۱۶۲؛ مستوفی، ج ۲، ص ۳۰۷).

ظاهراً حسینقلی خان نواب در ۱۳۲۴ از وزارت خارجه بیرون آمده و از اعضای سفارت انگلیس شده بود؛ ناظم الاسلام کرمانی (بخش ۱، ج ۳، ص ۵۱۰-۵۱۱) به مذاکره او با تاجران که به سفارت انگلیس رفته بودند، اشاره کرده است. وی در اول محرم ۱۳۲۶، بیشتر آرا را برای ورود به مجلس به دست آورد (کتاب نارنجی، ج ۱، ص ۱۰۵، ۱۱۸؛ حبل المتین، سال ۱، ش ۲۲۸، ص ۲) و در این مجلس، به عضویت کمیسیون خارجه و سرحدی درآمد (حبل المتین، سال ۱، ش ۲۵۲، ص ۴). او هنگامی که لباخوف روسی مجلس را به توپ پست (۲۳ جمادی الآخره ۱۳۲۶)، از دست نیروهای مهاجم گریخت و خود را به خانه اش در قلعه رساند (مامانوف^۱، ص ۱۷۶؛ قس اسناد تاریخی وقایع مشروطه ایران، ص ۵۷، که در آن به رفتن او به سفارت انگلیس اشاره شده است). حسینقلی خان در ایام استبداد صغیر، از سوی محمدعلی شاه به ریاست انجمن آشتی انتخاب شد. این انجمن موظف به تهیه نظامنامه جدیدی برای انتخابات و بازگشایی مجلس بود (به صادق، مجموعه ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ عزالدوله، ص ۹۵؛ کتاب آبی، ج ۳، ص ۵۹۷، ۶۷۴؛ کتاب نارنجی، ج ۲، ص ۲۰۶). حسینقلی خان، ضمن حضور در این انجمن، بر حفظ قواعد گذشته اصرار می ورزید (سالور، ج ۳، ص ۲۴۸۸). به نظر سالور (ج ۳، ص ۲۴۹۴)، مخالفت او با تغییر نظامنامه انتخابات بیشتر به دلیل موضوع اضافه شده به نظامنامه انتخابات بود که طبق آن «تبعه خارجه، مدعی تبعیت خارجه و رعیت خارجه» نمی توانستند وکیل مجلس شوند و او مشمول این موارد می شد.

حسینقلی خان به هنگام فتح تهران، از افراد مؤثر مشروطه خواه بود (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۲۲۱). در ۲۶ جمادی الآخره ۱۳۲۷، که

در جمادی الاولی ۱۳۲۸ و پس از ترور مسید عبداللّه بهبهانی*، فقیه و مرجع تقلید بزرگ آن زمان، ملا محمد کاظم خراسانی* در تلگرامی به ناصرالملک قراقرز، نایب السلطنه احمدشاه، حسینقلی خان و برخی دیگر را ملحق نماید و خواستار تبعید آنان از کشور شد (کتاب نازنجی، ج ۴، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ ملیچک، ج ۳، ص ۱۸۰۸، ۱۸۱۳). روزنامه‌های مخالف حسینقلی خان نیز، حتی بعد از استعفای وی، دخالت او را در کار مملکت و وزیر شدن او را نادرست می‌دانستند (سالور، ج ۵، ص ۳۲۶۲؛ نیز - استقلال ایران، ش ۱۷۱، ص ۱).

برخلاف متهم شدن حسینقلی خان به طرفداری از انگلیس، وی در مقام وزارت امور خارجه، در مقابل درخواستهای دولت انگلیس برای واگذاری برخی امتیازات و دخالت در امور ایران مقاومت نشان داد (کتاب آبی، ج ۴، ص ۸۶۰، ۹۲۶-۹۲۷، ۹۵۰-۹۵۳؛ کشف تلبیس، ص ۴۷). از جمله کارهای بهنگام او در تصدی این شغل، پیگیری استخدام شومستر* بود. شومستر نیز، با مشورت او، رؤسا و کارمندان ادارات تابعه خود را - که بیشتر از دموکراتهای معروف بودند - انتخاب کرد (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۷۰، ۱۳۷۴).

از دیگر رخدادهای دوران وزارت خارجه حسینقلی خان، تلاش محمدعلی شاه برای بازگشت به ایران و تحریک طوایف ترکمن در سرحدات شمال شرقی ایران بود (براون^۱، ص ۵۱). حسینقلی خان نیز، براساس قرارداد ۸ شعبان ۱۳۲۷ / ۲۵ اوت ۱۹۰۹ میان ایران و دولت‌های روس و انگلیس، دستور قطع حقوق شاه را صادر کرد (همانجا). دولت‌های روس و انگلیس به دولت ایران فشار آوردند تا حقوق شاه مخلوع مجدداً برقرار شود، اما دولت ایران نپذیرفت. لذا سفیران روسیه و انگلستان عدای را مأمور کردند تا خانه حسینقلی خان را محاصره و او را در خانه‌اش حبس کنند و به او اخطار دادند تا حواله حقوق شاه‌واندهد، خلاص نخواهد شد (ملکزاده، ج ۶، ص ۱۳۷۳؛ کاظمزاده، ص ۵۷۵-۵۷۶؛ براون، ص ۳۵). سرانجام وزارت مالیه پول را پرداخت (مستوفی، ج ۲، ص ۳۱۳). در ذیقعده ۱۳۲۸، دولت روسیه از حسینقلی خان خواست تا بابت توهینی که به یکی از گماشتگان آنان در کاشان شده بود، عذرخواهی کند. همین موضوع باعث شد حسینقلی خان در ۲۰ ذیحجه ۱۳۲۸، به‌ناچار، استعفا کند، البته وی به سفارت روسیه رفت و عذرخواهی نیز کرد (براون، ص ۵۱، ۱۰۴؛ ملیچک، ج ۳، ص ۱۹۱۰؛ کتاب آبی، ج ۴، ص ۹۷۲، ج ۵، ص ۹۷۹). گفته‌اند که سبب استعفای حسینقلی خان از کابینه مستوفی‌الممالک، نومییدی او از حفظ استقلال ایران با توجه به اعمال مستبدانه روسها و نیز نگرانیهایش از اصرار دولت انگلیس برای اجرای طرح حفاظت راههای بازرگانی

جنوب بود (کاسظمزاده، ص ۵۵۷). حسینقلی خان پس از آن منتظر خدمت شد (میرزاهاشم خان، ص ۱۶۲).

پس از اولتیماتوم روسیه و پذیرش ایران و سختگیریهایی که در مورد دموکراتها پیش آمد، حسینقلی خان در اوایل رجب ۱۳۳۰ از ایران خارج، یا به اروپا تبعید شد (کاسظمزاده، ج ۷، ص ۱۴۷۸-۱۴۷۹؛ کتاب آبی، ج ۸، ص ۱۷۶۷، ۱۷۷۳، ۱۸۱۴؛ تقی‌زاده، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۷۱). او ابتدا به وین و سپس به لندن و اسپانیا و سرانجام به ایرلند رفت (تقی‌زاده، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۷۱، ۳۵۵؛ براون، ص ۱۸۷). وی در ۱۳۳۱ با زنی ایرلندی ازدواج کرد و صاحب دو فرزند شد (شیبانی، ص ۱۲۸، ۲۲۹؛ قسزینی، ج ۸، ص ۲۵۴-۲۵۵). او در ۱۳۳۳ از طرف فرقه دموکرات برای نمایندگی مجلس معرفی شد (صادق، مجموعه ۳، ص ۲۹، ۴۲) و به جای یکی از هفت نماینده مستعفی مجلس انتخاب گردید، گرچه به ایران نیامد (کتاب اعتبارنامه نماینده طهران و توابع: [حسینقلی خان نواب]، ۱۳۳۳، موجود در مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی).

حسینقلی خان نواب در همان سال به سفارت ایران در آلمان منصوب شد (تقی‌زاده، ۱۳۶۸ ش، ص ۲۷۵). انتخاب او ظاهراً به سبب سفارش تقی‌زاده به آلمانها و تقاضای سفارت آلمان از مستوفی‌الممالک، وزیر امور خارجه، بوده است (کاسظمزاده، ص ۵۶). وی، همزمان با سفارتش در آلمان، برای سومین بار از حوزه انتخابیه تهران به نمایندگی مجلس سوم انتخاب شد (کتاب اعتبارنامه [نماینده طهران و توابع: حسینقلی خان نواب]، ۱۳۳۵، موجود در مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی)، ولی وی از نمایندگی مجلس استعفا کرد (شیبانی، ص ۴۴۵-۴۴۶).

اشتغال او به سفارت در برلین، همزمان با مهاجرت برخی ملّیون به آلمان بود. وی که به لحاظ فکری به آنان نزدیک بود، به آنان کمکهایی کرد (کاسظمزاده، ص ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۶۰، ۵۷۷، ۵۸۳، ۶۲۷؛ هرچند وحیدالملک (عبدالحسین) شیبانی (ص ۱۸۲، ۲۱۲) همراهی و اقدامات حسینقلی خان را ظاهری و غیر مؤثر دانسته است. از جمله فعالیتهای مؤثر دیپلماتیک حسینقلی خان، به همراه تقی‌زاده و وحیدالملک شیبانی و محمدعلی خان نظام‌السلطنه، گنجاندن ماده‌ای در معاهده برست لیتوسک^۲ میان دولت‌های آلمان و روسیه بود (۱۹۱۷/۱۳۳۶) که نیروهای روسی را موظف به ترک خاک ایران می‌کرد (سپهر، ص ۴۷۳-۴۷۴).

درباره پایان دوره مأموریت حسینقلی خان و بازگشتش به ایران اطلاعی نداریم. همچنین مطالب دیگر درباره او تا هنگام فوتش پراکنده و مختصر است.

هنگام تأسیس بانک ملی ایران، حسینقلی خان به ریاست

۱۲۷۹ ش؛ همو، *زندگی طوفانی: خاطرات سیدحسن تقی‌زاده*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۸ ش؛ همو، *مقالات تقی‌زاده*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۴۹-۱۳۵۸ ش؛ جورج پرس، *چریچل*، فرهنگ رجال قاجار، ترجمه و تألیف غلامحسین میرزاصالح، تهران ۱۳۶۹ ش؛ حبیب‌المستین، سال ۱، ش ۲۲۸، ۱۳ محرم ۱۳۲۶، ش ۲۵۲، ۱۲ صفر ۱۳۲۶؛ پسخی دولت‌آبادی، *حیات یسحی*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ اسماعیل رانین، *فراموشخانه و فراماسوئری در ایران*، تهران ۱۳۷۸ ش؛ قهرمان‌میرزا سالور، *روزنامه خاطرات عین‌السلطنه*، چاپ محمود سالور و ایرج افشار، تهران ۱۳۷۷-۱۳۷۴ ش؛ احمدعلی سپهر، *ایران در جنگ بزرگ*، ۱۹۱۸-۱۹۱۴، تهران ۱۳۳۶ ش؛ محمد مهدی شریف کاشانی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، چاپ منصوره اتحادیه (نظام مانی) و سیروس سعدوندیان، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالحسین شیبانی، *خاطرات مهاجرت: از دولت موقت کرمانشاه تا کمیته مایون برلن*، چاپ ایرج افشار و کاوه بیات، تهران ۱۳۷۸ ش؛ صادق صادق، *خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۱-۱۳۷۴ ش؛ محمود و سقوط تیمورتاش: به روایت استاد محرم‌انوار وزارت خارجه انگلیس، با مقدمه، تعلیقات، توضیحات، و حواشی از جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: توس، ۱۳۷۹ ش؛ ابراهیم صفائی، *تاریخ مشروطیت به روایت استاد*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدحسین صولت قشقایی، *یادمانده‌ها: خاطراتی از محمدحسین قشقایی*، تهران ۱۳۸۵ ش؛ عبدالصمد عزالدوله، *عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سالهای ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰*، چاپ محمود سالور، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمد قزوینی، *یادداشت‌های قزوینی*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۳ ش؛ فیروز کاظم‌زاده، *روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴-۱۹۱۴: پژوهشی دربارهٔ امپریالیسم*، ترجمه منوچهر امیری، تهران ۱۳۵۴ ش؛ کتاب آبی: گزارش‌های محرم‌انوار وزارت امور خارجه انگلیس دربارهٔ انقلاب مشروطه ایران، به‌کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نو، ۱۳۶۲-۱۳۶۹ ش؛ کتاب نارنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری دربارهٔ انقلاب مشروطه ایران، ج ۱، ترجمه حسین قاسمیان، به‌کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نو، ۱۳۶۷ ش؛ ج ۲، ترجمه فتح‌الله دین‌پان و دیگران، به‌کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نو، ۱۳۶۶ ش؛ ج ۳، ترجمه پروین منزوی، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۸ ش؛ احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران ۱۳۶۳ ش؛ کشف قلیس، *یا، دورویی و نیرنگ*، انگلیس، از روی اسناد محرم‌انوار انگلیس در باب ایران، چاپ عین‌الله کیلفر و پروین استخیری، تهران: زمین، ۱۳۶۳ ش؛ نذیر، *مامانوف، پیمبران مجلس شورای ملی در سال ۱۳۲۶ هجری قمری*، حکومت تزار و محمدعلی‌شاه، ترجمه شمس‌الدین قهرمانی، چاپ همایون شهیدی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ احمد متین دفتری، *خاطرات یک نخست‌وزیر*، چاپ باقر عاقلی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ عبدالله متوفی، *شرح زندگانی من*، *یا، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، تهران ۱۳۷۱ ش؛ مظفرالدین قاجار، *شاه ایران*، دومین سفرنامه مظفرالدین‌شاه به قزنگ، به تحریر فخرالملک، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حسن معاصر، *تاریخ استقرار مشروطیت در ایران*، تهران

هیئت نظارت بانک ملی انتخاب شد و در ۱۳۱۰ ش توانست سوءاستفاده‌های رئیس آلمانی بانک و معاونش را در این بانک کشف کند (هدایت، ص ۳۹۰؛ متین دفتری، ص ۱۱۵؛ بلوشر، ص ۲۶۱). او همچنین برای پیگیری بدهیهای مردم به بانک استقراضی روس که طی قرارداد ۱۳۰۰ ش/ ۱۹۲۱ ایران و شوروی، به دولت و بانک ملی ایران واگذار شده بود - فعالیت چشمگیری داشت و توانست بسیاری از مطالبات بانک را از مقروضان و ورثه آنان وصول کند، به‌نحوی که فعالیتهای او باعث شد رضاشاه پهلوی در روز تأسیس بانک کشاورزی، که سرمایه آن با همین مطالبات شکل گرفته بود، از حسینقلی‌خان در حضور همه تقدیر کند (متین دفتری، ص ۱۱۵-۱۱۶).

حسینقلی‌خان، به همراه تقی‌زاده، در پرونده‌سازی و اتهاماتی که به تیمورتاش* دربارهٔ سوءاستفاده‌هایش وارد کرده بودند، نقش داشت (ابتهج، ج ۱، ص ۳۵-۳۶). تیمورتاش نیز او را یکی از کسانی دانسته است که زمینه سقوطش را فراهم کردند (صعود و سقوط تیمورتاش، ص ۴۲-۴۳).

حسینقلی‌خان در اواخر بهمن ۱۳۲۵ در تهران درگذشت (← قزوینی، ج ۸، ص ۲۵۵). متوفی (ج ۲، ص ۳۰۸) نوشته است که او به نشریات علاقه نداشت و برای روی کار آوردن هم‌حزبانانش تلاش نمی‌کرد و بیشتر به شایستگی افراد توجه داشت. سالور (ج ۴، ص ۲۷۲۰) او را وابسته به سفارت انگلیس دانسته، ولی اشاره کرده است که وی حس ملی‌گرایی و ایران‌دوستی دارد. کسروی (ص ۸۰۷) حسینقلی‌خان را خوشه‌چین حوادث نامیده که همواره بی‌هیچ کوششی، از فعالیتها و مجاهدتهای مشروطه‌خواهان بهره‌برداری کرده است. حسینقلی‌خان ظاهراً عضو لژ فراماسوئری پیدلوی نیز بوده است (← رانین، ج ۲، ص ۷۸).

منابع: علاوه بر اسناد موجود در مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی مذکور در متن، فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران ۱۳۵۴ ش؛ ابوالحسن ابتهج، *خاطرات ابوالحسن ابتهج*، به‌کوشش علیرضا عروسی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ منصوره اتحادیه، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره‌های یکم و دوم مجلس شورای ملی*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ استقلال ایران، ش ۱۷۱، خرداد ۱۳۲۸؛ اسناد تاریخی وقایع مشروطه ایران: نامه‌های ظهیرالدوله، چاپ جهانگیر قائم‌مقامی، تهران: طهوری، ۱۳۶۸ ش؛ ادرارد گرانویل براون، *نامه‌هایی از تبریز*، ترجمه حسن جواد، تهران ۱۳۵۱ ش؛ احمد تفرشی حسینی، *روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران*، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۱ ش؛ سیدحسن تقی‌زاده، *تاریخ مجلس شورای ملی ایران: وزیران ۲۷ کابینه سال‌های ۱۳۲۵-۱۳۲۶ ه.ش*، چاپ عزیزالله علیزاده، تهران



حسین کامل

برای اصلاح نظام کشاورزی و توسعه آن، تشکیل اتحادیه‌های زراعی ضروری است. از این‌رو، انجمن کشاورزی خدیوی (الجمعية الخدیویة الزراعية) را تأسیس نمود که بعدها وزارت کشاورزی شد. در ۱۳۲۷، ریاست مجلس

شورای قوانین (مجلس شورای القوانين) و مجمع عمومی (الجمعية العمومية) را، که هر دو در ۱۳۰۰ تأسیس شده بودند، برعهده گرفت. در ۱۳۲۷، انگلستان که سهام‌دار عمده کانال سوئز بود، خواستار تمدید قرارداد استفاده از این کانال به مدت چهار سال دیگر شد. اختلاف بین موافقان و مخالفان این طرح بالاگرفت. مجمع عمومی، به ریاست حسین کامل و با اکثریت آرا، با این طرح مخالفت نمود. اما سرانجام، به علت تشدید اختلافات، حسین کامل از سمت خود استعفا داد. پس از آن، ریاست جمعیت خیریه اسلامی (الجمعية الخیرية الإسلامية) را برعهده گرفت و در جمعیت امداورسانی برای کاهش دردهای دردمندان (جمعية الإشفاع لتخفيف آلام المساكين) نیز به فعالیت پرداخت. «تاریخ السلطة النيابية في الحكومة المصرية»، ص ۲۱۰-۲۱۱ رکی‌فهمی، ص ۲۱؛ «عظمة السلطان حسین الاول»، ص ۲۷۲.

با آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، مصر که قسمتی از دولت عثمانی به شمار می‌رفت و اشغال آن به دست نیروهای انگلیسی، موقت بود؛ به دستور دولت انگلستان در ۱۲ رمضان ۱۳۳۲، یعنی یک روز بعد از اعلام جنگ به آلمان، وادار شد تا مناسبات خود را با همه کشورهای که دشمن بریتانیا به شمار می‌آمدند، قطع کند. در ذیحجه ۱۳۳۲، به محض ورود دولت عثمانی به جنگ، انگلیسها در مصر حکومت نظامی اعلام کردند و بسیاری از جرایم ملی توفیق یا سانسور شدند (محمد صبری، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ رافعی، ج ۱، ص ۱۲-۱۴). هم‌زمان با آغاز جنگ عثمانی و انگلستان، مناسبات مصر و دولت عثمانی به طور رسمی قطع شد. ورود عباس حلمی دوم* (حک: ۱۳۱۰-۱۳۳۲) به مصر، که از رمضان ۱۳۳۲ در استانبول بود، به سبب گرایش او به حکومت عثمانی و حمایتی که از جنبشهای ملی‌گرا بر ضد دولت انگلستان می‌کرد، ممنوع شد و انگلستان او را از حکومت مصر خلع کرد. در ۲۹ محرم ۱۳۳۳، جدایی مصر از دولت عثمانی و وابستگی آن به انگلستان اعلام

۱۳۵۲-۱۳۵۳ ش؛ مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۴۳ ش؛ غلامعلی ملیجک، روزنامه خاطرات عزیزالسلطان، چاپ محسن میرزائی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ مهدی بن رشادتی متحن‌الدوله، رجال وزارت خارجه در عصر ناصری و مظفری، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۶۵ ش؛ میرزاهاشم خان، تعرفه احوال و اعضاء وزارت امور خارجه دولت علیه ایران، دو همان؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ حسین تلی نظام‌السلطنه مافی، خاطرات و اسناد حسین قلی‌خان نظام‌السلطنه مافی، چاپ معصومه مافی و بهگرن، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۷۵ ش؛

Wipert von Blücher, *Zeitenwende in Iran*, Biberach an der Riss 1949.

/ سیدسعید میرمحمدصادق /

حسین کامل، نخستین سلطان مصر پس از خدیوهای او. فرزند دوم اسماعیل پاشا*، خدیو مصر، بود و در ۱۹ صفر ۱۲۷۰ در قاهره به دنیا آمد. در هشت سالگی به مدرسه ویژه فرزندان اعیان فرستاده شد و در ۱۲۸۰، برای ادامه تحصیل، به اسکندریه رفت (رکی‌فهمی، ص ۱۷). در ۱۲۸۴، در زمان ناپلئون سوم امپراتور فرانسه، که با اسماعیل پاشا مناسبات دوستانه‌ای داشت، حسین کامل برای ادامه تحصیل به این کشور عزیمت نمود. وی در ۱۲۸۹/۱۸۷۲، در اوج جنگهای فرانسه و آلمان، ده روز قبل از محاصره پاریس، به مصر بازگشت. در همین سال، به فرمان پدرش، بازرسی مناطق مصر سقلا و مصر علیا شد («عظمة السلطان حسین الاول»، ص ۲۶۸-۲۷۰). سپس به مدت بیست ماه، در شهر طنطا (در شمال مصر) به خدمات عمومی، از جمله بالاسازی و احداث قنات‌ها و پل‌ها پرداخت. او همچنین پس از تصدی وزارت اوقاف و معارف، خدمات عمومی، و وزارت کشور در زمینه ساخت مدارس فرهنگی و نظامی، اصلاح نظام سپاهیان و تأسیس رمان شهر خلوان اقدامات بسیاری کرد (رکی‌فهمی، ص ۱۸-۲۰). بعد از آن، عهده‌دار وزارت جنگ و امور مالی مصر شد. در ۴ رجب ۱۲۹۶، سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم، تحت فشار دولتهای انگلستان و فرانسه که در مصر نفوذ زیادی داشتند، اسماعیل پاشا را که خواستار محدود کردن فعالیت کشورهای اروپایی در مصر شده بود، برکنار کرد و فرزند او، محمد توفیق پاشا* (حک: ۱۲۹۶-۱۳۱۰)، را جانشین وی نمود. حسین کامل، پس از عزل پدرش، همراه او به ایتالیا رفت و پس از سه سال اقامت در آنجا به مصر بازگشت. وی پس از بازگشت به مصر، به کشاورزی و کارهای عام‌المفهمه پرداخت («عظمة السلطان حسین الاول»، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ رکی‌فهمی، ص ۲۰؛ عیسی، ص ۹۰-۹۵). حسین کامل معتقد بود

آن زمان با نظارت مشترک انگلیس و مصر اداره می‌شد، حسین کامل سیاهی به این منطقه فرستاد و توانست در ۱۹ رجب ۱۳۳۴ او را شکست دهد (رافعی، ج ۱، ص ۳۹۳۸؛ عبدالعظیم رمضان، ص ۴۷).

حسین کامل در زمان سلطنت خود، پیاری از ساختارهای اداری پیشین مصر را تغییر داد و بعضی از مناصب آن زمان را حذف کرد. از مهم‌ترین اقدامات او تغییرات گسترده در نظام آموزشی بود. حسین کامل با الگو گرفتن از غرب، تحصیلات ابتدایی را همگانی کرد و با احداث مدارس در سراسر مصر، تلاش کرد امکان تحصیل را برای همه طبقات فراهم کند (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده: «تعمیم التعليم الاوّلی فی القطر المصری»، ص ۸۵۳-۸۵۴). با وجود اینکه مناسبات حسین کامل با انگلیسیها دوستانه و مستحکم نبود و او می‌کوشید چهره‌ای ملی و محبوب از خود نشان دهد، اما مردم او را آلت دست انگلیس می‌دانستند (د. اسلام، همانجا؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۶۲۵).

در اواسط ذیحجه ۱۳۳۵، سلطان حسین کامل به شدت بیمار شد. او پدرش، کمال‌الدین حسین، را به جانشینی خود معرفی کرد، اما کمال‌الدین از پذیرش این سمت خودداری ورزید و در نتیجه، برادرش احمد فؤاد، که مورد حمایت دولت انگلستان بود، جانشین کرد. حسین کامل در ۲۱ ذیحجه ۱۳۳۵ درگذشت («وداع سلطان و استقبال سلطان»، ص ۱۵۰-۱۵۸؛ الهلال، سال ۲۶، ش ۲، محرم ۱۳۳۶، ص ۲۰۵-۲۰۲؛ عباس حلمی دوم، ص ۱۲).

منابع: «تاریخ السلطة النبیة فی الحكومة المصریة»، الهلال، سال ۱۸، ش ۴ (ذیحجه ۱۳۲۷)؛ «تعمیم التعليم الاوّلی فی القطر المصری»، همان، سال ۲۵، ش ۱۰ (رمضان ۱۳۳۵)؛ ژان پیر دینیک، «خاورمیانه در قرن بیستم»، ترجمه فرنکیس اردلان، تهران ۱۳۴۸؛ ش؛ عبدالرحمان رافعی، «نوره سنة ۱۹۱۹: تاریخ مصر القومی من سنة ۱۹۱۴ الی سنة ۱۹۲۱»، قاهره ۱۳۷۴/۱۹۵۵؛ زکی‌فهمی، «صفوة العصر فی تاریخ و رسوم مشاهیر رجال مصر من عهد ساکن‌الجنان محمدعلی پاشا الکبیر، قاهره ۱۹۹۵؛ عبدالعظیم رمضان، «الجیش المصری فی ظل الاحتلال البریطانی (۱۸۸۲-۱۹۱۹)»، السیاسة الدولیة، ش ۲۹ (یولیو ۱۹۷۲)؛ «عظمة السلطان حسین الاول: سیرته و اعماله و منابه»، الهلال، سال ۲۳، ش ۴ (صفر ۱۳۳۳)؛ صلاح عیسی، «الثورة العربیة، بیروت ۱۹۷۲؛ محمد صبری، «تاریخ مصر من محمدعلی الی العصر الحديث»، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ فوداع سلطان و استقبال سلطان، الهلال، حسین کامل الاول، الهلال، سال ۲۶، ش ۲ (محرم ۱۳۳۶)؛ هند اسکندر غنّون، «تاریخ مصر، فجالة، مصر ۱۹۲۲/۱۳۴۱».

شد. انگلیسیها حسین کامل را در اول صفر ۱۳۳۳ به سلطنت مصر رساندند. وی اولین حاکم مصر پس از خدیوینها بود که انتصابش از سوی دولت عثمانی صورت نمی‌گرفت؛ بنابراین، به جای لقب خدیو لقب سلطان به وی دادند (جانکووسکی^۱، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ رافعی، ج ۱، ص ۱۹۰۱۸؛ منفیلد^۲، ص ۲۰۷؛ هند اسکندر غنّون، ص ۲۲۹؛ واتیکوتیس^۳، ص ۲۴۳-۲۴۷). اعلام تحت‌الحمایگی، نفوذ زیاد انگلستان در مصر و جنگ این کشور با عثمانی، نارضایی و مخالفت مردم مصر را در پی داشت. تشکیل دولت حسین رشدی‌پاشا نیز، که به دستور حسین کامل و تأیید دولت انگلستان صورت گرفت، به نظر بسیاری از مردم، صرفاً ابزاری برای اجرای مقاصد انگلیسیها بود (بدراوی^۴، ص ۲۰۰، ص ۱۱۶-۱۱۹؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۱۰۳۰).

برقراری حکومت نظامی در مصر به فرمان انگلستان و به‌کارگیری نیروی کار و امکانات کشور در جنگ، زندگی مردم را دشوار کرده بود. فقر و گرسنگی سبب شد تا به‌تدریج جنبشهای استقلال طلب تقویت شود (لاپیدوس^۵، ص ۶۲۳؛ بدراوی، ص ۱۹۹۶، ص ۷، ۱۶-۱۷). در ۲۲ جمادی‌الاولی ۱۳۳۳، شخصی به نام محمد خلیل در قاهره به جان سلطان حسین کامل سوء قصد کرد که نافرجام ماند. در ۲۶ شعبان ۱۳۳۳ نیز در اسکندریه بمبی به سوی وی پرتاب کردند که منفجر نشد. محاکمه عاملان این دو سوء قصد نشان داد که این اشخاص با انگیزه‌های ملی و دینی دست به این اقدام زده بودند و وابسته به هیچ حزب یا گروهی نبودند (بدراوی، ص ۲۰۰، ص ۱۱۹-۱۳۰؛ زکی‌فهمی، ص ۲۲؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۲).

اعلام حمایت حسین کامل از دولت انگلستان و پشتیبانی مصر از این کشور در جنگ با عثمانی، سبب شد دولت عثمانی چندین بار به مصر حمله کند. در ۱۸ ربیع‌الاول ۱۳۳۳، سلطان حسین کامل با کمک نیروهای انگلیسی، حمله نیروهای عثمانی به کانال سوئز را دفع کرد. حمله دوم نیروهای عثمانی به شبه‌جزیره سینا در ۴ شوال ۱۳۳۴ صورت گرفت، اما این بار هم آنان با شکست سنگینی مواجه شدند و عقب‌نشینی کردند. در محرم ۱۳۳۴ سیداحمد شریف سنوسی^۶، رهبر طریقت سنوسیه^۷، با حمایت و تحریک عثمانیها به سرزهای غربی مصر حمله کرد که حسین کامل، به کمک نظامیان انگلیسی، او را نیز شکست داد (دینیک^۸، ص ۶۷؛ عبدالعظیم رمضان، ص ۴۴-۴۶؛ رافعی، ج ۱، ص ۳۸-۳۶). در ۶ ربیع‌الآخر ۱۳۳۴، علی‌بن دینار، سلطان منطقه دارفور در سودان، با حمایت عثمانیها و سنوسیه‌ها شورش کرد. چون سودان در

1. Jankowski

2. Mansfield

3. Vatikiotis

4. Badrawi

5. Lapidus

6. Jean Pierre Derriennic

7. Abbas Hilmi II

آن با بخشهایی از مکانهای وقوع داستان خود، شامل ایران و آسیای مرکزی از بلخ تا بخارا و برخی شهرهای هند، و نیز تاریخ دوره شاهعباس، آشنایی کافی داشته، اما ظاهراً متن پس از تألیف و رونویسی، اندکی دستکاری شده، چنانکه نامزاهایی به ترکی به آن افزوده شده است تا اصالت آذربایجانی حسین کرد را بیشتر نشان دهد.

برخی از اطلاعاتی که در کتاب آمده بسیار دقیق و منحصر به فرد است، از جمله اینکه شاهعباس هنگام پذیرفتن سفیران خارجی، جامه شاهطهماسب را بر تن می‌کرد (حسین کرد شبستری، ص ۹۵).

همچنین کتاب برای مطالعه اوضاع و احوال اجتماعی دوره صفوی، نظیر طرز نگهبانی شهرها (مثلاً همان، ص ۷۹-۸۰، ۱۷۵، ۱۸۵)، وضع قهوه‌خانه‌ها (ص ۸۹-۹۰)، خانه‌های عیش و عشرت (ص ۸۲، ۸۷-۸۸، ۱۴۲-۱۴۴)، شبیروی و دزدیهای شبانه (مثلاً ص ۷۳، ۱۳۴-۱۳۵) و استفاده دولت صفوی از مردم بی‌سواد برای محافظت شهرها و گماشتن افراد بزن بهادر (از جمله حسین کرد) بر کارها بسیار سودمند است.

منابع: کتاب حسین کرد شبستری، المسمی به یتیم‌نامه، چاپ سنگی [بی‌جا بی‌تا، ۱۳۴۰]؛ همان حسین کرد شبستری، چاپ علی حصوری، تهران: [طهوری]، ۱۳۴۴ ش.

/ علی حصوری /

ساختار و عناصر هامیانه داستان. اصل داستان حسین کرد شبستری را به احتمال بسیار در روایات سینه به سینه، یا دست‌کم در نقالیها، باید جستجو کرد. کهن‌ترین نسخه خطی باقی مانده از این اثر، دست‌نویس منحصر به فردی متعلق به ۱۲۵۵ است که در مؤسسه زبانهای آسیایی فرهنگستان علوم روسیه در سن‌پترزبورگ نگهداری می‌شود. این نسخه، که با چابهای قدیم حسین کرد بسیار متفاوت و از آنها بسیار مفصل‌تر است، به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری چاپ شده است (تهران ۱۳۸۵ ش). براساس ترکیب و ساختار زبانی اثر، بعید به نظر می‌رسد که جلبدجا شدن شکل روایی، از شفاهی به مکتوب، پیش از گردآوردن نسخه دست‌نویس موجود در روسیه، واقع شده باشد. دو استدلال این فرضیه را تقویت می‌کند: نخست اینکه دست‌نویسی کهن‌تر از این نسخه گزارش نشده است (به منوی، ج ۵، ص ۳۶۷۸، ش ۳۹۹۷۶)، دوم اینکه حسین کرد مشتمل بر انبوهی از عبارات قالبی (کلیشه‌ای) است که منحصر به عهد و زمان خاصی نیست و در بین نقلاب، نسل در نسل، متداول بوده است (به ادامه مقاله). هنوز جای بحث است که آیا داستان در اصل متعلق به دوره صفوی است یا نه. فضای داستان بی‌هیچ تردید در چهارچوب آن دوران و

Abbas Hilmi II, Khedive of Egypt, *The last Khedive of Egypt*, tr. and ed. Amira Sonbol, Reading 1998; Malak Badrawi, *Isma'il Sidqi (1875-1950): pragmatism and vision in twentieth century Egypt*, Richmond, Surrey 1996; idem, *Political violence in Egypt 1910-1924: secret societies, plots and assassinations*, Richmond, Surrey 2000; *ET*, s.v. "Husayn Kamil" (by P.J. Vatikiotis); James Jankowski, "Ottomanism and Arabism in Egypt: 1860-1914", *The Muslim world*, LXX, nos. 3-4 (July-Oct. 1980); Ira M. Lapidus, *A history of Islamic societies*, Cambridge 1991; Peter Mansfield, *The British in Egypt*, London 1971; Panayiotis J. Vatikiotis, *The modern history of Egypt*, London 1976.

/ اصغر صادقی پکتا /

حسین کرد شبستری، نام یکی از داستانهای پهلوانی و عامیانه که به احتمال بسیار در دوره صفوی ساخته شده و یتیم‌نامه نیز نامیده شده است (کتاب حسین کرد شبستری، ص ۲). حسین کرد مبتنی بر اختلاف شیعه و سنی و به‌ویژه اختلاف شیعیان ایران با اهل تسنن آسیای مرکزی در دوره شاهعباس اول (حک: ۹۶۶-۱۰۳۸) است و در واقع نشان‌دهنده ناتوانی دولت صفوی در تغییر دادن مذهب اهل سنت در آسیای مرکزی به تشیع است. براساس این داستان، دولت صفوی چون از چیرگی بر آن سرزمین و تبلیغ تشیع درماند، راه انتقام‌آمیزی در پیش گرفت. شاهعباس گروهی را به سرکردگی مسیح تکمبند تبریزی برای خرابکاری به شهرهای آنجا فرستاد. این گروه باعث بدنامی بزرگان آن ناحیه و خفت و خواری آنان شدند و پیروزمندانه بازگشتند. این بخش اول داستان است که تاکنون چاپ نشده و نگارنده یگانه نسخه خطی آن را، که متعلق به دوستمنی‌خان معیرالممالک (متوفی ۱۲۹۰) بوده، دیده است. بزرگان آسیای مرکزی که اوضاع را چنین دیدند، گروهی را به سرکردگی بئراخان و اخترخان برای انتقام گرفتن به ایران فرستادند، اما آنان گرفتار فرمانده گشتهای اصفهان، حسین کرد شبستری، شدند. حیل‌های آنان کارگر نیفتاد و پس از صدمات فراوان کشته شدند. این بخش از حسین کرد چند بار چاپ سنگی شده و یک بار هم مؤلف این مقاله، با حذف حدود دو صفحه داستان، آن را چاپ حروفی کرده است (تهران ۱۳۴۴ ش).

حسین کرد از نادر داستانهای عامیانه ایران است که از زمینه تاریخی و به‌ویژه جغرافیایی صحیحی برخوردار است و اشتباه تاریخی و جغرافیایی در آن کمتر دیده می‌شود. نویسنده گمنام

بیروزمندانۀ حسین به اصفهان به پایان می‌رسد. پایانِ بازیِ داستان سبب می‌شود که هرکس به رأی خود باقی داستان را تفسیر کند. از لحاظ تاریخی، داستان از فضایی آشنا برای ستایش از یک قهرمان محلی بهره می‌برد. از نظر روان‌شناختی، هیچ‌یک از قهرمانان داستان ویژگی بارزی ندارند، به‌جز قهرمان اصلی، حسین کرد، که از مشخصات ظاهری و یلوغ اجتماعی خاصی برخوردار است. مهم‌ترین جنبهٔ داستان، تکیهٔ آن بر روایتی شاد و مفرح است. شخصیت حسین در سراسر قصه ثابت است و نمونهٔ بارز یک قهرمان است. متن داستان سرشار از عبارات قالبی و تکراری است و بسیاری از آنها جمله‌های قراردادی قصه‌های عامیانهٔ فارسی است (به هفت لشکر، مقدمهٔ افشاری و مداینی، ص ۳۰۴ و چهار - چهل).

عبارت‌های قالبی داستان را به چند گروه می‌توان تقسیم کرد: ۱) عبارت‌های کلی، متشکل از عبارت‌های مشهوری که به عنوان مقدمه می‌آید، مانند «اما، راپیان اخبار و ناپلان آثار...» روایت کرده‌اند که...» یا ساختار کلی پاره‌های داستان را می‌سازند، مانند «انقصه...»، «چند کلمه از... پشور...» یا عبارت‌های متعددی که دلالت بر گذشت زمان دارند.

۲) عبارت‌های حاضر و آماده، که بارها برای وصف برخی از اعمال، وقایع و احساسات تکرار می‌شوند. مثلاً، «آتش روشن کردن» نشانهٔ ویران نمودن و «سر تراشیدن» نشانهٔ تحقیر کردن است. بارها دزدیها، جنگ تن به تن و تغییر چهره دادن به طور یکسان وصف شده و شیوهٔ آماده شدن برای جنگ، به‌طور خاصی با رموز و آداب آن وصف شده است، از جمله زره پوشیدن، بالا رفتن از باروی شهر، جلب توجه نگهبان، مفاخره و سرانجام، نبرد. همچنین در بیان احساسات از عبارات متعددی استفاده شده است که در میان عامه بر تحقیر، خشم، حیرت یا غصه و عزاداری دلالت دارد.

۳) کلمات مجردی که مفاهیمی گسترده و چندین عبارت در آنها خلاصه و فشرده شده است، نظیر واژهٔ «تبهمن» که برای پهلوانان ایرانی قصه، به‌ویژه حسین کرد، به کار رفته است. با این واژه، حسین دقیقاً مشابه رستم شناخته می‌شود و به این ترتیب، خود به خود، در مجموع تصورات و کنایه‌هایی که رستم در سنت ایرانی به آنها منسوب است، سهم می‌گردد (برای تفصیل بیشتر دربارهٔ عبارت‌های قالبی حسین کرد به مارزلف، ۱۹۹۹، ص ۲۸۷-۲۹۸).

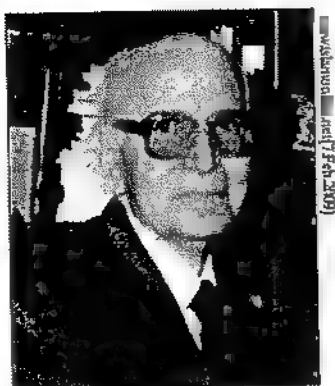
منابع: منزوی؛ هفت لشکر: طومار جامع نفلان، از کیرمرث تا بهمن، چاپ مهرا افشاری و مهدی مفینینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش؛

جغرافیای سیاسی آن زمان قرار دارد. دوره‌ای که حدوداً از ۹۶۳ تا ۱۰۱۴ بوده است. شهرهای مهم ایران که در آن ذکر شده، تبریز و شیراز و اصفهان است و فرمانروایانی که در آن نقش دارند، شاه‌عباس صفوی و پادشاه تیموری هند، جلال‌الدین اکبر، هستند. در هر حال، هیچ‌یک از این واقعیات و تعلق کامل متن به اوضاع سیاسی و اجتماعی آن دوران، برای پژوهشگری که راجع به تاریخ این اثر بحث می‌کند، قانع‌کننده نیستند. ظاهراً طرح داستان از نمونه‌های کهن‌تر اقتباس شده است، اما قصه‌گویان عامی اوایل دورهٔ قاجار، آن را به شکل و ترکیب امروزی درآورده‌اند. نخستین چاپ حسین کرد در ۱۲۶۵، آن را انوری ماندگار در ادبیات عامیانهٔ فارسی ساخت (به مارزلف، ۲۰۰۱، ص ۲۳۴). این داستان تا نیمهٔ دوم قرن چهاردهم در بساط کتاب‌فروشیها، دست‌فروشان و کتاب‌فروشان دوره گرد موجود بوده است.

قصه با یادآوری ماجرای حملهٔ پهلوان دست‌نشاندهٔ شاه‌عباس به بلخ و تخریب آن شهر آغاز می‌شود. سپس حاکم بلخ دست به دامان پادشاه، خان جهان، می‌گردد که ساکن خطا در ترکستان بود. پادشاه دو گروه کوچک از سربازان از یک را به فرماندهی دو جنگجوی ورزیده به تبریز و اصفهان می‌فرستد تا با افروختن آتش نزاع و ایجاد ناآرامی در آنجا، زمینهٔ سرنگونی شاه‌عباس را فراهم کنند. ببرازخان، یکی از دو جنگجوی از یک، به تبریز می‌رود و پس از تاراج ضرابخانهٔ شهر و کشتار شماری از مردم بی‌گناه، در آن شهر رعب و وحشت ایجاد می‌کند. هنگامی که معلوم می‌شود حاکم و جنگجویانش به تنهایی قادر به رویارویی با او نیستند، حسین، چوپان کرد، آمادگی خود را برای خدمت اعلام می‌کند. او از قدرتی فوق‌انسانی برخوردار است و در عین بی‌سوادی، در امور جنگی و مناسبات اجتماعی بسیار لایق است. او به محض اینکه از توطئه آگاه می‌شود، آن را سرکوب می‌کند و پس از چند نبرد تن به تن با ببرازخان، او را شکست می‌دهد. سپس عازم اصفهان، پایتخت آن دوران، می‌شود و با اخترخان خطایی می‌جنگد و او و سربازان از یک را می‌کشد. پس از نبردهای پیاپی و کشتن دشمنان، حسین اندکی فراغت می‌یابد. وقتی شاه‌عباس از او می‌خواهد که در گروه اختصاصی او خدمت کند، حسین برای اثبات استقلال خود امتناع می‌کند و به جای آن پیشنهاد می‌دهد که هفت سال از اکبر، پادشاه هند، خراج بگیرد. او به هند سفر می‌کند و پس از ماجراها، کشمشکها و ناکامیهای بسیار، توافقی و در واقع تحسین و ستایش اکبر را به دست می‌آورد. حسین پس از یک سال خدمت به اکبرشاه، به وطن بازمی‌گردد. داستان پس از بازگشت

Ulrich Marzolph, *Narrative illustration in Persian lithographed books*, Leiden 2001; idem, "A treasury of formulaic narrative: the Persian popular Romance *Hosein-e Kerd*", *Oral tradition*, vol.14, no.2 (Oct. 1999).

/ اولریش مارزلف /



حسین مؤنس

حسین مؤنس در ۱۳۳۴ ش/ ۱۹۵۵ به مصر بازگشت و رئیس اداره کتب فرهنگ و ارتباطات خارجی (ادارة الثقافة العامة و العلاقات الخارجية) شد. او که به تألیف و ترجمه کتابهای مفید و چاپ ارزان قیمت آن برای اقشار کم درآمد

معتقد بود، طرح «مزار کتاب» را به راه انداخت که از جمله خدمات فرهنگی وی به شمار می‌آید (شوقی ضیف، همانجا؛ مکی، ص ۱۶۹).

حسین مؤنس در اواخر ۱۳۳۵ ش/ اوایل ۱۹۵۷، به درخواست اداره اطلاعات و فرهنگ مصر (مصلحة الاستعلامات المصرية) و به منظور ایجاد مناسبات فرهنگی با کشورهای اسپانیایی زبان آمریکای لاتین، به مکزیک و شیلی و اکوادور و پرو سفر کرد و ضمن تأسیس مراکز فرهنگی در این کشورها، به کمک رهبران اقلیتهای عرب و مسلمان، آنها را با مرکز مصری مطالعات اسلامی مادرید مرتبط ساخت (مکی، ص ۱۷۰). پس از آن، حسین مؤنس بار دیگر راهی مادرید شد و حدود دوازده سال مدیریت مرکز مصری مطالعات اسلامی را برعهده داشت. او در این سالها مجله المعهد را به کمک دستیارش، محمود علی مکی، چاپ کرد و انتشارات این مرکز را به دو زبان عربی و اسپانیایی فعال نمود (مکی، همان، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ نیز ص شرقی ضیف، همانجا).

حسین مؤنس در ۱۳۳۸ ش/ ۱۹۶۹ بازگشته شد و به مصر بازگشت و بلافاصله به دعوت دانشگاه کویت که در حال تأسیس بود، به آنجا رفت و نخست به عنوان استاد در بخش تاریخ و سپس در مقام ریاست بخش تاریخ در دانشکده ادبیات هشت سال خدمت کرد. او در کویت تعدادی از کتابهایش را نیز به چاپ رساند. همچنین در مجلات علمی کویت مقاله می‌نوشت و ستون روزانه‌ای به نام «الكلمة الطيبة» در روزنامه القیس داشت که مطالب سیاسی و اجتماعی و علمی و فکری را در برمی‌گرفت (شوقی ضیف، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ مکی، ص ۱۷۱؛ نیز ص علاونه، ذیل ماده).

حسین مؤنس در ۱۳۵۱ ش/ اواخر ۱۹۷۲ برای تألیف اطلس تاریخ الاسلام به لندن و پاریس و هامبورگ سفر کرد

حسین مؤنس، مورخ معاصر مصری. او در ۴ رمضان ۱۳۲۹/ ۲۸ اوت ۱۹۱۱ در شهر سوئز زاده شد و از کودکی تحت تعلیم و تربیت پدرش قرار گرفت. در ۱۳۰۹ ش/ ۱۹۳۰، پس از دریافت دیپلم، در دانشگاه قاهره به تحصیل مشغول شد و در ۱۳۱۳ ش/ ۱۹۳۴ در رشته تاریخ مدرک کارشناسی گرفت (شوقی ضیف، ص ۲۱۸؛ محمد مؤنس عوض، ص ۶۵). او نخست با سمت مترجمی زبان فرانسه در بانک قرضی مشغول شد و با گروهی از دوستانش برای ترجمه آثار اندیشمندان بزرگ جهان، هیئت دانشگاهیان برای ترویج علم (لجنة الجامعيين لنشر العلم) را تشکیل داد (شوقی ضیف، همانجا).

حسین مؤنس در ۱۳۱۶ ش/ ۱۹۳۷ از پایان نامه‌اش با عنوان «فتح العرب للمغرب» دفاع کرد و مدرک کارشناسی ارشد گرفت و به استخدام دانشگاه قاهره درآمد. در همان سال، با راتبه (بورس) دولتی راهی فرانسه شد و پس از دو سال، از دانشگاه پاریس دیپلم مطالعات تاریخی قرون وسطا و از مدرسه مطالعات عالی^۱ وابسته به دانشگاه پاریس، دیپلم مطالعات تاریخی گرفت (مکی، شوقی ضیف، ص ۲۱۹؛ نیز ص مکی، ص ۱۶۷-۱۶۸).

حسین مؤنس پس از شروع جنگ جهانی دوم به سوئیس رفت و در ۱۳۲۲ ش/ ۱۹۴۳ از دانشگاه زوریخ^۲ دکتری تاریخ گرفت و در مرکز مطالعات خارجی همان دانشگاه به تدریس مشغول شد. پس از پایان جنگ در ۱۳۲۴ ش/ ۱۹۴۵، حسین مؤنس به مصر بازگشت و در دانشگاه قاهره به تدریس پرداخت (شوقی ضیف؛ محمد مؤنس عوض، همانجا). تأسیس مرکز مصری مطالعات اسلامی مادرید (المعهد المصري للدراسات الاسلامية فی مدريد) در ۱۳۲۹ ش/ ۱۹۵۰ حاصل تلاشهای او بود (مکی، ص ۱۶۸). او در ۱۳۳۳ ش/ ۱۹۵۴ به مقام استادی در تاریخ اسلام رسید و در همان سال رئیس مرکز مصری مطالعات اسلامی شد و به مادرید رفت. در مدت اقامت یکساله‌اش در این مرکز، برای غنی ساختن کتابخانه آن کوشید و دومین شماره مجله المعهد المصري را منتشر کرد (شوقی ضیف؛ مکی، همانجا).

جده ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ محمد مؤنس عوض، *تُرّاد تاریخ العصور الوسطی فی مصر*، قاهره ۲۰۰۷؛ محمود علی مکی، *مصرح شامخ حوی رحیل للدکتر حسین مؤنس، الهلال، سال ۱۰۴ (میلادی ۱۹۹۶)*.

/ ستار هودی /

حسین میرزا باقرآ، آخرین سلطان قدرتمند سلسله

تیموری. حسین میرزا، پسر منصورین باقرآ، نواده عمرشیخ در ۸۴۲ در هرات به دنیا آمد. نسب وی از طرف مادرش، مهدعلیا فیروزه بیگم، نیز به خاندان تیموری می‌رسید. حسین میرزا در هفت سالگی پدرش را از دست داد. در چهارده سالگی به دستگاه میرزا ابوالقاسم بابر*، امیر تیموری، وارد شد. وی پس از برقراری صلح میان ابوالقاسم بابر و سلطان ابوسعید گورکان* در ۸۶۸، به سلطان ابوسعید در سمرقند پیوست، لیکن به دستور او در ارگ سمرقند زندانی شد. پس از چندی، با وساطت مادرش، از زندان آزاد و بار دیگر به ابوالقاسم بابر ملحق گردید (خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۱۰۸).

پس از درگذشت ابوالقاسم بابر در ۸۶۱، حسین میرزا در مرو به حکومت نشست و دختر سلطان سنجر را به زنی گرفت، که بدیع‌الزمان تیموری* حاصل این وصلت بود (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۱۹۶؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۱۰-۱۱). حکومت حسین میرزا در مرو دوا می‌نداشت. سلطان سنجر میرزا درصدد از بین بردن وی برآمد، اما حسین میرزا به خوارزم گریخت. حسین میرزا در ۸۶۲ استرآباد را تصرف کرد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۱۹۶-۱۱۹۷؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۵) و برای سلطان ابوسعید خراج و هدایایی فرستاد و اطاعتش را از او اعلام کرد. وی در ۸۶۳ به نام سلطان ابوسعید سکه زد و خطبه خواند و از این طریق، موجبات آزادی همسر و پسرش را، که در هرات زندانی ابوسعید بودند، فراهم ساخت (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۱۹۸-۱۱۹۹؛ اسفزاری، بخش ۲، ص ۲۳۰-۲۳۴)، اما این اطاعت دیری نپایید و در ۸۶۴، حسین میرزا به طمع دست‌اندازی به خراسان، عده‌ای را به آنجا فرستاد که آنان تاحدود سبزوار و نیشابور را غارت کردند.

سلطان ابوسعید که در این زمان بر ماوراءالنهر، ترکستان، خراسان و مازندران حاکم بود، به محض شنیدن این خبر به مازندران لشکر کشید. حسین میرزا که می‌دانست از عهده مقابله با او بر نمی‌آید، نخست تقاضای صلح کرد، اما پذیرفته نشد، پس به مقابله ابوسعید رفت که شکست خورد و به خوارزم فرار کرد و استرآباد به میرزا جلال‌الدین سلطان محمود، پسر سلطان ابوسعید، واگذار شد (اسفزاری، بخش ۲، ص ۲۳۶-۲۴۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۲۱۶-۱۲۲۱؛ استاد و

(حسین مؤنس، ص ۶). او در ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷ به مصر بازگشت و بار دیگر در بخش تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره به کار مشغول شد. همچنین از ۱۳۵۶ تا ۱۳۶۰ ش / ۱۹۷۷-۱۹۸۱، سردبیر *مجلة الهلال* شد، آنگاه به هفته‌نامه *اکتبر* رفت (شوقی ضیف، ص ۲۲۰؛ مکی، ص ۱۷۱-۱۷۲). وی در ۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۵ به عضویت فرهنگستان زبان عربی در قاهره (مجمع اللغة العربیة بالقاهرة) درآمد و تا ۱۳۷۳ ش / ۱۹۹۴ عضو آن بود (مکی، ص ۱۷۲؛ محمد مؤنس عوض، ص ۶۶). حسین مؤنس در ۲۷ اسفند ۱۳۷۴ / ۱۷ مارس ۱۹۹۶ درگذشت (محمد مؤنس عوض، همانجا).

او در برخی مجامع علمی جهانی عضویت داشت، از جمله در *الجمعية المصرية للتاریخ*، و *المجلس الاعلی للغةون و الاداب*، چندین نشان و مدال و تقدیرنامه و جایزه نیز از مصر و دیگر کشورها دریافت کرد (همان، ص ۷۹).

حسین مؤنس با انگیزه‌های علمی و دینی و با رویکردی نقادانه و به دور از روشهای سنتی و کلیشه‌ای، مقالات و کتابهای بسیاری با محتوای عمیق و متنوع نوشت (ص مکی، ص ۱۶۷؛ محمد مؤنس عوض، ص ۷۴). بعضی از مقالاتش در مجلات معتبر و تخصصی (چون *مجلة الجمعية التاریخية*، *مجلة كلية الاداب*، *ماهنامه عالم الفکر*، و *مجلة المصباح المصري للدراسات الاسلامیة* بمصر) به چاپ رسید. بیشتر آثار او در زمینه تاریخ مغرب و اندلس، و تاریخ اسلام و تمدن آن است (ص محمد مؤنس عوض، ص ۶۶-۷۳). حسین مؤنس طرحت نیز درباره سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در دست داشت که با مرگش ناتمام ماند (ص شوقی ضیف، ص ۲۲۰-۲۲۱). او کتابهایی را از انگلیسی و اسپانیایی و فرانسوی به عربی ترجمه کرد، از جمله *تاریخ الادب الاندلسی و تراث الاسلام* (ص مکی، ص ۱۷۳؛ محمد مؤنس عوض، ص ۷۱-۷۲).

حسین مؤنس علاوه بر تاریخ به ادبیات و داستان‌نویسی علاقه‌مند بود و آثاری در این زمینه از او باقی‌مانده است. داستان طنزآمیز و نقادانه «ادارة عموم الزیر» که در مورد نظام بوروکراسی در مصر بود، چنان شهرتی یافت که به ضرب‌المثل میان مصریان بدل شد (شوقی ضیف، ص ۲۲۲؛ مکی، ص ۱۷۳).

تعدادی از آثار تاریخی حسین مؤنس به فارسی ترجمه شده است. *اطلس تاریخ اسلام* وی با وجود اشتباهات فراوان که ناشی از تعصب و قوم‌گرایی وی می‌باشد (حسین مؤنس، پیشگفتار آذرنوش، ص پنج)، از جمله این آثار است.

منابع: حسین مؤنس، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ همان *اطلس تاریخ اسلام*، ترجمه آذرنوش، تهران ۱۳۷۵ ش؛ شوقی ضیف، «فی استقبال المعزو للکتر حسین مؤنس»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، ش ۵۷ (صفر ۱۴۰۶)؛ احمد علونه، *ذیل الاعلام*،

مکاتبات تاریخی ایران، ص ۳۰۴-۳۰۶). در ۸۶۵، در هنگامه نبرد سلطان ابوسعید با جوکی میرزا، پسر میرزا عبداللطیف، حسین میرزا استرآباد را گرفت (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۲۳-۵۲۴). ظاهراً سلطان ابوسعید که از یک سو درگیر منازعات داخلی و از سوی دیگر، ناگزیر از مقابله با حریف قدرتمندی چون اوزون‌حسن* آق‌قویونلو بود، حسین میرزا را در استرآباد به حال خود واگذاشت. این مطلب را می‌توان از منابع که از سرگذشت حسین میرزا در سالهای ۸۶۸ تا ۸۷۳ اطلاعی نداده‌اند، استنباط کرد.

پس از کشته شدن سلطان ابوسعید به دست اوزون‌حسن در ۸۷۳، حسین میرزا با عنوان «معز السلطنة و الدین میرزا ابوالغازی» در هرات بر تخت نشست و به خاقان منصور ملقب شد. سپس دورهای درگیری، که گاه به جنگ نیز کشیده می‌شد، بین او و پسران متعدد سلطان ابوسعید آغاز شد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۶۷، ۱۳۸۲؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۵-۶). افزون بر آن، حسین میرزا با حریف قدرتمندی چون اوزون‌حسن که بر سراسر ایران، جز خراسان، استیلا داشت، روبه‌رو بود. هر چند اوزون‌حسن به قلعرو محدود حسین میرزا لشکرکشی نکرد، از طریق حمایت مدعیان سلطنت تیموری، سعی بر نفوذ و دست‌اندازی بر خراسان داشت (اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، ص ۳۱۶، توضیحات نوی).

حسین میرزا سپس با کمک امیر زین‌العابدین ارلات، امیرالامرای هرات، بلخ و شورغان را گرفت و امیر شیخ زاهد طارمی را به حکومت استرآباد منصوب کرد. این امیر توانست میرزا منوچهر، برادر بزرگ سلطان ابوسعید و یکی از مدعیان حکومت، را از بین ببرد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۷۷-۱۳۷۸؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۳۸).

با تحکیم نسبی قدرت حسین میرزا در هرات، به تدریج تا ۸۷۴ تمام بزرگان خراسان فرمانبردار وی شدند و بالاخره، آمدن امیرعلیشیر نوایی* از دربار سلطان احمد میرزا (یکی از پسران سلطان ابوسعید) به نزد حسین میرزا، نقطه عطفی در فرمانروایی سلطان تیموری ایجاد کرد. امیرعلیشیر تا زمان مرگش در ۹۰۶، یکی از مؤثرترین و بانفوذترین نزدیکان حسین میرزا بود که شاید بتوان ادعا کرد بدون وجود او فرمانروایی طولانی سلطان تیموری در مشرق ایران، کوتاه‌تر و ناکارآمدتر می‌شد (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۷۹، ۱۳۸۱-۱۳۸۲، ۱۳۹۱؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸).

از رویدادهای مهم آغاز حکومت حسین میرزا، قدرت گرفتن شیعیان بود. هر چند منابع آن دوره به این نکته به طور مبهم پرداخته‌اند و نگرش مورخانی همچون عبدالرزاق سمرقندی* و اسفزاری به این موضوع خصمانه است، چنین می‌نماید که

حسین میرزا تمایلات شیعی داشته و حتی در اشعارش، حسینی تخلص می‌کرده است. از این‌رو، برخی از شیعیان توانستند مدت کوتاهی بر منابر، خطبه به نام دوازده امام کنند و اسامی خلفا را براندازند، اما این کار دوامی نداشت. حسین میرزا پس از مواجه شدن با مخالفت عبدالرحمان جامی، دستور داد تا خطبه مانند گذشته خوانده شود (اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۲۸-۳۳۰؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۹۱-۱۳۹۲).

در ۸۷۴ یادگارمحمد، پسر پاینفر* میرزا، با حمایت اوزون‌حسن، به خراسان لشکر کشید و در سر راه خود استرآباد را از امیر شیخ زاهد طارمی گرفت. حسین میرزا برای جلوگیری از پیشروی یادگارمحمد به مازندران رفت. در ۸ ربیع‌الآخر ۸۷۴، دو لشکر در چناران به هم رسیدند. جنگ به سود هراتیان خاتمه یافت و یادگارمحمد گریخت (اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۳۹۵-۱۴۰۲؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۳۹-۱۴۲). حسین میرزا چنان از این پیروزی شاد شد که فتح‌نامه‌هایی به اطراف فرستاد (اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، ص ۳۲۹-۳۵۲).

یادگارمحمد پس از شکست در چناران، وقتی به دامغان و سمنان رسید، از اوزون‌حسن کمک خواست و او دو هزار سوار به کمک وی فرستاد. اوزون‌حسن با این کار درخواست حسین میرزا را، مبنی بر یاری نرساندن و پناه ندادن به یادگارمحمد، نادیده گرفت (همان، ص ۳۳۰-۳۳۸). یادگارمحمد به همراه لشکریان ترکمان، اسغراین و سبزوار و جوین را گرفت، اما در نواحی جانچرم از حسین میرزا شکست‌خورد و گریخت. دیری نگذشت که یادگارمحمد، در پی تبانی با شیخ حسن تیمور، استرآباد را هم گرفت. سپس بر قهستان چیره شد و با کشته شدن شیخ زاهد طارمی، بر سراسر مازندران استیلا یافت. در این گیرودار، برخی از امیران حسین میرزا نیز به اردوی یادگار محمد پیوستند (طهرانی، ج ۲، ص ۵۴۵-۵۴۷؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۵۲۸-۵۲۹؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۴۳). حسین میرزا با آگاهی از این اخبار نامساعد، سلطان احمد میرزا، شوهر خواهرش، را در هرات گمارد و خود به مازندران رفت. در ۸۷۵ در هرات به نام یادگارمحمد خطبه خواندند و او را به هرات بردند (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۴۱۵-۱۴۱۶؛ اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۳۵-۳۵۱). با این ملاحظه که به اشتباه سال این رویداد را ۸۹۵ ضبط کرده است؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۴۶-۱۴۷). حکومت هرات برای یادگارمحمد دوامی نداشت. وی از زمانی که بر تخت هرات تکیه زد، به عیاشی و ظلم پرداخت. حسین میرزا با آگاهی از اوضاع شهر، به هرات شیخون

حسین میرزا شکست خوردند. از این رو، میرزا سلطان محمود به صلح راضی شد و حسین میرزا، حکومت حصارشادمان، ترمذ، ختلان و بدخشان و قندوز را به او داد و به بلخ رفت (به همان ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۴، ۲۰۰-۲۰۱).

حسین میرزا که به شدت بیمار شده بود، از یک سو ناگزیر از مقابله با مدعیان جدید سلطنت، یعنی پسرانش، شد و از سوی دیگر نیروهای تازه نفس از یک خطری جدی برای هرات پدید آوردند. او به ناچار در ۹۰۵ حکومت بلخ را به بدیع الزمان داد و نام وی را در خطبه در ردیف اسم خود گذارد (به روملو، ج ۲، ص ۹۱۹-۹۲۴، ۹۲۸-۹۳۰). در ۹۰۶، خبر استیلای شیبک خان* بر سمرقند و بخارا رسید. در ۹۰۹ ازبکان، که از نابسامانی دربارهای بلخ و هرات آگاه بودند، ابتدا بلخ را محاصره کردند، اما نتوانستند بر آنجا دست یابند. حسین میرزا که به بدیع الزمان اعتماد نداشت و بدگویی اطرافیان و بیماری اش نیز مزید بر علت بود، در حملات ازبکان به بلخ، از فرستادن لشکریان هرات خودداری کرد. در ۹۱۱، با حمله شیبک خان به میمنه و فاریاب، حسین میرزا خواست به بدیع الزمان ملحق شود تا به مقابله شیبک خان بپردازد اما اجل مهلتش نداد و در ۱۲ ذیحجه درگذشت (به خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۲۱۰-۲۱۲، ۲۲۸، ۲۳۳-۲۳۹؛ روملو، ج ۲، ص ۱۰۱۰-۱۰۱۳؛ نیز به بدیع الزمان تیموری*).

از حسین میرزا چهارده پسر و یازده دختر باقی ماند (به خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۲۴۰-۲۴۳). او را به عدل و سخاوت ستوده‌اند، اما وی در آخر عمر، با دستور قتل محمد مؤمن میرزا (پسر بدیع الزمان)، شهرتش را خدشه دار کرد (واصفی، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۹).

حکومت ۳۸ ساله حسین میرزا هر چند به شکوه و بزرگی پیشینیانش نبود و قلمروش فقط به مشرق خراسان محدود می شد، به لحاظ فرهنگی و حمایت او از اهل علم و ادب بسیار ممتاز و چشمگیر بود. در زمان او، هرات رونق خاصی داشت. بنسراها و مدرسه‌های عالی ساخته شد (واله اصفهانی، ص ۶۵۵-۶۵۶). دربار محل رفت و آمد بسیاری از شاعران و ادیبان بود. نورالدین عبدالرحمان جامی*، میرخواند*، کمال الدین بهزاد* و سلطانعلی مشهدی* خطاط، از حمایت حسین میرزا و امیرعلیشیر برخوردار بودند. حسین میرزا به ترکی و فارسی شعر می سرود و حسینی تخلص می کرد. بعدها به دستور حسین صفوی*، اشعار ترکی او به فارسی ترجمه شد. کتاب مجالس العشاق، که به حسین میرزا نسبت داده شده است، متعلق به وی نیست (همان، ص ۶۶۷؛ خواندمیر، ۱۳۳۹ ش، ج ۷، ص ۲۴۵، ۲۸۶، ۳۰۳؛ د. اسلام، چاپ دوم، ج ۳، ص ۶۰۳).

زد و با استفاده از غفلت یادگار محمد و همراهانش بر شهر تسلط یافت. بسیاری از ترکمانان کشته یا فراری شدند و یادگار محمد به قتل رسید (طهرانی، ج ۲، ص ۵۵۰؛ اسفزاری، بخش ۲، ص ۳۵۶-۳۶۰).

حسین میرزا در ۸۷۵، بار دیگر به حکومت هرات دست یافت و به آبادانی خرابیهایی که ترکمانان در خراسان به بار آورده بودند پرداخت. به دستور او، رعایا و پیشه‌وران و کشاورزان دو سال از پرداخت مالیات معاف شدند. وی از کارگزارانش خواست تا در همه موارد با رعایت حال اهالی، به عدالت رفتار کنند (عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۲۳۰-۱۲۳۱)، اما اقدامات صلح‌جویانه حسین میرزا برای مدتی قطع شد. این بار حکومت او را از یک سو اوزون‌حسن و از سوی دیگر میرزا سلطان محمود به خطر انداختند. اوزون‌حسن با شنیدن خبر کشته شدن یادگار محمد، قصد حمله به هرات را داشت که با تدبیر حسین میرزا و فرستادن هدایا برای او متفی شد. حسین میرزا حتی توانست استرآباد را بدون جنگ و خونریزی از اوزون‌حسن پس بگیرد (طهرانی، ج ۲، ص ۵۵۱-۵۵۲). سپس حسین میرزا به سوی بلخ، که سلطان میرزا محمود بر آن استیلا یافته بود، لشکر کشید. جنگ درگرفت و میرزا سلطان محمود ناگزیر بلخ را ترک گفت. حسین میرزا، احمد مشتاق را در محرم ۸۷۶ والی آنجا کرد و سپس به هرات بازگشت (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۲۲-۵۲۳؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۵۲).

در ۸۷۸، وقتی احمد مشتاق به میرزا سلطان محمود پیوست، حسین میرزا دستور محاصره شهر را داد. با نرسیدن آذوقه به شهر و شیوع قحطی، احمد مشتاق مجبور به تسلیم بلخ شد و حسین میرزا پسرش، میرزا بایقرا، را حاکم بلخ کرد (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۲۳-۵۲۹؛ خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۶۱-۱۶۶).

از این زمان به بعد، حسین میرزا به آرامشی نسبی دست یافت و به سامان دادن اوضاع پرداخت. در ۸۹۲ حکومت استرآباد را به امیر نظام الدین علیشیر نویسی اعطا کرد، اما با استعفای امیر علیشیر در ۸۹۶، بدیع الزمان میرزا زمام آنجا را برعهده گرفت (خواندمیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۹). همچنین از بلخ خبر تبانی درویش علی (حاکم آنجا) و برادر امیر علیشیر با میرزا سلطان محمود رسید. برخی از ملازمان سلطان، امیر علیشیر را به آگاهی از این ارتباط متهم کردند. با این همه، هنگامی که حسین میرزا عزم کرد به حصارشادمان، مقر میرزا سلطان محمود حمله کند، امیر علیشیر را در بلخ گذاشت. در همین زمان، پیش‌قراولان میرزا سلطان محمود، که قصد شیبخون به اردوی سلطان را داشتند، با ذکاوت

خاورشناسانی چون کنت دو مارسیلی^۱، دمتریوس کانتنیر^۲، فرانسوا پتی دولاکروا^۳ و آنتوان گالان^۴، که به استانبول آمده بودند، آشنا شد. آنتوان گالان - که در ۱۰۸۱ همراه سفیر لویی چهاردهم به استانبول اعزام شده و در آن شهر مسئول تحقیقات علمی بود - در اثر خود با عنوان «خطرات روزانه استانبول»^۵ (ج ۱، ص ۲۳۹)، حسین افندی را باهوش، دانا و فرهیخته خوانده که با فراگیری زبان فرانسه، مشتاق دیدار کشور فرانسه شده است. هزارفن نسخه‌ای از کتاب تفحیح التواریخ خود را به سفیر فرانسه اهدا کرد. ظاهراً وی با سفیران کشورهای دیگر نیز دوستی برقرار کرده بود و کتابخانه غنی خود را برای استفاده در اختیار ایشان می‌گذاشت. حسین افندی پیرو طریقت نقشبندیه بود. به روایتی وی در ۱۰۸۹ (بروسه‌لی، ج ۳، ص ۲۴۴)، و به روایت مطمئن‌تری در ۱۱۰۲ درگذشت (بابینگر^۶، ص ۲۵۱).

آثار حسین هزارفن، به سبب آشنایی با زبانهای بیگانه، پس از کاتب چلبی، دومین مؤلف عثمانی است که از منابع خارجی بهره برده است. تألیفات او عبارت‌اند از: (۱) تلخیص البیان فی قوانین آل عثمان، در تاریخ نظام اداری عثمانی، در سیزده باب و مشتمل بر مطالبی چون ظهور حکومت عثمانی؛ تأسیس شهر استانبول و بناهای تاریخی آن؛ ابواب جمعی دربار؛ جلسات دیوان همایون؛ عواید و مخارج خزانه؛ نظام اداری شهرستانها و گردانندگان آنها، که بیگلیکی و منجلیکی در رأس آنها قرار داشتند؛ سازمان بنی‌حریان؛ ترسانه* عامره؛ خانهای کریمه؛ مراسم لشکرکشی؛ تشکیلات روحانیان؛ و عروسیهای درباری و ضیافتهای باشکوه. منابع اصلی تلخیص البیان، آصف‌نامه لطیفی‌پاشا، قوانین آل عثمان عین‌علی افندی، و دستورالعمل کاتب چلبی بوده است. حسین افندی در تلخیص البیان از پاره‌ای ناپسمانها و فروپاشیهای نوظهور در حکومت نیز سخن گفته و راه‌حلهایی پیشنهاد کرده است. او که کم‌ویش با دنیای غرب آشنا بود، تقریباً مانند اصلاح‌گرایان هم‌عصر خود می‌اندیشید. وی دوران سلطان سلیم یاوز را دورانی آرمانی می‌دانست، اما به بازگشت حکومت عثمانی به اقتدار پیشین خود امید چندانی نداشت. از تلخیص البیان، در خارج از ترکیه، چهار نسخه موجود است (به و نیز، [بخش] سان مارکو^۷، ش ۹۱؛ کتابخانه ملی پاریس^۸، [بخش] متون قدیمی، ش ۴۰؛ لنینگراد، مؤسسه شرق‌شناسی^۹، ش ۳۵۷). نسخه دیگری نیز، که آنتوان گالان آن را در ۱۷۰۰/۱۱۱۲ با حروف لاتینی نوشته و بسیار دشوارخوان است، در [بخش] ترکی کتابخانه ملی پاریس

منابع: معین‌الدین محمد اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، چاپ محمدکاظم امام، تهران ۱۳۳۸-۱۳۳۹ ش؛ استاد و مکاتبات تاریخی ایران: از تیمورتاش شاه اسماعیل، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱ ش؛ غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۳ ش، چاپ الفست ۱۳۴۲ ش؛ همو، [تکمله] تاریخ روضه‌الصفاء، در میرخواند، تاریخ روضه‌الصفاء، ج ۷، تهران ۱۳۳۹ ش؛ دولتشاه سمرقندی، کتاب تذکرة الشعراء، چاپ ادوارد بسراون، لندن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ حسن روملو، احسن التواریخ، چاپ عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ ابوبکر طبرانی، کتاب دیار بکر، چاپ نجاشی لوغال و فاروق سومر، آنکارا ۱۹۶۲-۱۹۶۴، چاپ افت تهران ۱۳۵۶ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، ج ۲، چاپ محمد شفیع، لاهور ۱۳۶۵-۱۳۶۸؛ محمودبن عبدالجلیل واسفی، بسدایع الوصایع، چاپ الکساندر بلدروف، تهران ۱۳۴۹-۱۳۵۰ ش؛ محمودیوسف واله اصفهانی، خلد برین: روضه‌های ششم و هفتم (تاریخ تیسیموریان و ترکمانان)، چاپ سیرهاشم محدث، تهران ۱۳۷۹ ش

Et, s.v. "Husayn" (by T. Gandjei).

/ شهناز رازپوش /

حسین نظام‌شاه - نظام‌شاهیان

حسین هزارفن، دانشمند دانشنامه‌نگار عثمانی، در جزیره استانبولی^۱ زاده شد. نام پدرش جعفر بود. در پاره‌ای از آثارش خود را «حسین بن جعفر استانبولی الشیریه‌لورقن» خوانده است. وی که ظاهراً تحصیلاتش را در استانبولی آغاز و در استانبول تکمیل کرده بود، هنگامی که در دیار به‌سر می‌برد معلم تاریخ محمد چهارم [حک: ۱۰۵۸-۱۰۹۹] بود. مدتی نیز نزد علی آقایی‌بیگ^۲، «ترجمان دیوان همایون» [= مترجم دیوان]، خدمت کرد. در این اثنا، توجه دولتمردان را به خود جلب نمود، تحت حمایت فاضل احمدپاشا، وزیر اعظم، قرار گرفت و همراه او در لشکرکشی به کثرت شرکت کرد. در آن ایام، احتمالاً دفتردار^۳ (دفتر امینی) بوده است. بعدها، به‌سبب علاقه به کتب دانش، از وظایف رسمی کناره گرفت و با تدریس خصوصی امرار معاش کرد. وی خود را وقف مطالعه، فراگیری، پژوهش و تألیف کتاب کرد. وی چون یونانی و لاتینی می‌دانست، به مطالعه منابع غربی نیز پرداخت و با بهره‌مندی از این آثار، در تاریخ یونان، روم و بیزانس پژوهش کرد و در آن اثنا با

1. İstanköy

2. Comte de Marsigli

3. Demetrius Cantemir

4. Francois Pétsde la Croix

5. Antoine Galland

6. İstanbul'a ait günlük hatıralar

7. Babinger

8. San Marco

9. Bibliothèque nationale

10. Orient Institut

کوتاهش، مجموعه‌ای حاوی قواعد سیاسی و اصول اخلاقی است که در ۱۰۹۰ تألیف شده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه واتیکان^{۱۱} و نسخه دیگری در کتابخانه سلیمانیه^{۱۲} موجود است ([بخش] دوغوملو بابا^{۱۳}، ش ۲۲۷).

(۴) جامع‌الحکایات، این اثر حاوی ۳۸ حکایت است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه موزه طوقایی سرای^{۱۴} نگهداری می‌شود ([بخش] کوغوشلار^{۱۵}، ش ۹۱۹).

(۵) محاسن الکلام و الحکم فی شرح اسم الله الاعظم، درباره تصوف، مؤلف در این کتاب از انتساب خود به طریقت نقشبندیه سخن گفته است (بروسلی، ج ۳، ص ۲۴۴).

(۶) رساله حکمیّه، به گفته محمدطاهر بروسلی (ج ۳، ص ۲۲۵)، وی نسخه‌ای از این اثر را به خط مؤلف در کتابخانه خود داشته است.

(۷) شرح اللمعة النورانیة فی الأوراد الربانیة (همان، ج ۳، ص ۲۴۴).

(۸) تحفة الأریب البناقة للروحانی و الطیب (کتابخانه نورعثمانیه، ش ۳۴۶۶).

(۹) لسان‌الاطباء فی لغة الأدویة، این لغتنامه پزشکی در دو بخش، به ترتیب، عربی به ترکی و ترکی به عربی، تنظیم شده و حاوی اصطلاحات پزشکی است. در این کتاب، علاوه بر تعریف مختصر انواع بیماریها و مزاجها و طبایع، از داروهای توصیه شده پزشکان معروف عرب و عجم و روم سخن به میان آمده است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه سلیمانیه موجود است ([بخش] شهیدعلی‌پاشا، ش ۲۰۸۶/۱). در برخی منابع (برای نمونه بروسلی، همانجا)، کتاب فهرس الأروام لغتنامه دیگری از هزارفن دانسته شده است که در واقع، همان لسان‌الاطباء است (آدی‌وار^{۱۶}، ص ۱۵۷). نسخه‌ای از این کتاب نیز در کتابخانه سلیمانیه (استانبول) موجود است ([بخش] حمیدیه، ش ۱۰۴۱/۱۴).

(۱۰) ترجمه لغات هندی، لغتنامه [سه زبان] هندی به فارسی و ترکی است که مؤلف، آن را با کمک فیض‌الله افندی، سفیر ازبکها، تألیف کرده است (بروسلی، ج ۳، ص ۲۴۵).

(۱۱) تلخیص‌البیان فی تلخیص البلدان، از تألیفات اواخر زندگی مؤلف است که در ۳۲ فصل درباره حکومت‌های اسلامی و حکمرانان معروف تنظیم شده است. در این اثر تأکید شده که

نگهداری می‌شود (ش ۶۹۴). تلخیص‌البیان را دونالدو^۱ در ۱۸۸۸/۱۰۹۹ به ایتالیایی، و فرانسوا پتی دولاکروا در ۱۱۰۶/۱۶۹۵ به فرانسوی برگردانده‌اند. بخشی از آن نیز در سده یازدهم/هفدهم به آلمانی ترجمه شده است (باینگر، ص ۲۵۴). سویم اینکول^۲ نیز آن را با حروف امروزی ترکیه چاپ کرده است (آنکارا ۱۳۷۷ ش ۱۹۹۸).

(۲) تنقیح‌التواریخ الملوک، تاریخ عمومی مختصری است با یک مقدمه و نه باب و دو خاتمه، که مؤلف آن را برای تدریس تاریخ به محمد چهارم فراهم کرده بود. حسین افندی برای تألیف بابهای تاریخ یونان و روم و بیزانس به منابع یونانی و لاتینی مراجعه کرده و از یاریهای پانیوت افندی^۳ و علی افندی^۴، مترجم اول و مترجم دوم دیوان همایون، نیز بهره برده است. وی برای نوشتن بابهای راجع به حکومت‌های اسلامی و ترک، از روضة‌الصفاء اثر میرخواند، القیّم‌الزاهر تألیف ابومحمد جنبی^۵، کتبه‌الاخبار و فصول‌المحل و المعقد تألیف مصطفی عالی^۶ و جهان‌نما^۷ اثر کاتب چلبی استفاده کرده است. در این کتاب، به ترتیب، از تاریخ ایران و اسلام و تشکیل حکومت عثمانی، جغرافیای سرزمین عثمانی و تاریخ سایر سرزمینهای شرقی همچون چین و هند، و کشف قارة امریکا سخن رفته است. از مطالعه این اثر معلوم می‌شود که وی در مورد جمعیت سرزمینها و حکومتها، از نظریه اهلوار ابن‌خلدون متأثر بوده است. نسخه‌های خطی متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های ترکیه و خارج از آن موجود است (فهرستهای نسخ خطی تاریخ و جغرافیای کتابخانه‌های استانبول^۸، ص ۳۵۳۱؛ قاراتای^۹، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ باینگر، ص ۲۵۳). نسخه‌ای از این اثر، که در موزه بریتانیا^{۱۰} ([بخش] شرق‌شناسی، ش ۱۲۹۶۵) نگهداری می‌شود، به احتمال بسیار به خط خود مؤلف است (پوردآیدین^{۱۱}، ص ۱۳۷). به نوشته باینگر، باب چهارم تنقیح‌التواریخ را، که درباره دانشمندان است، آندرواس داوید مورتمان^{۱۲}، و باب مربوط به یونان و روم باستان را هاینریش فردریش فون دیست^{۱۳}، هر دو به‌طور ناقص، به آلمانی برگردانده‌اند. تنقیح‌التواریخ در تاریخ‌نگاری عثمانی، به سبب جدا شدن از شیوه سنتی وقایع‌نگاری و نزدیک شدن به شیوه نگارش روشمند دارای اهمیت خاصی است.

(۳) انیس‌العارفین و مرشد‌السالکین، این اثر با حکایات

1. G.B. Donado

2. Sevim İlgürel

3. Panniyot Efendi

4. İstanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları

5. Karatay

6. British Museum

7. Yurdaydın

8. Andreas David Mordmann

9. Heinrich Friedrich von Diez

10. Biblioteca Vaticana

11. Süleymanîye Kütüphanesi

12. Diğünmü Baba

13. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi

14. Koşuğlar

15. Adnvar

برای فهم عموم، این اثر از سجع و عبارات عربی و فارسی عاری است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه آتاتورک شوردراری استانبول^۱ موجود است (ش ۱۸۵-K).

از کتاب ترجمه مفردات ابن‌بیطار [نام کامل آن: الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه*] حسین افندی نیز سخن به میان آمده (آدی‌وار، ص ۱۷) و ظاهراً وی بر تقویم التواریخ* کاتب چلبی نیز ذیلی نوشته بوده است. نسخه‌ای از کتاب اخیر در کتابخانه کوپرلی^۲ به ثبت رسیده است (ش ۱۰۶۴). اثری که در عثمانلی مؤلفلری (بروسلی، ج ۳، ص ۲۲۴) از آن با عنوان مختصر تاریخ عمومی تاریخ دولت رومیه یاد شده و تنها نسخه آن در کتابخانه دانشگاه استانبول [بخش] نسخه‌های خطی ترکی، ش ۲۶۴۱) موجود است، در واقع و با اندکی تغییر، شامل بخشهایی از تنقیح التواریخ است و از این رو، برخی تاریخ‌دانان آن را اثر مستقلی نمی‌شمارند (به آنهگر^۳، ص ۳۶۵).

منابع: محمدطاهر بروسلی، عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳. ۱۳۴۲؛ ابراهیم رفعت حلسی‌زاده، «حسین شهیر بهزارفن»، معلومات (استانبول)، ش ۸۲ (۱۳۱۲)، ص ۷۰۵.

[A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000]; Robert Anhegger, "Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı devlet teşkilâtına dair mülahazaları", *TM*, X (1953); Franz Babinger, *Osmanlı tarih yazarları ve eserleri*, tr. Coşkun Üçok, Ankara 1982; Antoine Gulland, *İstanbul'a alt günlük hatıralar: 1672-1673*, tr. Nâhid Sırrı Örik, Ankara 1987; *İstanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları LTürkçe tarih yazmaları*, vol.1, fasc.1-10, İstanbul 1943-1951; Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar katalogu*, vol.1, İstanbul 1961; Hüseyin G. Yurdındın, *İslâm tarihi dersleri*, Ankara 1971, 134-139;

برای صورت کامل منابع —

TDVİA, s.v. "Hüseyin Efendi, Hezârfen".

/مجتبی ایلگورل^۴، با اندکی تلخیص از د.ا.د. ترک /

حسینی، از ادوار دوازده‌گانه اصلی موسیقی کهن جهان اسلام، نام گوشه‌ای در موسیقی دستگاهی ایران و از مله‌های* متداول در بسیاری از سرزمینهای اسلامی.

در دسته‌بندی دوره‌های دوازده‌گانه اصلی — که احتمالاً صفی‌الدین ارموی* در قرن هفتم انجام داده (به حسن کاشی،

ص ۱۰۳) — حسینی یکی از دوازده دور* است. صفی‌الدین در جدول دوره‌های بالقوه هشتاد و چهارگانه — که دوره‌های دوازده‌گانه مشهور از آنها انتخاب می‌شوند — حسینی را دور پنجاه و سوم (به ص ۲۳) و نغمه‌های آن را چنین آورده است: «ا ب ج د ه ی ی ب یه یج» (ص ۶۰). عبدالقادر سراغی (متوفی ۸۲۸: ص ۲۳۹-۲۴۰) گفته‌های صفی‌الدین را تأیید کرده و خود تصنیفی در مقام حسینی با مطلع «قد لُتَّت حَیَّةُ الهوی کِبْدی» ساخته و آن را با ترجمه فارسی‌اش (زد مار هوا بر جگر غمناکم) ادامه داده و به شیوه ابجدی ثبت کرده است.

عبدالمؤمن بن صفی‌الدین در بهجت‌الروح (ص ۴۳، ۹۱) نیز از مقام حسینی به عنوان یکی از دوازده مقام اصلی، که دارای دو شعبه «دوگاه» و «محیر» است، نام برده است که این نکته را در رساله نسیم طرب (قرن دهم) نیز می‌توان دید (به نسیمی، ص ۷۴). در بهجت‌الروح (ص ۸۱-۸۵) آمده که حسینی از مقامهایی است که برای شفای بیماران مفید است و میل به استغفار و توبه را نیز در انسان برمی‌انگیزد. مؤلف بهجت‌الروح همچنین اجرای مقام حسینی را نزد پادشاهان توصیه کرده و گفته فصل بهار و نیز هنگام طلوع آفتاب، اوقات مناسب اجرای این مقام است. بر پایه این مطالب، احتمالاً حسینی از مقامهای مناسب نشاط و سرور بوده، چنان‌که در بهجت‌الروح (ص ۸۹) تلویحاً به این موضوع اشاره شده است. کلام تصنیفی با مطلع «سوی من آن سرو ناز با قد و قامت رسیده» که در بهجت‌الروح (ص ۷۱) آمده، نیز می‌تواند مؤید این موضوع باشد.

حسینی علاوه بر نام یک دور (با هشت نغمه)، نام یک ذی‌الخمس (با پنج نغمه) از ذی‌الخمسهای دوازده‌گانه نیز بوده که نغمه‌های این ذی‌الخمس همان پنج نغمه بخش زیرتر دور حسینی (ح ی ی ب یه یج) است (به بنائی، ص ۳۴).

در موسیقی دستگاهی ایران، حسینی از مهم‌ترین گوشه‌های دستگاه شور و اوج این دستگاه است (کریمی، کتاب ۱، ص ۸۹) و به سبب سیر نغمگی آن کاملاً از درآمد شور متمایز می‌شود. گوشه حسینی، با حفظ مشخصاتی که در دستگاه شور دارد، در دستگاه نوا نیز اجرا شده است (به رفعت، ص ۶۱).

در جهان اسلام، حسینی یکی از مقامهای متداول است، از جمله یکی از ۵۲ مقام در مصر (به «المقامات المستعملة فی مصر»، ص ۲۳۳ مکرر) و از مقامهای متداول در ترکیه است (جلو، ص ۱۳۴). در میان مقامهای ترکیه نام مقام حسینی عشیران نیز دیده می‌شود (همان، ص ۱۳۵).

در عراق، حسینی یکی از فروع مقام البیات است (صالح مهدی، ص ۵۴). در طبع (مقام)های هجده‌گانه تونس نام

افسری شد و پس از اخذ درجهٔ افسری، به ارتش عثمانی در ازمیر پیوست، اما اندکی بعد، از ادامهٔ خدمت در ارتش صرف‌نظر کرد و به بیت‌المقدس بازگشت و با گروه‌های فلسطینی به مبارزه با استعمار انگلیس پرداخت (زهرالدین، ص ۷۴۰؛ قاسمیه، ص ۷۷۹). با صدور اعلامیهٔ بالفور* در ۱۹۱۷/۱۳۳۵، امین حسینی برای مقابله با آن، سازمانی سیاسی به نام باشگاه عربی (النادی العربی) تأسیس کرد و خود ریاست آن را برعهده گرفت. این باشگاه در جنبش ملی فلسطین، به‌ویژه در سالهای ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷/۱۹۱۸-۱۹۱۹، نقش مؤثری ایفا نمود (پیومی، ج ۲، ص ۳۶۰؛ زهرالدین، همانجا؛ کیالی، ص ۱۱۶). حاج‌امین حسینی با برخی سازمانهای زیرزمینی نیز همکاری می‌کرد. او با سازمانی به نام الکف السوداء (پنجبهٔ سیاه)، که در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ در یافا تشکیل شده بود، ارتباط داشت (پرات^۱، ص ۱۲۹؛ کیالی، ص ۱۷۴-۱۷۷).

در قیام ۱۳۳۸/۱۹۲۰، که به انقلاب اول فلسطین مشهور شد، حسینی از رهبران اصلی بود. نیروهای انگلیسی این قیام را به‌شدت سرکوب کردند و حسینی نیز که دستگیر شده بود، با کمک جوانان فلسطینی آزاد شد و به دمشق گریخت. دادگاه نظامی بریتانیا او را محاکمهٔ غیابی و به ده سال زندان محکوم کرد. وی پس از مدتی عفو شد و به بیت‌المقدس بازگشت (ماردینی، ص ۳۸-۳۶؛ پیومی، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱؛ شوفانی، ص ۳۸۲-۴۱۱، ۴۱۵). در ۱۳۰۰ ش / ۱۹۲۱، برادر وی، کامل حسینی، که مفتی بیت‌المقدس بود، درگذشت و به‌سبب نفوذ خاندان حسینی، حاج‌امین با اینکه تحصیلات عالی دینی نداشت، از سوی هربرت ساموئل (کارگزار انگلیسیها در فلسطین)، مفتی بیت‌المقدس شد. هدف انگلیسیها از این انتخاب، دامن زدن به رقابت و خصومت بین خاندان نشاشیبی که در آن زمان شهرداری بیت‌المقدس را در اختیار داشتند و خاندان حسینی بود. انگلیسیها همچنین می‌کوشیدند حاج‌امین را تحت نظارت خود درآورند (حوت، ص ۲۰۳-۲۰۵؛ کیمرلینگ^۲ و میگدال^۳، ص ۸۹-۹۰؛ کیالی، ص ۱۷۲-۱۷۳).

در ۱۳۰۱ ش / ۱۹۲۲، مجلس اعلای اسلامی (مجلس الاسلامی الاعلی)، به منظور نظارت بر امور شرعی و ادارهٔ اوقاف و دادگاهها و تعیین قضات و مفتیان، با موافقت حکومت انگلستان، در فلسطین تأسیس گردید و حسینی به ریاست آن برگزیده شد. مجلس اعلای اسلامی برای مصلحان فلسطین بسیار مهم بود، زیرا تا حدودی خواستهٔ آنان را برای خودمختاری از دولت عثمانی تحقق می‌بخشید (جزار، ص ۶۲۶؛ حوت، ص ۲۰۶؛ کیالی، ص ۱۷۲-۱۷۳، ۲۲۶).

حسینی نیامده است، اما طبعهای حسین و حسین اصل را در این میان می‌توان دید (به «المقامات المستعملة فی المغرب»، ص ۲۵۵-۲۵۶ مکرر).

منابع: کمال‌الدین بن محمد بنالی، رساله در موسیقی، چاپ عکس از نسخهٔ خطی مورخ سال ۸۸۸ ه. ق. به خط مؤلف، موجود در کتابخانهٔ شخصی یوسف نیری، تهران ۱۳۴۸ ش؛ حسن کاشی، کنزالتحف، در سه رساله فارسی در موسیقی، چاپ نفی پیش، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱ ش؛ سلیم حلوی، تاریخ الموسيقى الشرقية، بیروت ۱۴۲۸/۲۰۰۷؛ صالح مهدی، الموسيقى العربية: مقامات و دراسات (صور و تسمارین موسیقی)، بیروت ۱۹۹۳؛ عبدالمؤمن بن یوسف صفی‌الدین ارموی، کتاب الادوار فی الموسيقى، ترجمهٔ فارسی به انضمام متن عربی آن، از مترجمی ناشناخته، چاپ آبرو رستمی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، رساله موسیقی بهجت‌الروح، با مقابله و مقدمه و تعلیقات یاسمن‌لوئی رابینو، تهران ۱۳۴۴ ش؛ هرمز فرهت، دستگاه در موسیقی ایرانی، ترجمهٔ مهدی پورمحمد، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمود کریمی، ردیف آوازی موسیقی سنتی ایران به روایت محمود کریمی، [آوانویس] محدثی مسعودیه، کتاب ۱، تهران ۱۳۷۶ ش؛ عبدالقادر بن غیبی مراغی، جامع‌الالحن، چاپ نفی پیش، تهران ۱۳۶۶ ش؛ «المقامات المستعملة فی المغرب و بخاصة فی تونس»، در کتاب مؤتمر الموسيقى العربية، قاهره ۱۹۳۲/۱۳۵۰، قاهره: وزارة المعارف العمومية، ۱۹۳۲/۱۳۵۲؛ «المقامات المستعملة فی مصر و تحلیها الی اجناس»، مقدمه من معهد الموسيقى الشرقي، در همان‌نسخه، نسیم طرب، چاپ امیرحسین پورجوادی، تهران ۱۳۸۵ ش.

/ بابک خضرائی /

حسینی، حاج‌امین، مفتی فلسطین و از رهبران مبارز با استعمار انگلیس و سلطهٔ صهیونیسم. وی در ۱۳۱۵/۱۸۹۷ در بیت‌المقدس به دنیا آمد. در کودکی زیرنظر پدرش، که مفتی بیت‌المقدس بود، ادبیات عرب و معارف اسلامی و علوم قرآنی را فراگرفت (جزار، ص ۴۹؛ حوت، ص ۱۲۰؛ پیومی، ج ۲، ص ۳۵۸). سپس دورهٔ دبیرستان را به پایان رساند و پس از آن دو سال به فراگیری زبان فرانسه همت گماشت. در ۱۳۳۰/۱۹۱۲ برای ادامهٔ تحصیل به قاهره رفت و در دانشگاه الازهر، مدرسه دارالدعوة و الارشاد و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره به تحصیل و فعالیت مشغول شد و ضمن برقراری ارتباط با محمد رشیدرضا* در دارالدعوة، با افکار و اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی* و محمد عبده* آشنا شد. با آغاز جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴، حسینی تحصیلات خود را رها کرد و از قاهره به زادگاه خود بازگشت (به حوت، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ جزار، ص ۴۹-۵۰). وی در ۱۳۳۳/۱۹۱۵ به استانبول رفت و وارد دانشکدهٔ

تأسیس مرکزی برای سرپرستی ایام در بیت‌المقدس، بازگرداندن موقوفات اسلامی که تحت سیطره و نظارت حکومت بود، تأسیس چندین دادگاه شرعی، تشکیل جمعیت‌های خیریه و دانشگاه‌ها



حاج‌امین حسینی

ادبی و ورزشی و

همچنین اصلاح و بازسازی مسجدالاقصی، از جمله اقدامات مجلس اعلای اسلامی تحت رهبری حاج‌امین بود (زهرالدین، ص ۱۷۴۲ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۲).

پس از قیام براق و کشمکش بین فلسطینی‌ها و یهودیان بر سر تغییرات در دیوار نلبد، در ۱۳۰۸ ش/۱۹۲۹، که به کشته شدن عدلای از هر دو طرف انجامید، حسینی در مقام ریاست مجلس اعلای اسلامی، به همراه هیئت فلسطینی برای مذاکره و حل و فصل مسئله براق به لندن سفر کرد. آنان در ملاقات با مسئولان انگلیسی، توقف فروش زمینهای فلسطینیان و مهاجرت یهودیان و تأسیس حکومت ملی پارلمانی را تقاضا کردند که نتیجه مطلوبی نداشت (سه ماردینی، ص ۷۰-۷۱ کیالی، ص ۲۳۴، ۲۵۴-۲۵۵؛ حوت، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ شوفانی، ص ۳۳۱-۳۳۷).

در ۱۳۱۰ ش/۱۹۳۱، مجمع عمومی اسلامی (المؤتمر الاسلامی العام) در قدس تشکیل شد. این مجمع درصدد بود افکار عمومی مسلمانان را بعد از قیام براق، به مسئله فلسطین جلب کند. حسینی ریاست مجمع را برعهده داشت و در آن -که با حضور ۲۲ تن از میاستملران برجسته جهان عرب و اسلام برگزار گردید- بر تقدس مسجدالاقصی و اماکن مجاور، از جمله براق، تأکید کرد و ضمن نشان دادن اهمیت فلسطین برای جهان اسلام، صهیونیسم و سیاست انگلستان در فلسطین را محکوم نمود (حوت، ص ۲۴۳-۲۴۷؛ جزائر، ص ۱۱۴-۱۱۹ کیالی، ص ۲۶۷-۲۶۹). در ۱۳۱۲ ش/۱۹۳۳، حسینی با سفر به کشورهای اسلامی، کوشید برای جلوگیری از گسترش صهیونیسم و فعالیت فرهنگی یهودیان، در آن کشورها دانشگاه مسجدالاقصی تأسیس نماید، ولی مخالفت انگلیسها مانع از تأسیس این دانشگاهها شد (زهرالدین، ص ۷۴۳). او در ۱۳۱۳ ش/۱۹۳۴ تظاهرات گسترده‌ای در مخالفت با فروش زمینهای فلسطین به صهیونیستها سازماندهی کرد که انگلیسها

آن را به شدت سرکوب کردند (جزائر، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ ماردینی، ص ۷۹-۸۰). وی همچنین جمعیت «الامر بالمعروف و النہی عن المنکر» را در ۱۳۱۴ ش/۱۹۳۵ تأسیس نمود که یکی از مهم‌ترین وظایف آن اعلام اسامی فروشندگان زمین و آگاهی بخشیدن به افکار عمومی، و همچنین انتشار فتاوی علماء، مانند رشیدرضا و محمدحسین کاشغری، از مراجع معروف شیعه در نجف، در تحریم فروش زمین به یهودیان در فلسطین بود (سه جزائر، ص ۱۲۳-۱۲۴).

پس از قیام عزالدین قسام* و شهادت وی در ۱۳۱۴ ش/۱۹۳۵، درگیری مسلحانه بین فلسطینی‌ها و صهیونیستها افزایش یافت و در ۳۰ فروردین ۱۳۱۵/۱۹ آوریل ۱۹۳۶ اعتصاب عمومی آغاز شد. در این اوضاع، کمیته‌های ملی در یک گروه‌هایی عمومی با نمایندگان احزاب سیاسی، لجنة عالی عربی (اللجنة العربية العليا) را تشکیل دادند که حسینی به ریاست آن برگزیده شد (زعتر، ۱۹۹۲، ص ۷۶، ۹۸؛ زهرالدین، ص ۱۷۳؛ ابوشقرا، ص ۱۵-۱۸). این لجنة اعلام کرد که اعتصاب را با هدف تغییر بنیادی سیاست انگلیس در فلسطین و توقف مهاجرت یهودیان به این کشور ادامه می‌دهد. همچنین در برپایی اعتصابات و تظاهرات مردم فلسطین برضد صهیونیستها و استعمار بریتانیا نقش مؤثری ایفا نمود (حوت، ص ۳۴۴-۳۴۸؛ کیالی، ص ۳۰۵-۳۰۶). با آغاز قیام عمومی مردم فلسطین در ۱۳۱۵ ش/۱۹۳۶، حسینی از آن حمایت نمود و از طریق لجنة عالی عربی، از فلسطین و کشورهای اسلامی اعانه جمع کرد (ابوشقرا، ص ۱۶-۲۰). در این میان، با وساطت حکام کشورهای عربی (از جمله عبدالعزیز آل سعود، ملک عبدالله و ملک غازي) و درخواست آنان از حاج‌امین برای توقف قیام و جلوگیری از کشتار مردم فلسطین، وی دستور داد اعتصابات و تظاهرات را متوقف کنند (همان، ص ۵۰-۵۲؛ زعتر، ۱۹۸۴، ص ۴۵۸-۴۵۹). در ۱۶ تیر ۱۳۱۶/۷ ژوئیه ۱۹۳۷، با انتشار گزارش کمیته سلطنتی^۱ در لندن برای تقسیم فلسطین به سه منطقه، حاج‌امین به شدت با آن مخالفت کرد و لجنة عالی عربی نیز با این طرح به مبارزه برخاست (بیومی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ زهرالدین، ص ۷۴۴؛ جزائر، ص ۱۵۷-۱۵۸). حاج‌امین در ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷ به عربستان رفت و با پادشاه آن کشور و دیگر رهبران مسلمان درباره مخالفت با طرح بریتانیا مذاکره کرد و سپس به سوریه عزیمت نمود. پس از بازگشت به بیت‌المقدس، انگلیسها قصد داشتند وی را دستگیر کنند، ولی حسینی در مسجدالاقصی متحصن شد. دولت انگلیس نیز وی را از ریاست مجلس اعلای اسلامی و لجنة عالی عربی برکنار کرد و این دو مرکز را منحل

سویس رفت، ولی به سبب فشار انگلیسیها، به وی پناهندگی داده نشد و او به فرانسه رفت (جزائر، ص ۲۳۴-۲۳۷).

سرانجام، حسینی با کمک دوستان خود، در ۱۳۲۵ ش / مه ۱۹۴۶ مخفیانه عازم قاهره شد. در آنجا مورد احترام و تکریم ملک فاروق* قرار گرفت اما دولت مصر، زیر فشار انگلیسیها، فعالیت سیاسی او را محدود کرد (به همان، ص ۲۴۲-۲۵۵؛ ماردینی، ص ۲۹۷-۳۰۱). وی در قاهره، ریاست هیئت عالی عربی فلسطین (الهیئة العربیة العلیا لفلسطین) را - که اتحادیه عرب آن را در ۲۱ خرداد ۱۳۲۵ / ۱۱ ژوئن ۱۹۴۶ تشکیل داده بود - برعهده گرفت و شعبه‌های آن را در بیت‌المقدس، دمشق، بیروت، بغداد، لندن، کراچی و ایالات متحده آمریکا دایر کرد (زهرالدین، ص ۷۴۶). وی در مصر با گروهی از افسران آزاد به ریاست جمال عبدالناصر* دیدار کرد (جزائر، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ ماردینی، ص ۳۲۳-۳۲۷).

پس از آنکه سازمان ملل در ۱۳۲۶ ش / ۱۹۴۷ قطعنامه تقسیم فلسطین را صادر نمود، حسینی به شدت با آن مخالفت کرد و خواستار برگزاری اعتصاب عمومی در فلسطین شد (جزائر، ص ۲۵۹). در ۱۰ آذر ۱۳۲۷ / اول دسامبر ۱۹۴۸ در غزه سکه در آن هنگام زیر حاکمیت مصر بود - مجلس ملی فلسطین به ریاست حسینی تشکیل شد. این مجلس، ضمن اعلام استقلال کامل فلسطین و مبارزه با اشغالگران، به تدوین قانون اساسی حکومت فلسطین همت گماشت؛ اما حکومت مصر، زیر فشار انگلیسیها، تمام رهبران فلسطینی و کارگزاران این مجلس، از جمله حاج‌امین، را دستگیر کرد و حکومت مصر وی را در خانه‌اش زیر نظر گرفت (زهرالدین، ص ۷۴۷؛ جزائر، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ شولانی، ص ۵۳۶؛ برند^۱، ص ۲۵). حسینی در ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ به ریاست مجمع اسلامی (المؤتمر الاسلامی) در کراچی و در ۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۲ به ریاست مجمع علمای مسلمان (مؤتمر علماء المسلمین) در همان شهر برگزیده شد (بیومی، ج ۲، ص ۳۷۰). با کودتای افسران آزاد در ۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۲ در مصر، حسینی از آنان حمایت نمود، اما پس از مدتی درباره قضیه فلسطین با جمال عبدالناصر اختلاف نظر پیدا کرد و در ۱۳۳۸ ش / ۱۹۵۹ قاهره را به مقصد بیروت ترک کرد (جزائر، ص ۲۸۷-۲۸۹، ۳۳۵). وی لجنه عالی عربی را به بیروت انتقال داد و در آنجا مجله‌ای به نام فلسطین منتشر نمود و در آن خاطرات خود را نوشت (زهرالدین، همانجا). در ۱۳۳۸ ش / ۱۹۵۹، با برپایی کنفرانس جهان اسلام در بیروت، حسینی به ریاست آن برگزیده شد و تا پایان عمر این منصب را برعهده داشت (جزائر، ص ۲۷۳-۲۷۴). پس از شکست اعراب در جنگ

نمود. حسینی پس از سه ماه محاصره، به سوریه گریخت (ابوشقرا، ص ۸۱-۸۳، ۸۵، ۹۱؛ ابو غریبه، ص ۹۸-۹۹؛ ماردینی، ص ۹۹-۱۰۲؛ کتالی، ص ۲۳۲-۲۳۴) و سپس به بیروت رفت، اما در آنجا مقامات فرانسوی او را دستگیر کردند.

تظاهرات گسترده مسلمانان در شهرهای گوناگون جهان اسلام در حمایت از حسینی، موجب شد تا مقامات فرانسوی از تحویل وی به انگلیسیها خودداری کنند و وی دو سال در بیروت سکونت گزید (زهرالدین، ص ۷۴۴-۷۴۵؛ حوت، ص ۲۷۳-۳۷۴). اما بعد از مدتی، به علت نداشتن امنیت جانی و تمایل فرانسویها به تحویل دادن او به انگلیسیها، به بغداد گریخت. دولت بریتانیا از حکومت عراق خواست تا وی را تحویل دهد، اما عساق نپذیرفت (جزائر، ص ۱۸۳، ۱۸۸؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۷؛ ماردینی، ص ۱۱۷-۱۲۰).

حسینی در عراق مبارزات خود را از سر گرفت و برای آموزش فلسطینیها در مدارس نظامی عراق و تشکیل گروه مسلح فلسطینی تلاش کرد (زهرالدین، ص ۷۴۵). وی همچنین حزب ملت عرب (حزب الامة العربیة) را تأسیس نمود که بیشتر اعضای آن از فلسطین و عراق بودند. هدف اصلی این حزب، کسب استقلال و وحدت کشورهای عربی و مبارزه با استعمار بود که بسیاری از اعضای آن در قیام رشیدعالی گیلانی* شرکت کردند (حوت، ص ۴۴۸-۴۴۹؛ بیومی، ج ۲، ص ۳۶۸؛ زعیر، ۱۹۹۲، ص ۶۰۵-۶۱۰). حسینی در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱ نماینده خود را برای مذاکره با هیتلر به آلمان اعزام نمود و در نامه‌ای، از آلمان و متحدان آن خواست که استقلال کشورهای عربی را به رسمیت بشناسند (جزائر، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ حوت، ص ۴۵۲-۴۵۳). در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱، پس از شکست رشیدعالی گیلانی، که مورد حمایت آلمانها بود، حسینی تحت تعقیب انگلیسیها قرار گرفت و ناگزیر در ۳۰ اردیبهشت ۱۳۲۰ / ۲۰ مه ۱۹۴۱ به ایران سفر کرد و سپس عازم ترکیه شد (زهرالدین، همانجا؛ ماردینی، ص ۱۵۰-۱۵۷؛ حوت، ص ۴۵۴). پس از آن نیز به ایتالیا رفت (جزائر، ص ۲۰۴-۲۰۵).

حسینی در ۵ آبان ۱۳۲۰ / ۲۷ اکتبر ۱۹۴۱ با موسولینی مذاکره کرد، که در نتیجه آن دولتهای آلمان و ایتالیا متعهد شدند از استقلال و آزادی کشورهای عربی زیر سیطره استعمار بریتانیا حمایت کنند (بیومی، همانجا؛ حوت، ص ۴۵۵-۴۵۶). وی سپس عازم آلمان شد و در ۳۰ آبان ۱۳۲۰ / ۲۱ نوامبر ۱۹۴۱، درباره حمایت از استقلال کشورهای اسلامی و مبارزه با صهیونیسم، با هیتلر مذاکره کرد (ماردینی، ص ۱۷۷-۱۸۲؛ حوت، ص ۴۵۸-۴۵۹). با اشغال آلمان در ۱۳۲۴ ش / ۱۹۴۵، حسینی ناگزیر به

۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷، وی کوشید برای بررسی این شکست بزرگ، مجمع اسلامی را برگزار نماید، اما موفق نشد (بیومی، ج ۲، ص ۳۷۲-۳۷۳). او در ۱۳ تیر ۱۳۵۳ / ۴ ژوئیه ۱۹۷۴ در بیروت درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (جزائر، ص ۳۰۲).

منابع: ابراهیم ابوشقرا، مفتی فلسطين الحاج امين الحسيني و ثورة ۱۹۳۶-۱۹۳۹، دمشق ۱۹۹۹؛ بهجت ابوغریبه، فی تحقّق النضال العربي الفلسطيني، بیروت ۱۹۹۳؛ لوری، برنر، الفلسطينيين فی العالم العربي: بناء المؤسسات و البحث عن الدولة، بیروت ۱۹۹۱؛ محمد وجیب بیومی، النهضة الإسلامية فی سیر اعلامها المعاصرين، دمشق ۱۴۱۵-۱۴۲۰ / ۱۹۹۵-۱۹۹۹؛ حسنی ادهم جزائر، الحاج امين الحسيني: رائد جهاد و بطل قضیه، عمان ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ بیان نوبهض حوت، القيادات و المؤسسات السياسية فی فلسطين، ۱۹۱۷-۱۹۴۸، بیروت ۱۹۸۱؛ اکرم زعیر، الحركة الوطنية الفلسطينية، ۱۹۳۵-۱۹۳۹، بیروت ۱۹۹۲؛ عمر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ۱۹۱۸-۱۹۳۹، چاپ بیان نوبهض حوت، بیروت ۱۹۸۲؛ صالح زهرالدين، موسوعة رجالات من بلاد العرب، بیروت ۲۰۰۱؛ یاس شوفانی، الموجز فی تاریخ فلسطين السياسي: منذ فجرالتاريخ حتى سنة ۱۹۳۹، بیروت ۱۹۹۶؛ خیریه ناسیه، «السدقات و السیر الذاتية الفلسطينية»، در الموسوعة الفلسطينية، قسم ۲، ج ۳، بیروت ۱۹۹۰؛ عبدالمطلب کفالی، تاریخ فلسطين الحديث، بیروت ۱۹۷۰؛ هیر ماردینی، فلسطين و الحاج امين الحسيني، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶.

Baruch Kimmerling and Joel S. Migdal, *The Palestinian people: a history*, Cambridge 2003; Yehoshua Porath, *The emergence of the Palestinian Arab national movement*, London 2003.

/ محمد مالکی /

حسینی، سید حسن، شاعر و محقق معاصر. وی در فروردین ۱۳۳۵ در تهران در خانواده‌ای متوسط به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود را در این شهر گذراند و در ۱۳۵۳ ش دیپلم طبیعی گرفت. از همین سالها اشعارش در برخی نشریات ادبی آن زمان، نظیر مجله فردوسی، منتشر می‌شد. در ۱۳۵۸ ش، در مقطع کارشناسی رشته تغذیه از دانشگاه فردوسی مشهد فارغ التحصیل شد (حسن حسینی، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۲؛ ذوالفقاری، ص ۲۶) و در همان سال وارد حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی شد و به همراه قیصر امین پور، محسن مخملباف و چند تن دیگر، فعالیتهای هنری و ادبی حوزه را راه‌اندازی و ساماندهی کرد (همانجاها).

در ۱۳۵۹ ش، همزمان با آغاز جنگ عراق با ایران، خدمت سربازی خود را در رادیو ارتش آغاز کرد. در آنجا رباعیهای می‌اندازه‌ای می‌سرود که بر زبان رزمندگان جاری می‌شد (حسن حسینی، همانجا؛ نادمی، ص ۳۲).

در ۱۳۶۶ ش از حوزه هنری کناره گرفت و به تدریس دروس ادبی در دانشگاهها پرداخت. وی تا ۱۳۶۹ ش دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی را در دانشگاه آزاد اسلامی تهران تا آخرین مرحله طی کرد (مه‌دی‌ار حسینی، مصاحبه مورخ ۱۰ بهمن ۱۳۸۷). در ۱۳۷۸ ش تدریس را رها کرد و در واحد ویرایش رادیو مشغول به کار شد (حسن حسینی؛ ذوالفقاری، همانجاها). در ۱۳۶۸ ش، با همکاری چند تن از دوستانش، به منظور باروری ذوق شاعران جوان، «دفتر شعر جوان» را تأسیس کرد و در همین سال به همراه قیصر امین پور برنده جایزه ادبی نیما یوشیج شد (ذوالفقاری، ص ۲۷؛ مه‌دی‌ار حسینی، همان مصاحبه). حسینی در ۹ فروردین ۱۳۸۳، بر اثر سکته قلبی، در بیمارستان بوعلی تهران درگذشت و پیکرش، پس از تشییع باشکوه، در قطعه هنرمندان بهشت زهرا به خاک سپرده شد. رهبر انقلاب، رئیس‌جمهوری وقت (سید محمد خاتمی) و بسیاری از مقامات بلندپایه جمهوری اسلامی، در واقعه درگذشت او پیامهای تسلیت دادند (سه‌اندوهیاد شاعر سحرزاد، ص ۵-۶؛ سیدالشعراي انقلاب، ص ۲-۳؛ مه‌دی‌ار حسینی، همان مصاحبه). وی از اشخاص برجسته و تأثیرگذار ادبیات انقلاب اسلامی به‌شمار می‌آید (ذوالفقاری، همانجا).

عمده شهرت حسینی در شعر، به سبب دو مجموعه شعر هم‌صدا با حلق اسماعیل (تهران ۱۳۶۳ ش) و گنجشک و جبرئیل (تهران ۱۳۶۴ ش) است (همان، ص ۲۷-۲۸). هم‌صدا با حلق اسماعیل گزیده‌ای از سروده‌های پیش و پس از انقلاب و دفترى از رباعیات شاعر است که عمدتاً محتوای عاشورایی دارند. گنجشک و جبرئیل شامل سی قطعه شعر در قالب نیمایی و شعر سپید است که مضامین آنها عمدتاً بر محور عاشورا و کربلاست. شاید بتوان گفت گنجشک و جبرئیل نقطه عطفی در شعر انقلاب است. بیان حادثه کربلا در قالبهای نو، تخیل و احساس قوی، مضامین و تعبیر تازه، موسیقی بیرونی و درونی مناسب با ساختار شعر، و انسجام عناصر شعری از جمله عوامل موفقیت این مجموعه و نفوذش بر مخاطب محسوب می‌شود. حسینی در این مجموعه کوشیده است با نگاهی تازه به شعر مذهبی، فضایی نو ترسیم کند و از شعارزدگی رایج در حوزه شعر مذهبی دوری جوید (سه‌شکارسری، ص ۱۷؛ کاظمی، ص ۱۲۲؛ ذوالفقاری، ص ۲۸).

از ویژگیهای شعر و نثر حسینی، طنز ظریف و فاخر اوست. با اینکه در این مجموعه زبان طنزآمیز وی، به سبب انتطاف‌ناپذیری مضامین، فرصت چندانی برای ظهور نیافته است، اما باز این طنز تلخ، خود را نشان می‌دهد (شکارسری، ص ۱۹؛ نیز برای نمونه به حسن حسینی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰-۲۱). شعر «راز رشید» (حسن حسینی، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۷

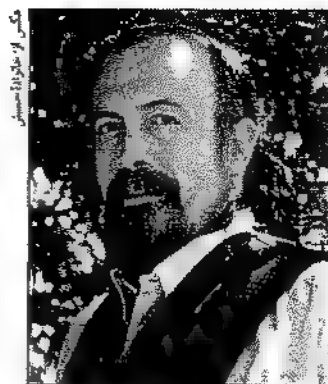
مجموعه‌ای از نثرهای عاشورایی حسینی است؛ بیدل، سپهری و سبک هندی (تهران ۱۳۶۷ ش)، که جزو نخستین پژوهشهای بیدل‌شناسی در ایران است و تسلط وی را بر شعر فارسی و خصوصاً سبک هندی نشان می‌دهد؛ مُشت در نَمای درشت (تهران ۱۳۸۱ ش)، که مقایسهٔ ادبیات و سینما از منظر معانی و بیان است و پژوهشی جدید در این حوزه محسوب می‌شود (سه سیدی، ص ۴۲-۴۶)؛ حمام روح (تهران ۱۳۶۳ ش)، که ترجمهٔ گزیده‌ای از آثار جبران خلیل جبران* است؛ نگاهی به خویش (تهران ۱۳۸۱ ش)، مجموعه گفتگوهای شاعران معاصر عرب، که حسینی آن را با همکاری موسی بیدج ترجمه کرده است؛ و گزیده‌ای از شعر جنگ و دفاع مقدس (۱۳۸۱ ش) با توضیحات.

منابع: اسماعیل امینی، «گفتن و نگفتن: نگاهی به طنزآوری دکتر سیدحسن حسینی در نوشتاری طرح ژنریک»، شعر، ش ۴۱ (آوریهشت ۱۳۸۴)؛ آندوهیاد شاعر سحرزاد، تهران: انجمن شاعران ایران، [بی‌تا]؛ حسن حسینی، «سیدحسن حسینی از زبان سیدحسن حسینی»، شعر، همان؛ همو، گنجشک و جبرئیل: مجموعه شعر (۱۳۶۳-۱۳۶۴)، تهران ۱۳۸۶ ش؛ همو، نوشتاری طرح ژنریک، به انضمام چند قلم سرودهٔ دیگر، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حسن ذوالفقاری، «دکتر سیدحسن حسینی»، رشد آموزش زبان و ادب فارسی، دورهٔ ۱۸، ش ۲ (زمستان ۱۳۸۳)؛ نعمت‌الله سعیدی، «شکستن خط با قلم زدن: حاشیه‌هایی بر کتاب مُشت در نَمای درشت»، شعر، همان؛ سیدالشعرا انقلاب: ویژه‌نامهٔ هفتمین روزگوش سیدحسن حسینی، به کوشش ابراهیم ترکی، [تهران] وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش؛[۱] حیدررضا شکارسری، «الترام سرخ: نگاهی به مجموعه شعر گنجشک و جبرئیل» در همان؛ محمدکاظم کاظمی، «حادثه‌ای در شعر عاشورایی: نگاهی به مجموعه شعر گنجشک و جبرئیل» در همان؛ احمد نادمی، «شهادت‌نامه در همان: سعید یوسفنیا، نامی در نوشتاری طرح ژنریک»، شعر، همان.

/ بهرام پروین گنابادی /

حسینی، عارف حسین، از روحانیان شیعی پاکستان

و رهبر نهفت جعفریه*. عارف حسین، فرزند سید فضل حسین، در ۴ آذر ۱۳۲۵ / ۲۵ نوامبر ۱۹۴۶ در روستای پیوار، از توابع شهرستان پاراچنار*، در پاکستان، در خانواده‌ای مذهبی و روحانی از سادات پاکستان به دنیا آمد. زادگاه او در نوار مرزی پاکستان و افغانستان قرار گرفته است که دو آن سه قبیلهٔ غندی-خیل، علی‌زئی و دویرزئی زندگی می‌کنند. حسینی از قبیلهٔ پشتون* دویرزئی بود. سلسله‌نسب او به شاه شرف بوعلی قلندرین سید فخر ولی می‌رسد که در کرمان مدفون است. چون نسب ایشان را به حسین الاغفر، فرزند امام زین‌العابدین علیه‌السلام، منتهی می‌دانند، خاندان وی به حسینی



سیدحسن حسینی

(۳۸) را، از مجموعه گنجشک و جبرئیل. شاید بتوان تبلور اشعار عاشورایی حسینی دانست که بسیاری از ناقدان و خوانندگان شعر، آن را تحسین کرده‌اند. تصاویر چند لایه، همراه با شبکه‌ای از ایهامها و تناسبا و اغراقها و تلمیحات

مناسب، شعری عمیق و ناب آفریده است (سه شکارسری، ص ۱۷؛ کاظمی؛ ذوالفقاری، همانجا).

در این دفتر با اینکه حسینی با مهارت توانسته است از صراحت رایج در اشعار مذهبی پرهیزد، اما اشعار این دفتر از فهم خوانندگان عادی چندان دور نیست و به همین دلیل بارها به چاپ رسیده است (سه کاظمی، همانجا).

دیگر اثر حسینی، نوشتاری طرح ژنریک (تهران ۱۳۸۳ ش) است، مشتمل بر سروده‌هایی مستقل و در عین حال به هم پیوسته، در قالب نیمایی، به زبانی ساده و طنزی تلخ. تناسبات لفظی و معنوی، ایهام و ایهام، کاربرد هوشمندانهٔ قافیه، ایجاز و بهره‌گیری از واژه‌ها و ترکیبهای عامیانه و روزمره، از ویژگیهای عمدهٔ این مجموعه است (سه حسن حسینی، ۱۳۸۳ ش، مقدمهٔ سعید یوسفنیا، ص ۸-۱). برخی ناقدان، شیوهٔ طنزپردازی، زبان مناسب، شخصیت‌پردازی و شوگردهایی را که شاعر برای ملموس‌تر کردن این اشعار به کار گرفته است، ستایش کرده‌اند (سه امینی، ص ۲۹-۳۰؛ یوسفنیا، ص ۳۲-۳۳). با توجه به دشواری فهم و قرائت اشعار بیدل دهلوی، یکی از کارهای ارزشمند حسینی، قرائت تمامی غزلیات بیدل است که در چهار لوح فشرده، با نام متن کامل غزلیات بیدل دهلوی، ضبط شده و پس از مرگش، انجمن شاعران ایران آن را در تهران منتشر کرده است.

دیگر آثار حسینی عبارت‌اند از: سفرنامه گردباد (تهران ۱۳۸۶ ش) که مجموعه اشعار کلاسیک حسینی است و نیز ملکوت سکوت (تهران ۱۳۸۵ ش) که مجموعه اشعار سپید و نیمایی اوست (هر دو با مقدمهٔ قیصر امین‌پور). مجموعه شعر از شرابه‌های روسری مادرم (تهران ۱۳۸۵ ش) در وصف حضرت فاطمه‌زها سلام‌الله‌علیها، که پس از درگذشت حسینی با مقدمهٔ قیصر امین‌پور منتشر شد؛ بُراده‌ها (تهران ۱۳۶۵ ش)، که مجموعه‌ای است از کلمات قصار و کاریکلماتور که جامعهٔ ادبی از آن استقبال کرده است؛ طلسم سنگ (تهران ۱۳۸۱ ش)، که

حسینی، عبدالقادر

معروف است (رضاخان، ص ۲۳). اجداد او که بسیاری از آنان روحانی و مبلغ بودند - برای نشر معارف اسلامی و اهل بیت علیهم السلام در منطقه پیوار و نواحی آن فعالیت داشتند. حسینی دوران کودکی را در زادگاه خود سپری کرد و قرآن



عارف حسین حسینی

کریم و تعالیم ابتدایی دینی را نزد پدرش، که روحانی بود، فراگرفت. سپس به مدرسه رفت و بعد از اتمام دوره دبستان و راهنمایی، راهی دبیرستانی در پاراچنار گردید. در ۱۳۳۳ش دیپلم گرفت و پس از آن به مدرسه جعفریه پاراچنار رفت و فراگیری دروس دینی را نزد حاجی غلام جعفر لقمان خیل آغاز کرد و در مدت کوتاهی ادبیات عرب را فراگرفت. زبان مادری او پشتو بود. علاوه بر آن، وی به فارسی و عربی و لودو نیز تسلط داشت (نقوی، ص ۱۵۵، ۱۵۹).

حسینی در ۱۳۴۶ش برای ادامه تحصیل به نجف رفت و علاوه بر تکمیل دانش ادب عربی نزد مدرّس افغانی، استاد معروف ادبیات عرب در حوزه نجف و سپس قم، دروس سطح مقدماتی و عالی فقه و اصول را نزد استادان مختلف آموخت. وی توسط آیت الله مدنی با امام خمینی آشنا شد و در حلقه درس ایشان شرکت کرد (رضاخان، ص ۱۳۳؛ نقوی، ص ۱۵۵). در ۱۳۵۲ش، او را به جرم شرکت در فعالیتهای انقلابی، دستگیر و زندانی و پس از مدتی از نجف اخراج کردند. وی به زادگاه خود بازگشت و ده ماه در پاراچنار به تبلیغ دین پرداخت. در همین زمان ازدواج کرد (رضاخان، ص ۴۴). در ۱۳۵۳ش دوباره تصمیم گرفت برای ادامه تحصیل به نجف برود، اما دولت عراق به وی روایت نداده از این رو، در همان سال راهی قم گردید و نزد اساتید این حوزه، آقایان مکارم شیرازی، وحید خراسانی، تبریزی، حرم‌پناهی و سیدکاظم حائری، اصول و فقه و تفسیر آموخت. همچنین از درس فلسفه مرتضی مطهری بهره برد.

او هنگام تحصیل در قم در تظاهرات برضد حکومت پهلوی شرکت می‌کرد و به همین سبب بازداشت شد. چون وی از اعضای تعهدنامه، مبنی بر شرکت نکردن در تظاهرات و سخنرانیها و ارتباط با انقلابیون، خودداری کرد، در اواخر دی ۱۳۵۷، مجبور به ترک ایران شد و به پاکستان بازگشت. او از ۱۳۵۷ش تا اواخر ۱۳۶۳ش در مدرسه جعفریه پاراچنار به

تدریس پرداخت. حسینی از مدرسه جعفریه پاراچنار در شبهای جمعه به دانشگاه پشاور می‌رفت و اخلاق اسلامی تدریس می‌کرد (رضاخان، ص ۵۶-۵۷). با ایجاد نهفت جعفریه در ۱۳۵۸ش، وی به آن پیوست. مفتی جعفر حسین، رهبر و بنیان‌گذار نهفت جعفریه، حسینی را به عضویت شورای عالی سازمان در آورد. توانایی او در مدیریت کارهای جمعی موجب شد تا پس از درگذشت مفتی جعفر حسین در شهریور ۱۳۶۲، شورای عالی نهفت جعفریه در بکر* / بهکّر، به اتفاق آراء، او را به رهبری شیعیان و ریاست نهفت برگزیند (برای بررسی دوران رهبری عارف حسین حسینی در نهفت جعفریه - جعفریه*، نهفت).

حسینی چهل و بی‌سوادى را علت اصلی عقب‌ماندگی و انحطاط جامعه اسلامی می‌دانست و برای مبارزه با بی‌سوادی و خرافه‌پرستی، اقدام به تأسیس مراکز فرهنگی (مانند مدرسه و کتابخانه و مسجد) نمود، از جمله مدرسه دارالمعارف الاسلامیه، جامعه اهل‌البیت و انوار المدارس.

وی علاوه بر توجه به نیازهای فرهنگی، عبادی و مذهبی مردم، به نیازهای بهداشتی و اقتصادی آنان نیز توجه داشت؛ لذا در مناطق محروم چند بیمارستان و درمانگاه تأسیس کرد، از جمله شفاخانه علمدار در شهرستان پاراچنار و یک درمانگاه در کراچی.

حسینی در ۱۴ مرداد ۱۳۶۷ در مدرسه دارالمعارف الاسلامیه پشاور، از سوی افراد ناشناس، هدف گلوله قرار گرفت و به شهادت رسید.

امام خمینی در این حادثه، ضمن دادن پیام تسلیت هیتی را برای شرکت در تشییع جنازه حسینی اعزام کرد. ژنرال ضیاءالحق، رئیس‌جمهور وقت پاکستان، نیز با هیتی عالی رتبه، در تشییع جنازه حاضر شد.

جنازه حسینی را به زادگاهش بردند و در کنار مزار پکی از سادات به خاک سپردند.

منابع: زندگی‌نامه علامه شهید عارف حسین الحسینی از ولادت تا شهادت، تهیه‌کننده مؤسسه شهیدالحسینی، قم، نشر شاهد، ۱۳۶۹ش (مطلب مقاله مبتداً برگرفته از این منبع است)؛ تسلیم رضاخان، سفیر نور، لاهور ۱۹۹۸-حسین عارف نقوی، تذکره علمای امامیه پاکستان، ترجمه محمدعاشق، مشهد ۱۳۷۰ش.

/ محمدجواد برهانی /

حسینی، عبدالقادر، فرمانده نظامی و مبارز فلسطینی در سالهای سلطه انگلیس بر فلسطین و مقارن با اشغال صهیونیستی آن. وی بین سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۸/۱۹۰۷-۱۹۱۰ در استانبول به دنیا آمد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۳۵،

۱۹۳۴ در اداره امور اراضی (دائرة تسوية الاراضی) سکه در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ به منظور تقسیم زمین روستایان فلسطینی تأسیس شده بود - استخدام شد و توانست مانع دستیابی یهودیان به زمینهای برخی از روستاها شود. وی همچنین در ۱۳۱۴ ش / ۱۹۳۵ به ریاست دفتر حزب عربی فلسطین در بیت المقدس برگزیده شد. او با آغاز قیام مردم فلسطین، در ۳۰ فروردین ۱۳۱۵ / ۱۹ آوریل ۱۹۳۶ از شغل خود استعفا کرد. استعفای او با آغاز اعتصاب در یافا و اعتصابات عمومی در اول اردیبهشت ۱۳۱۵ / ۲۱ آوریل ۱۹۳۶ همراه بود، اما حسینی معتقد بود که اعتصاب نتیجه‌ای ندارد و تنها راه رهایی، مبارزه مسلحانه است (عیسی خلیل محسن، ص ۱۴۹-۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۲؛ زهرالدین، ص ۴۴۹-۴۵۰).

بر همین اساس او در ۱۳۱۵ ش / ۱۹۳۶، با همکاری تعدادی از دوستانش، رئیس پلیس انگلیسی بیت المقدس را ترور نمود و با انفجار قطارها، خطوط راه‌آهن بیت المقدس - یافا را مختل کرد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۶۶-۱۶۸؛ «عبدالقادر الحسینی»، ص ۷۹). با تشکیل نیروهای جهاد مقدس (قوات الجهاد المقدس) توسط حاج امین حسینی* که به لجنه عالی عربی (اللجنة العربية العليا) وابسته بود - عبدالقادر حسینی در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۱۵ / اول مه ۱۹۳۶ به رهبری آن برگزیده شد (الموسوعة العسكرية، ذیل «الحسینی (عبدالقادر)»؛ زهرالدین، همانجا؛ ابوشقرا، ص ۲۰). وی برضد پایگاههای نظامی انگلیس چندین عملیات نظامی انجام داد تا اینکه نیروهای انگلیسی در ۴ خرداد ۲۵ مه به دفتر حزب حمله کردند، اما وی به مناطق کوهستانی گریخت و مبارزه خود را ادامه داد. عبدالقادر حسینی شهر بیرزیت را مرکز فرماندهی عملیات خود نمود و فلسطین را به چند منطقه نظامی تقسیم کرد و برای هر منطقه فرماندهی برگزید (عیسی خلیل محسن، ص ۱۷۱؛ ابوفارس، ص ۲۲۰؛ جرار، ۱۹۹۵، ص ۵۰).

این قیام پس از پیوستن شماری از نیروهای عزالدین قسام* به نیروهای جهاد مقدس در ۱۳۱۵ ش / اکتبر ۱۹۳۶ به نقطه اوج خود رسید (الموسوعة العسكرية، همانجا). در این مدت، به رهبری عبدالقادر حسینی در مناطق گوناگون فلسطین، چند اقدام نظامی انجام شد که مهم‌ترین آنها درگیری روستای الخضر در جنوب بیت المقدس در ۱۲ مهر ۱۳۱۵ / اکتبر ۱۹۳۶ بود که نیروهای انگلیسی برای سرکوب نیروهای تحت رهبری حسینی به روستای الخضر هجوم بردند و در نبرد شدید میان آنان، فلسطینیا شکست خوردند و عبدالقادر زخمی و دستگیر شد (زهرالدین، ص ۴۵۰؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۷۳-۱۷۵؛ ابوغریبه، همانجا)، اما در ۲۰ آذر / ۱۱ دسامبر، با کمک دوستان خود، از فلسطین گریخت و به عراق و از آنجا به آلمان رفت و



عبدالقادر حسینی

پانویس؛ ابوفارس، ص ۲۰۵؛ دبّاغ، ج ۸، قسم ۲، ص ۱۲۲). پدرش، موسی، از رهبران ملی فلسطین و عضو مجلس نمایندگان (مجمعوثان) دولت عثمانی و شهردار بیت المقدس بود که تازمان وفات در ۱۳۱۳ ش / ۱۹۳۴، از

رهبران فلسطین بود (ابوفارس، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ زهرالدین، ص ۴۴۵).

تمایلات ملی‌گرایانه عبدالقادر از کودکی، متأثر از پدرش، شکل گرفت. او تحصیلات ابتدایی را در مدرسه رشیدیّه و سپس مدرسه انگلیسی المعطران در بیت المقدس به پایان رساند. پس از اتمام دوران دبیرستان در مدرسه ملی روضة المعارف (روضه المعارف الوطنية؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۳۸؛ «عبدالقادر الحسینی»، ص ۷۷)، به دانشگاه امریکایی بیروت رفت، اما یک سال بعد، به دلیل فعالیتهای ملی‌گرایانه، اخراج شد. عبدالقادر در سال تحصیلی ۱۳۰۸-۱۳۰۹ ش / ۱۹۲۹-۱۹۳۰ به دانشگاه امریکایی قاهره رفت و در ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ در مقطع کارشناسی شیمی از این دانشگاه فارغ التحصیل شد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۳۹-۱۴۱؛ اغا، ص ۱۵-۱۸). وی در زمان فارغ التحصیلی با ایراد سخنرانی، پیروی از سیاستهای ضداسلامی امریکا را در دانشگاه امریکایی قاهره محکوم کرد و این دانشگاه را پایگاهی برای ایجاد ترلزل در عقاید اسلامی جوانان و تخریب وجهه اسلام معرفی کرد. در نتیجه این اقدام، در ۱۳۱۱ ش / ژوئیه ۱۹۳۲ از مصر اخراج شد (زهرالدین، ص ۴۴۷-۴۴۸؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۴۱-۱۴۴؛ ابوغریبه، ص ۸۴) و به فلسطین بازگشت. او شش ماه در روزنامه الجامعة الاسلامیة مقالاتی برضد صهیونیسم و استعمار انگلیس نوشت و مدتی نیز سردبیر این روزنامه بود.

پس از اینکه نیروهای انگلیسی مانع فعالیت او در این نشریه شدند، به حزب عربی فلسطین (الحزب العربی الفلسطینی) پیوست و برای روزنامه اللواء، ترجمان حزب، مطالبی نوشت اما انگلیسها روزنامه را توقیف کردند. عبدالقادر جمعیت جوانان فلسطینی تحصیل کرده مسلمان (جمعية الشباب الفلسطینی المسلم المتعلّم) را تأسیس کرد (عیسی خلیل محسن، ص ۱۴۴-۱۴۶؛ ابوفارس، ص ۲۱۵؛ الموسوعة الفلسطينية، ذیل «عبدالقادر الحسینی»). وی در ۱۳۱۳ ش /

کرد (ابوفارس، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ابو غریبه، ص ۱۷۵-۱۸۶). در ۶ فروردین ۱۳۲۷/۲۶ مارس ۱۹۴۸، او برای دریافت تسلیحات از کشورهای عربی، وارد دمشق شد، اما موفقیتی به دست نیاورد. در ۱۴ فروردین/۳ آوریل، نیروهای انگلیسی و یهودی به روستای قسطل در نزدیکی بیت المقدس حمله و آنجا را تصرف کردند. عبدالقادر با شنیدن این خبر، در ۱۸ فروردین/۷ آوریل به فلسطین بازگشت و با نیروهای خود به قسطل رفت و با اشغالگران درگیر شد، اما با کمک نیروهای انگلیسی به یهودیان، عبدالقادر حسینی شکست خورد و در ۱۹ فروردین ۱۳۲۷/۸ آوریل ۱۹۴۸ به شهادت رسید («مركة القسطل و استشهاد عبدالقادر الحسینی»، ص ۲۷-۵۰؛ حوت، ص ۶۲۳-۶۲۵).

منابع: ابراهیم ابوشفر، مفتی فلسطین الحاج امین الحسینی وثورة ۱۹۳۶-۱۹۳۹، دمشق ۱۹۹۹؛ بهجت ابو غریبه، فی نیضم الیضال العربی الفلسطینی، بیروت ۱۹۹۳؛ محمد عبدالقادر ابوفارس، شهاده فلسطین، عمان ۱۹۹۰/۱۹۹۰؛ نیل خالد اغا، قضية فلسطین فی سيرة بطل الشهید الحی عبدالقادر الحسینی، بیروت ۱۹۸۰؛ حسنی ادهم جرار، شعب فلسطین امام التأمیر الیهیوطانی و الکید الصهيونی: ۱۹۲۰-۱۹۳۹، عمان [۱۹۹۲/۱۴۱۳؟]؛ همو، نکیة فلسطین: عام ۱۹۴۷-۱۹۴۸، مؤامرات و توضیحات، عمان ۱۹۹۵؛ بیان نویض حوت، القيادات و المؤسسات السياسية فی فلسطین: ۱۹۱۷-۱۹۴۸، بیروت ۱۹۸۱؛ مصطفی مراد دباغ، بلادنا فلسطین، ج ۸، قس ۲، خلیل ۱۹۷۴/۱۳۹۲؛ اکرم زعیر، الحركة الوطنية الفلسطينية: ۱۹۳۵-۱۹۳۹، بیروت ۱۹۹۲؛ صالح زهران، موسوعة رجالات من بلاد العرب، بیروت ۲۰۰۱؛ الیاس شوفانی، الموجز فی تاریخ فلسطین السیاسی، سند فخر للتاریخ حتی سنة ۱۹۴۹، بیروت ۱۹۹۶؛ عبدالقادر الحسینی، در ملحمة فلسطین باقلام المعاصرین، جمع و اعداد احمد مصطفی لطفی، اسکندریه ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ عیسی خلیل محسن، فلسطین الام و ابنها البار: عبدالقادر الحسینی، عمان ۱۹۸۶؛ «مركة القسطل و استشهاد عبدالقادر الحسینی»، مجلة الدراسات الفلسطينية، ش ۳۲ (ربیع ۱۹۹۸)؛ الموسوعة العسكرية، ج ۱، بیروت؛ الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۱؛ الموسوعة الفلسطينية، دمشق؛ هیتلر، الموسوعة الفلسطينية، ۱۹۸۴.

/ ابراهیم رسولی /

حسینیان، خاندان حکومتگر ترک در تونس از ۱۱۱۷ تا ۱۳۷۶ (= ۱۳۳۶ ش) / ۱۷۰۵-۱۹۵۷. حسین بای* اولین بای از خاندان حسینی بود که در ۱۱۱۷ به حکومت رسید و این سلسله تا زمان اعلام حکومت جمهوری در تونس، باقی ماند (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۴؛ نیز سه زامباور^۱، ص ۸۴) بای نخستین لقب شاهی حکومت حسینیان بود که معرب بیگ

شش ماه به کسب آموزشها و مهارتهای نظامی پرداخت. وی سپس به دمشق رفت و در ۱۳۱۶ ش/ ۱۹۳۷ از آنجا به فلسطین بازگشت و به مبارزه با نیروهای اشغالگر انگلیسی پرداخت (عیسی خلیل محسن، ص ۱۷۶-۱۸۱؛ شوفانی، ص ۴۷۵). حسینی در ۲ مهر ۱۳۱۷/ ۲۴ سپتامبر ۱۹۳۸ در عملیات بنی نعیم زخمی شد. وی پس از بهبود به اردن و سوریه و سپس به لبنان و سرانجام در ۴ مهر ۱۳۱۸/ ۲۷ سپتامبر ۱۹۳۹ به عراق رفت (الموسوعة الفلسطينية، همانجا؛ جرار، ۱۴۱۳، ص ۳۰۲-۳۰۴؛ زعیر، ص ۶۰۷). او در بغداد به تدریس پرداخت و در ۱۳۱۹ ش/ ۱۹۴۰، در دانشکده نظامی الرشید، دوره آموزش نظامی شش ماهه افسری دید (عیسی خلیل محسن، ص ۱۹۶؛ «عبدالقادر الحسینی»، همانجا).

حسینی در اول اردیبهشت ۱۳۲۰/ ۲۱ آوریل ۱۹۴۱ به قیام رشید عالی گیلانی* برضد نیروهای انگلیسی در عراق پیوست. پس از شکست قیام، کوشید به همراه گروهی از دوستان خود به ایران بگریزد که با ممانعت نیروهای ایرانی مواجه شد. در نتیجه، به بغداد بازگشت اما بلافاصله دستگیر شد و ابتدا مدتی به زاخو، منطقه کردنشین شمال عراق، تبعید گردید و سپس به اتهام ترور فخری ناشیبی، دولتمرد عراقی، به بغداد فرستاده شد و دو سال در زندان به سر برد (الموسوعة العسكرية، همانجا؛ عیسی خلیل محسن، ص ۱۹۷-۲۰۳؛ اغا، ص ۳۶-۳۷). او در ۱۳۲۳ ش/ ۱۹۴۴ از زندان آزاد شد و به عربستان رفت و دو سال در آنجا ماند (ع. عیسی خلیل محسن، ص ۲۰۷-۲۰۸). در ۱۱ دی ۱۳۲۴/ اول ژانویه ۱۹۴۶ عبدالقادر به همراه خانواده اش به مصر رفت و در قاهره به جمع آوری سلاح از مصر و لیبی برای مبارزه با نیروهای اشغالگر انگلیسی در فلسطین پرداخت و در عین حال به آموزش نظامی برخی از نیروهای انقلابی مصری و فلسطینی همت گماشت و با برخی اعضای اخوان المسلمین* مناسبات صمیمانه برقرار کرد. این امر سبب شد که حکومت مصر، در دوران نخست وزیری ابراهیم عبدالهادی، تصمیم به اخراج وی از مصر بگیرد که اعتراضات گسترده مسلمانان مصری، مانع این کار شد (همان، ص ۲۰۸-۲۱۰، ۲۱۳-۲۱۴؛ اغا، همانجا؛ ابوفارس، ص ۲۲۴). پس از صدور قطعنامه سازمان ملل مبنی بر تقسیم فلسطین در ۷ آذر ۱۳۲۶/ ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷، عبدالقادر در ۳۰ آذر/ ۲۲ دسامبر به فلسطین بازگشت و از طرف لجنة عالی عربی به فرماندهی نیروهای جهاد مقدس در منطقه بیت المقدس انتخاب شد (ابو غریبه، ص ۱۶۲؛ عیسی خلیل محسن، ص ۲۲۷). وی در چندین اقدام نظامی، به مناطق یهودی نشین حملات شدید

ترکی است به معنای آقای بزرگ، معادل امیر در زبان فارسی. این لقب از رمان سلطان سلیم دوم عثمانی، در ۹۸۱ در تونس رایج گردید (بن‌خوجه، ص ۵۷؛ نیز سه‌بای^۳).

حکومت حسینیان به سه دوره تقسیم می‌شود: از ۱۱۱۷ تا ۱۲۵۳؛ از ۱۲۵۳ تا ۱۲۹۸، که به سبب اصلاحاتی که برخی امرا انجام دادند دوره اصلاحات نامیده می‌شود (احمد بن عامر، ص ۲۵۰؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۵، ۱۳۸)؛ از ۱۲۹۸ (زمان اشغال تونس توسط فرانسه) تا استقلال کشور تونس و اعلام جمهوری در ۱۳۳۶ ش ۱۹۵۷ (به باسورث^۴، ص ۵۵-۵۶، ۶۳-۶۲). بایبای خانواده حسینی، ضمن فرمانبرداری از سلطان عثمانی، تا حدودی مستقل عمل می‌کردند. این کار در ایام حموده‌پاشا آغاز شد و در دوران بایبای دیگر، همچون حسین‌بای دوم و احمدبای اول، افزایش یافت (بن‌خوجه، ص ۸۵).

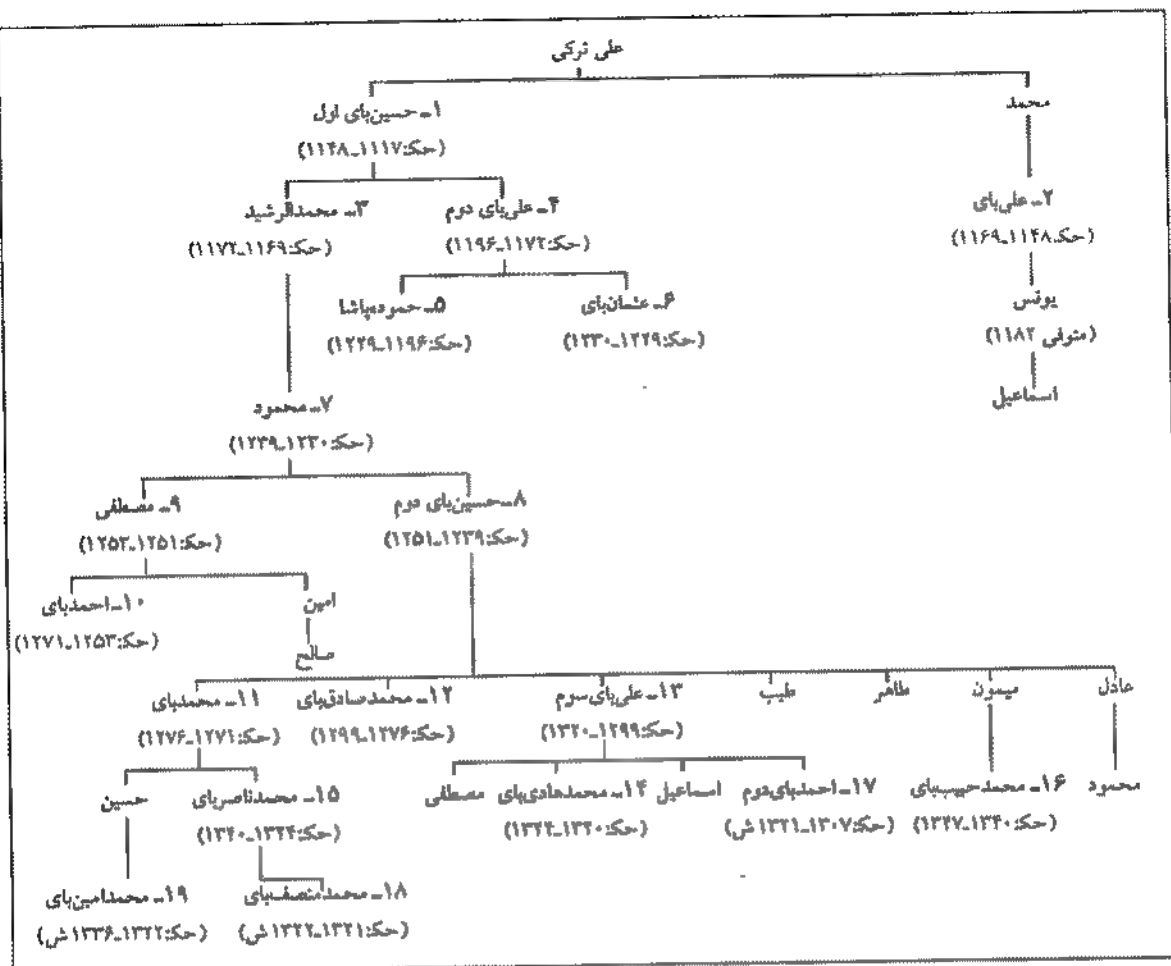
حسین‌بای، بنیان‌گذار حسینیان، پس از بیش از سی سال حکومت، با شورش برادرزاده‌اش، علی‌پاشا، رویه‌رو شد که به خلع حسین‌بای و دستگیری و اعدام وی انجامید. پس از حسین‌بای، برادرزاده‌اش علی‌پاشا با لقب بای به قدرت رسید و از ۱۱۴۸ تا ۱۱۶۹ حکومت کرد (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۴۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۷-۱۲۸). یونس، فرزند بزرگ‌تر علی‌بای، که به قدرت یافتن پدرش کمک کرده بود، در ۱۱۵۳ به فرمان پدر، جنواییان مقیم بندر طبرقه را پراکنده کرد و مراکز تجاری برخی شرکت‌های فرانسوی در قریه تامکیرت، در نزدیکی بندر طبرقه، را ویران و ساکنانش را اخراج کرد (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۵۲-۱۵۴؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۷). این اقدام سبب قطع مناسبات سیاسی دو کشور شد، ولی بعدها صلح کردند و مناسبات به وضع سابق برگشت (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). آغاز جنگ فرانسه و انگلیس به نفع علی‌بای تمام شد، زیرا فرانسویان ناگزیر شدند با وی صلح کنند (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶). در دوران حکومت علی‌بای، فرزندان حسین‌بای به خون‌خواهی پدر در ۱۱۵۹ شورش کردند. محمد و علی، فرزندان حسین‌بای، به همراه سپاهی که حاکم الجزایر، ابراهیم خوجه، در اختیارشان گذاشت، و شمار بسیاری از افراد قبایل تونس، به شهر کاف حمله کردند اما پس از مدتی، به سبب نرسیدن کمک، بی‌نتیجه بازگشتند (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۷-۱۲۸). بر اثر انتقاد یونس‌بن علی‌بای از اطرافیان پدرش و بدگویی برادران از یکدیگر، مناسبات یونس با پدرش رو به

وخامت گذاشت (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۸). در ۱۱۶۵ یونس، به کمک عده‌ای از دریاریان و سربازان، بر ضد پدرش قیام کرد و پایتخت به دو بخش تقسیم شد: بخش جنوبی از بن یونس و طرفدارانش شد و بخش شمالی از آن پدرش، یونس، پس از نبردی سخت، در تونس شکست خورد و با گروهی از یارانش به قسطنطنیه رفت و در ربیع‌الآخر ۱۱۸۲ در همانجا وفات یافت (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۲؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). در این میان، اعیان تونس برای محمدالرشید و علی‌بای، فرزندان حسین‌بای، مخفیانه نامه نوشتند و آنان را برای ورود به سرزمینشان تشویق کردند (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). این دو برادر با کمک سپاهی از الجسزایریان، در ۱۱۶۹ شهر تونس را محاصره کردند (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۸۲). علی‌بای به مقابله با آنان پرداخت تا اینکه در ۱۱۶۹ علی‌بای کشته شد و قدرت به فرزندان حسین‌بای انتقال یافت (همان، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). علی‌بای، که امیری دانشمند بود، در بارو به تخت سلطنت نشست و در قصر باردو کتابخانه‌ای از نسخ خطی گردآوری کرد که برخی از آنها اینک در کتابخانه‌های جامع زیتونه و کتابخانه‌های عمومی تونس نگهداری می‌شود (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ بن‌خوجه، ص ۷۵). از آثار عمرانی وی بنای چهار مدرسه بود، از جمله مدرسه معروف «باشیه» نزدیک جامع زیتونه (به ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۷۵؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۲۹؛ حسین مؤنس، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۷۱).

پس از علی‌بای، محمدالرشید، فرزند حسین‌بای، در ۱۱۶۹ به قدرت رسید. وی ابتدا از دشمنان حکومت انتقام گرفت ولی بعد، به توصیه برادرش علی، عفو عمومی داد (ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۹۰). او پس از سه سال فرمانروایی، در ۱۱۷۲ درگذشت و مردم با برادرش، علی‌بن حسین معروف به علی‌بای دوم، بیعت کردند (حموده‌بن محمد، ص ۴۴؛ ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۹۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

در ذیقعد ۱۱۷۲ اسماعیل‌بن یونس، نواده علی‌بای اول، قیام کرد اما اندکی بعد سپاهیان علی‌بای وی را سرکوب کردند و او گریخت و یارانش در ذیحجه ۱۱۷۵ تسلیم شدند (حموده‌بن محمد، ص ۴۷-۴۴؛ ابن ابی‌الضیاف، ج ۲، ص ۱۹۵-۱۹۹).

در ۱۱۸۴ به دلایل گوناگون، از جمله مسئله حاکمیت بر



نسب نامه خاندان حسینیان

يفالت (ابن أبي الفتياف، ج ٢، ص ٢١٤-٢١٥؛ حسن حسنى
عبد الوهاب، ٢٠٠١، ص ١٢٩).

در ۱۱۹۶ مردم با حموده پاشا بیعت کردند. او وزیران و درباریان دولت پدرش را بر کارهایشان ابقا کرد (ابن ابی الضیاف، ج ۲، ص ۱۵؛ بصرم الخامس، ج ۲، ص ۴۲۳؛ زمزلی، ۱۹۸۶، ص ۳۶-۳۷). حموده پاشا در ۱۲۰۴ بر اثر اختلافات مالی، با ونیزیان وارد جنگ شد و پس از دو سال کشمکش، سرانجام ونیزیان در رمضان ۱۲۰۶ به پرداخت غرامت رضایت دادند و میان دو طرف پیمان صلح بسته شد (ابن ابی الضیاف، ج ۳، ص ۲۷؛ حسن بن عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱؛ حموده پاشا الحسینی، ص ۱۲). در ۱۲۰۹ حموده پاشا، برای بازپس گیری جزیره جبرته* و شهر طرابلس، که هر دو به تصرف شورشی ای به نام علی بُرغل درآمده بودند، سپاهی بالغ بر چهل هزار نفر، به فرماندهی مصطفی خوجه، فرستاد. این سپاه دو شهر مذکور را از

جزیره کرمیکا^۱، میان تونس و فرانسه اختلاف افتاد و بعد جنگ درگرفت؛ بنابراین، در ۱۱۸۴ اوضاع کشور بسیار متشنج شد تا اینکه سرانجام میان طرفین صلح برقرار گردید (ابن ابی الضیاف، ج ۲، ص ۲۰۱، ۲۰۷؛ بیرم الخامس، ج ۲، ص ۳۸۶، ۳۸۷). علی‌بای دوم در ۱۱۸۵، با فرستادن پنج کشتی جنگی پر از ذخیره و سرباز، به دولت عثمانی در جنگ با روسیه کمک کرد (ابن ابی الضیاف، ج ۲، ص ۲۰۷؛ بیرم الخامس، ج ۲، ص ۳۸۷). او به آبادانی و ترویج علم توجه بسیار داشت و چندین سقاخانه، جایگاه‌هایی برای یتیم‌یان به نام تکیه، مدرسه‌ای معروف به «المدرسة الجديدة» و مدرسه الحسینیه الکبری، و مقبره بزرگی برای خود و بایه‌های پس از خود بنا کرد (ابن ابی الضیاف، ج ۲، ص ۲۰۸، ۲۱۱؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۰). او در ۱۱۹۱ پسرش، حموده، را با موافقت دولت عثمانی به ولایت‌هدی خویش برگزید و در ۱۱۹۶ وفات

استقلال یونان، به دولت عثمانی اعلام جنگ کردند. دولت عثمانی، با استمداد از نیروهای دریایی کشورهای اسلامی، از جمله ناوگان دریایی حسین‌بای، به جنگ ناوگانهای اروپایی شتافت، ولی در نبرد دریایی ناوارین شکست خورد و یونان به استقلال رسید (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۴-۱۳۵).

بر اثر نبرد ناوارین، میان کنسول فرانسه و حاکم الجزایر نزاع درگرفت که در نتیجه آن در ۱۸۳۰/۱۲۴۶ فرانسه بر الجزایر استیلا یافت (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۸). حسین‌بای در هنگام اشغال الجزایر سیاست بی‌طرفی اتخاذ کرد (حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۵). پس از تصرف الجزایر، عهدنامه یک‌جانبه و موهنی بین فرانسه و تونس منعقد گردید (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۲۱۸-۲۱۹).

حسین‌بای اصلاحات متعددی کرد، از جمله ایجاد پرچم رسمی برای کشور، تعیین نشان دریاری (طغرا)، و آموزش ارتشیان به شیوه‌های غربی (همان، ج ۳، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ احمدبن عامر، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۵). در محرم ۱۲۵۱ حسین‌بای دوم درگذشت و برادرش، مصطفی، جانشین وی گردید (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۲۵۱). وی نیز، همچون برادرش، توجه ویژه‌ای به تربیت نیروی نظامی داشت و دست به اصلاحاتی زد (همان، ج ۳، ص ۲۶۴-۲۶۶؛ حسن حنی عبدالوهاب، همانجا).

پس از مرگ مصطفی‌بای در ۱۰ رجب ۱۲۵۳، پسرش احمدبای^۵، که در زمان پدر عهده‌دار امور نظامی بود، به حکومت رسید (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۱۲). او آغازگر دوره دوم حکومت حسینیان، معروف به دوره اصلاحات، محسوب می‌شود (حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۸). احمدبای -که پیش از به حکومت رسیدن، دولت عثمانی او را مشیر اول (از مناصب نظامی) کرده بود (المشیر احمدباشای، ص ۱۳؛ حسن حنی عبدالوهاب، همانجا)- اصلاحات و اقدامات بی‌سابقه‌ای در تونس کرد، او دو هدف اساسی داشت: استقلال تونس، در عین وابستگی اسمی به دولت عثمانی؛ و انجام دادن اصلاحات.

افزون بر اصلاحات سیاسی و نظامی، احمدبای در آبادانی و ترویج علم نیز اهتمام داشت (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۳۵؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۱۹۹). وی در ۱۲۷۱ درگذشت و پسر عموش، محمدبن حسین بن محمودبای، جانشین وی شد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۱۸۳-۱۸۴).

تصرف علی برغل درآورد و او را فراری داد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۷۹؛ حمودة‌باشا الحسینی، ص ۱۴-۲۱؛ زمزلی، ۱۹۸۶، ص ۳۸). در ۱۲۲۱-۱۲۲۲ سپاهیان، به فرماندهی سلیمان کامیه (وزیر جنگ) و یوسف (صاحب‌الطابع)، متجاوزان الجزایری را سرکوب کردند (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۵۱-۵۶؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ حمودة‌باشا الحسینی، ص ۲۵-۳۹). در شعبان ۱۲۲۶ گروهی از ینی‌چریان در پایتخت برضد بای قیام کردند که به شدت سرکوب شدند (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۷۰-۷۱). حمودة‌باشا که به برقراری و تقویت مناسبات با دولت‌های اروپایی، به‌ویژه فرانسه، علاقه فراوان داشت (نامر، ص ۵۴)، ناپلئون بناپارت را می‌ستود و او را سلطانی شجاع می‌خواند (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۴۶؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۲). وی به آبادانی کشور توجه بسیار داشت و در این راه، به ساخت استحکامات متعدد و چندین بیمارستان پرداخت، صنایع را رونق داد و از صنایع محلی حمایت کرد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۲-۱۳۳).

پس از مرگ حمودة‌باشا در ۱۲۲۹، برادرش عثمان‌بای به حکومت رسید. پسرعموی او محمود -که بزرگ‌تر از وی بود و قاعدتاً می‌بایست او فرمانروا می‌شد- با استفاده از ضعف حکومت و نارضایتی مردم و با کمک پسرش حسین و بزرگان دولت، در اوایل ۱۲۳۰ عثمان‌بای را به قتل رساند و خود در میان‌سال‌ی به حکومت رسید و پسر ارشدش، حسین، را به ولایتمندی برگزید و وزرا و رجال دولت حمودة‌باشا را بر مناصب و مراتبشان باقی گذاشت (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۱۱۶، ۱۱۹-۱۲۰، ۱۳۳-۱۳۶؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۳). اما در پی حسادت و اتهامات نادوست برخی از درباریان بر ضد صاحب‌الطابع، در ۱۲۳۵ این وزیر به قتل رسید (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۴۳؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۳؛ حسین مؤنس، ج ۲، بخش ۳، ص ۳۷۱-۳۷۲). در ۱۲۳۶، با کمک دولت عثمانی، میان تونس و الجزایر صلح برقرار شد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۳، ص ۱۷۳؛ حسن حنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۳۴؛ حسین مؤنس، ج ۲، ج ۳، ص ۳۷۲). پس از مرگ محمودبای در ۱۲۲۹، حسین‌بای دوم به حکومت رسید. در دوران حکومت وی دو حادثه مهم رخ داد: نبرد معروف ناوارین^۱ و اشغال الجزایر توسط نیروهای فرانسوی در ۱۸۳۰/۱۲۴۶ (همانجاها).

در ۱۸۲۶/۱۲۴۲ انگلیس و فرانسه و روسیه، در حمایت از

محمدبای (حک: ۱۲۷۱-۱۲۷۵) وزیران پیشین را بر مناصبان ایفا کرد. مهم‌ترین اقدام او تدوین قانون اساسی بود که آن را «عهدالامان» نامید. عهدالامان به مثابه اعلامیه حقوق بشر در تونس بود (نامر، ص ۵۷ و پانویس ۲۷؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۶). اجرای عهدالامان در مراسم باشکوهی، با حضور تمام بزرگان تونس، در ۲۰ محرم ۱۲۷۴ اعلام شد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۲۶۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۴۲). این قانون، که شامل یازده اصل بود، مبتنی بر آزادی مذهبی ساکنان تونس، با توجه به اختلافات دینی آنان، و اساسی برای محاکم جنایی بود و در آن به آزادی عقیده و آزادی در حفظ مال و دارایی اشاره شده بود (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۲۶۷-۲۷۱؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۳۹-۴۴۴؛ احمدبن عامر، ص ۲۶۵).

از دیگر اصلاحات محمدبای، تعیین محکمه شرعی در دیوان قدیم سپاه و ایجاد شورای شهر بود (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۲۸۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). او نخستین حاکم تونس بود که دستگاههای چاپ وارد کرد و به چاپ و نشر مطبوعات رسمی پرداخت (حسن حسنی عبدالوهاب، ص ۱۴۲). وی در ۱۲۷۶ درگذشت (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۴، ص ۲۹۳) و محمدصادق بای جانشین او شد. وی در ۳۱ شعبان ۱۲۷۶ قانون نظام وظیفه عمومی را، که محمدبای آن را مطرح کرده بود، تفیذ کرد (همان، ج ۵، ص ۳۱؛ محمد الصادق بای، ص ۸۶). در محرم ۱۲۷۷ روزنامه‌ای به نام *الرائدالتونسی* در پایتخت منتشر گردید (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۵، ص ۳۶). محمدصادق بای در ۱۸۶۰/۱۲۷۷ با ناپلئون سوم در الجزایر دیدار کرد (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۵۱؛ محمد الصادق بای، ص ۳). او شورای دولتی به ریاست ابونخجه مصطفی، صاحب‌الطابع، تشکیل داد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۵، ص ۳۹-۴۱). مشکلات اقتصادی تونس و عملکردهای غیرقانونی مصطفی خزاندار، موجب شد محمدصادق بای از دولتهای اروپایی درخواست وام کند (همان، ج ۵، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۸۶). در ۱۲۸۰ محمدصادق بای، که از پرداخت وامها و بهره‌های آن ناتوان بود، دستور داد مالیات را دو برابر کنند که این امر شورش عظیمی در قیابیل تونس، به رهبری علی‌بن غذاهم، برانگیخت (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۵، ص ۱۲۷-۱۳۲؛ بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۶۳). دولت عثمانی در ۱۲۸۱ حیدرآبادی را با ناوگان جنگی عثمانی به تونس اعزام کرد و دو میلیون فرانک نیز برای کمک به محمدصادق بای فرستاد (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۳۹۱، ۷۵۶). اگرچه شورش این غذاهم، با

دستگیری او و سرکوبی مخالفان خاموش شد (ابن‌ابی‌الضیاف، ج ۶، ص ۷۷-۸۰؛ احمدبن عامر، ص ۲۶۸-۲۷۰؛ کریکن^۱، ص ۱۰۸). اما این امر ویرانی بسیاری برای تونس به همراه داشت که خود بر مشکلات کشور افزود. دولت برای حل مشکلات و سامان دادن به اوضاع اقتصادی و بررسی فشار دولتهای خارجی برای دریافت مطالباتشان، در ۱۱ ذیحجه ۱۲۸۴ شورای به ریاست وزیر خیرالدین پاشا تونس^۲ تشکیل داد (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۴۹۲-۴۹۳؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۴۴).

خیرالدین پاشا، صدراعظم دولت محمدصادق بای، در دوران چهارساله وزارتش (۱۲۹۰-۱۲۹۴)، اصلاحات بزرگی در تونس انجام داد که از جمله آنها تأسیس مراکز علمی جدید و نهادهای آموزشی و قضایی و مالی بود (کریکن، ص ۱۸۸-۱۲۳۹؛ زمزلی، ۱۹۸۶، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ احمدبن عامر، ص ۲۷۳-۲۷۴). خیرالدین پاشا، بر اثر فشار مخالفان اصلاحات و سعایت آنان در نزد محمدصادق بای (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۵۶۴-۵۶۷؛ خیرالدین پاشا، ص ۲۳)، ناگزیر در رجب ۱۲۹۴ از پست خود استعفا کرد و به استانبول رفت (بیرم‌الخامس، ج ۲، ص ۵۷۷-۵۷۹).

در جمادی‌الآخره ۱۲۹۸ / مه ۱۸۸۱، بر اثر خیانت محمدصادق بای و وزیرش مصطفی‌بن اسماعیل، نیروهای فرانسوی از دو سو به تونس یورش بردند و این کشور را اشغال کردند و براساس معاهده باردو، آن را به تحت‌الحمایگی خود درآوردند (همان، ج ۲، ص ۷۸۱-۷۸۷؛ بشیرین عثمان، ص ۸-۱۳؛ محمدصادق بای، ص ۲۸-۳۲، ۴۲؛ نیز به باردو). بعد از انتشار خبر امضای معاهده تحت‌الحمایگی، در قیابیل و بخشهای گوناگون کشور، انقلابهای قومی بر ضد بایهای حسینی به وقوع پیوست (بشیرین عثمان، ص ۳۱-۳۲؛ محمدصادق بای، ص ۴۵). محمدصادق بای در ۱۲۹۹ درگذشت و برادرش، علی‌بای سوم، جانشین او شد و حدود بیست سال (۱۲۹۹-۱۳۲۰) تحت حمایت فرانسویان بر تونس فرمان راند (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ احمدبن عامر، ص ۳۲۱-۳۲۲). فرانسه، برای تسلط کامل بر تونس، در ۲ شعبان ۱۳۰۰ / ۸ ژوئن ۱۸۸۳ با علی‌بای سوم معاهده‌ای، در پنج بند، به امضا رساند. بند اول اجرای اصلاحات اداری و مالی توسط فرانسه بود که بر این اساس سیطره فرانسه بر تمام امور داخلی تونس مسلم می‌شد و تحت‌الحمایگی تونس به کمال می‌رسید (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۲؛ نامر، ص ۶۵، ۱۸۴-۱۸۵). فرانسه، پس از تحمیل این معاهده، وامی

بی‌طرفی اتخاذ کرد، اما نیروهای نظامی امریکا وارد خاک تونس شدند و بدین‌ترتیب جنگ میان متفقین و متحدین در تونس ادامه یافت، که ویرانی بسیاری در کشور به بار آورد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸-۱۵۹). در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۲۲/۱۴ مه ۱۹۴۳ ژنرال ژیسرو، فرمانده اوشد نیروهای فرانسوی در تونس، در بیانی‌ای محمدمنصف بای را از حکومت خلع و به شهر آغواط در جنوب الجزایر و سپس به شهر قنص* در ساحل الجزایر تبعید کرد و روز بعد پسرعمو و ولیعهدش، محمدامین بای، حاکم شد (زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۱۷، ۱۰۱-۱۱۱؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۹؛ احمدبن عامر، ص ۴۰۵-۴۰۶؛ ثامر، ص ۱۶۶).

در دوره محمدامین بای (حک: ۱۳۲۲-۱۳۳۶ ش)، واپسین حاکم سلسله حسینیان، فرانسویان به قلع و قمع و اعدام مخالفان پرداختند (ثامر، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۱۹۸۳، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ بلهوان، ص ۵۶).

احزاب و تشکلات سیاسی تونس، به رهبری حبیب بورقبیه* و فرحات خَشَاد و دیگران، برای استقلال‌تونس تلاشهایی کردند که پس از سیزده سال به ثمر رسید و تونس به استقلال دست یافت (احمدبن عامر، ص ۴۰۹-۴۲۷؛ حسن حسنی عبدالوهاب، ۱۹۸۳، ص ۲۲۹-۲۳۲).

براساس پروتکل ۲۹ اسفند ۱۳۳۴/۲۰ مارس ۱۹۵۶، معاهده باردو ملغا و استقلال کامل تونس اعلام شد و با اعلام جمهوری تونس در ۳ مرداد ۱۳۳۶، دولت حسینیان مقرر شد گردید. محمدامین بای در ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲ درگذشت (حسن حسنی عبدالوهاب، ۱۹۸۳، ص ۲۳۲، ۲۳۴؛ احمدبن عامر، ص ۴۷۹).

منابع: ابن‌ابی‌الضیاف، اتحاد اهل الزمان باخبار ملوک تونس و عهدالامان، تونس ۱۹۹۰؛ احمدبن عامر، تونس عبرالتاریخ: منذ اقدم العصور الی اعلان الجمهورية، تونس ۱۹۶۰/۱۳۷۹؛ پسرین عثمان، أضرء علی تاریخ تونس الحديث: 1881-1924، تونس [۱۹۸۱]؛ علی بلهوان، تونس الثائرة، مغرب ۱۹۵۴/۱۳۷۲؛ ابن‌خوجه (محمد)، صفحات من تاریخ تونس، چاپ حمادی ساحلی و جیلانی بن حاج بحی، بیروت ۱۹۸۶؛ محمد مصطفی بیرم‌الخامس، صفوة الاعتبار بمستودع الأوصاف والأقطار، ج ۲، چاپ علی‌بن طاهر شلولی، ریاض مرزوقی، و عبدالحفیظ منصور، تونس ۱۹۹۹؛ حبیب ثامر، هده تونس، چاپ حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ حسن حسنی عبدالوهاب، خلاصة تاریخ تونس، تونس ۱۹۸۳؛ همان، ۲۰۰۱؛ حسین مؤنن، تاریخ المغرب و حضارته، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ حسودباشا الحسینی، 1173-1229 هـ/ 1759-1813 م، تونس: منشورات محمد بوقیفة، ۱۹۹۵؛ حموده بن محمد، الكتاب الباشی، ج ۱، چاپ محمد ماضور، [تونس] ۱۹۷۰؛

به مبلغ ۱۲۰ میلیون فرانک به تونس داد. علی‌بای در ۳ ربیع‌الاول ۱۳۲۰ درگذشت و پسرش، محمدهادی جانشین وی شد (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا).

در سال نخست حکومت محمدهادی بای، رئیس‌جمهوری فرانسه، امیل لونی، از تونس دیدار کرد و سال بعد نیز محمدهادی به فرانسه سفر کرد. محمدهادی در ۲۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۴ درگذشت و پسرعموش، محمد ناصر بای، جانشین او شد (همان، ص ۱۵۳).

در دوره محمدناصر بای یکی از مخالفان استعمار فرانسه، به‌نام خلیفه‌بن عسکر*، در جنوب تونس قیام کرد (همان، ص ۱۵۴؛ احمدبن عامر، ص ۳۶۸). محمدناصر بای اندکی پس از سفر رئیس‌جمهوری فرانسه به تونس، در ۱۳۴۰ درگذشت و پسرعموش، محمدالحبیب، پسر میمون‌بن حسین بای، جانشین او شد (حسن حسنی عبدالوهاب، همانجا). در این دوره اصلاحات اداری و سیاسی جدیدی انجام شد (همانجا؛ احمدبن عامر، ص ۳۷۸). در ۱۳۰۷ ش احمدبای دوم، پسر علی‌بن حسین بای، به حکومت رسید. در دوره او، اقتصاد تونس، که مبتنی بر کشاورزی بود، به سبب بارندگی اندک، به‌شدت بحرانی شد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۶). در ۱۳۱۲ ش اوضاع تونس آشفته شد و مردم شورش کردند (همان، ص ۱۵۷). در ۱۳۲۱ ش احمدبای درگذشت و محمد منصف بای، پسر ناصر بای، جانشین او گردید (همان، ص ۱۵۸؛ زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۲۷، ۳۰؛ بلهوان، ص ۵۵).

هرچند حکومت محمدمنصف بای بسیار کوتاه بود (۱۳۲۱-۱۳۲۲ ش)، وی توانست با عزم و اراده، شکوه و عظمت دولت حسینیان را احیا کند. منصف بای سه سوابق انقلابی و مبارزه با استعمارگران فرانسوی داشت - پس از به قدرت رسیدن، از احزاب ملی‌گرا و جهادگر تونس حمایت کرد (حسن حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱، ص ۱۵۸؛ ثامر، ص ۱۶۱-۱۶۳).

منصف‌بای با شیخ شاذلی و صالح فرحات و صادق زیرلی، سران جنبش ملی، ارتباط داشت (زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۸). او در دیدارش با نماینده تام‌الاختیار فرانسه در تونس در ۱۷ مرداد ۱۳۲۱/۸ اوت ۱۹۴۲، درخواست رسمی دولت تونس از مارشال پتن^۱، رئیس‌جمهوری فرانسه، را برای انجام دادن اصلاحاتی در تونس، تسلیم وی کرد. این درخواستها شامل مساوات با فرانسویان، رواج زبان عربی، استفاده از کارگزاران تونس در ادارات، ایجاد تأسیسات اساسی، و آزادی تمام زندانیان سیاسی بود (زمرلی، ۱۹۸۹، ص ۱۰؛ احمدبن عامر، ص ۴۰۲). هرچند منصف‌بای در جنگ جهانی دوم سیاست

خیرالدین باشا: 1308-1238/ 1890-1823 م، تونس: منشورات محمد مودبة، ۱۹۹۵؛ صادق زمرلی، اعلام تونسین، قدیم و تعریب حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۶؛ همو. تونس فی عهدالمنصف بای: ۱۹۴۲-۱۹۴۳، قدیم و تعریب حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۹؛ گرادوس سامرئل وان کریکن، خیرالدین و البلاد التونسیة: 1881-1850، ترجمة بشرین سلامه، تونس ۱۹۸۸؛ محمدالصادق بای: 1228-1299 هـ/ 1882-1813 م، تونس: منشورات محمد بوفینة، ۱۹۹۵؛ المشیر احمدباشایای: 1221-1271 هـ/ 1806-1853 م، تونس: منشورات محمد بوفینة، ۱۹۹۵

Clifford Edmund Bosworth, *The new Islamic dynasties: a chronological and genealogical manual*, Edinburgh 2004; Edward von Zambaur, *Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, repr. Osnabrück 1976.

/ زهرا پرومند /

حسینی تفرشی ← تفرشی، مصطفی بن حسین

حسینی حائری، عزالدین حسین بن مساعد، عالم، محدث و نسب شناس شیعی قرن نهم و دهم. از سال تولد، وفات و زندگی وی اطلاع دقیقی در دست نیست. سید محسن امین (ج ۶، ص ۱۷۲) بر پایه پاره‌ای اسناد خطی موجود در جبل عامل^۵، حسین بن مساعد را از اهالی عینا در جبل عامل دانسته که با برادرانش، سیدعبدالحق و سیدزین الدین، به عراق رفته و در کربلا سکونت گزیده است و هر سه در همانجا فوت کرده‌اند. براین اساس، حسینی حائری از ققهای برآمده از مکتب کربلا به‌شمار رفته است (← طباطبایی، مقدمه محمد مهدی آصفی، ج ۱، ص ۹۴). به‌نوشته آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰، پانویس، ج ۲۶، ص ۱۱۸)، به احتمال بسیار کتاب *تبیذ الفلاح*، که ابراهیم بن علی گفعمی* در تألیف کتاب *البلد الامین* از آن بهره برده، تألیف مساعدين حسین، پدر حسینی حائری، است؛ هر چند که پیشتر، اقتدی اصفهانی (ج ۲، ص ۱۷۶) این احتمال را بعید دانسته و آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸۶) خود در این نسبت تردید کرده بود. کخاله (ج ۱۲، ص ۲۲۳) اثری با عنوان *المراسلات* را نیز به مساعد نسبت داده است.

حسینی حائری معاصر و استاد کفعمی (متوفی ۹۰۰ یا ۹۰۵) بوده است (مجلسی، ج ۱، ص ۱۸؛ امین، ج ۶، ص ۱۷۱). کفعمی، حسینی حائری را در حاشیه کتاب *الجنة الواقية* و *الجنة الباقية*، معروف به *المصباح*، و دیگر آثار خود ستوده است. از کتاب *قرب الکرب* و *فتح القلب* کفعمی بر می‌آید که وی با

حسینی حائری مکاتباتی به نظم و نثر داشته است (← اقتدی اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ امین، ج ۶، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰، پانویس). شیخ حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴) در *امل الامل* (قسم ۲، ص ۱۰۲) حسینی حائری را فاضل و صالح وصف کرده است.

حسینی حائری در نسب شناسی نیز دستی داشته است. بر طبق برخی مکتوباتش، در ۹۱۷ از کربلا به سوی خراسان رفته و نسب ساداتی را که در سمنان و سبزوار دیده، ضبط کرده است (← آقابزرگ طهرانی، ۱۳۶۶ ش، ص ۷۳؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰). این گزارش و نیز ثبت تاریخ ۹۱۷ برای تألیف برخی آثار او (← ادامه مقاله)، نشان می‌دهد که او پس از این تاریخ درگذشته است. سیدشهاب الدین مرعشی نجفی (← عمری، مقدمه، ص ۳۹)، بدون ذکر منبع، طول عمر او را ۱۲۰ سال نوشته است.

مهم‌ترین اثر حسینی حائری، *تحفة الابرار فی مناقب ائمة الاطهار*، درباره مناقب و فضائل حضرت علی علیه السلام است. او این اثر را در سی باب تألیف و دو ابتدای کتاب تصریح کرده که به سبب اختلاف فراوان درباره مناقب آن حضرت، به تألیف این کتاب پرداخته است. وی در این اثر از احادیث معتبر اهل سنت نیز استفاده نموده و در فهرست منابع، حدود شصت کتاب اهل سنت را ذکر کرده است که شماری از آنها امروزه در دسترس نیستند. در انتهای کتاب، فصلی به فضائل امامان دیگر و نیز حضرت زهرا علیهم السلام اختصاص داده است (← کتوری، ص ۱۰۳؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۰۵-۴۰۶، ج ۶، ص ۱۵۰، پانویس). به نوشته اقتدی اصفهانی (همانجا)، از جمله منابع حسینی در تألیف این اثر، کتاب *المناقب ابو عمرو* (ابو عمر) زاهد (متوفی ۳۴۵) و شرح *نهج البلاغه* ابن عفا متعلق به قرن هشتم، بوده است. آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۶۷، ج ۲، ص ۶۸) اقتباس او را از *المناقب* تأیید کرده، ولی درباره اصالت کتاب دوم مناقشه کرده و احتمال داده است که این اسم، تصحیف ابن عقابی باشد (← همان، ج ۱۴، ص ۱۵۷؛ نیز درباره مآخذ دیگر *تحفة الابرار* ← همان، ج ۱۰، ص ۱۴۰، ج ۲۰، ص ۱۶۸-۱۶۹). *تحفة الابرار* از جمله منابع *یحار الانوار* علامه مجلسی بوده است (← مجلسی، ج ۱، ص ۱۸)؛ هر چند مجلسی (ج ۱، ص ۳۵) گفته چون بیشتر احادیث *تحفة الابرار* در کتابهای مشهورتر یافت می‌شود، از این کتاب به‌ندرت استفاده کرده است.

اثر دیگر حسینی حائری، حاشیه‌های او بر *عمدة الطالب فی انساب آل ابي طالب*، اثر ابن عنبه* (متوفی ۸۲۸)، در نسب شناسی است. بخشی از این حاشیه‌ها همراه با متن *عمدة الطالب* در ۱۳۳۷ ش در نجف چاپ شده است



حسینی دالان

از زلزله ۱۸۹۷/۱۳۱۵ نیز، که بخشی از این بنا از جمله سقف آن آسیب دید، نواب احسان‌الله بهادر آن را بازسازی و تعمیر کرد (به دنی، ص ۲۰۴. د اسلام، همانجا؛ آشر^۱، ص ۵۶).

ساختار کلی این بنا طرحی از مقبره و «تعزیه» امام حسین علیه‌السلام است. تعزیه، که در شبه‌قاره به مدل نمادین تابوت و ضریح امام حسین گفته می‌شود (کول^۵، ص ۱۰۲؛ بیکر^۶، ص ۱۶۳-۱۶۴)، اتاقکی آراسته است که معمولاً از چوب یا فلز ساخته می‌شود (هالستر^۷، ص ۱۶۶، ۱۷۲-۱۷۳). معماری ساختمان فعلی حسینی دالان، به‌ویژه به سبب چهار ستون بزرگی که در آخرین بازسازیها در قرن سیزدهم / نوزدهم در جلو ایوان گذاشته شده، بیشتر به شیوه مدون غربی است. ولی عناصر معماری مغولی و محلی نیز مشهود است، به‌ویژه در بخشهایی که از ساختمان اولیه بنا باقی‌مانده است (به دنی، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ آشر، همانجا).

حسینی دالان بر شقه بلندی رو به استخری بزرگ واقع شده (آشر، همانجا؛ دنی، ص ۲۰۴) و در قسمت شرقی آن پلکانی قرار گرفته و در قسمت جنوبی نیز دو برج، با گنبدی بر روی هر یک، ساخته شده است (به دنی، تصویر LXIV، ش ۱۰۳؛ برای نمونک (ماکت) بنا در موزه ملی بنگلادش^۸ به انعام‌الحق^۹، ص ۱۷، تصویر ۱۴۱). این بنا شامل دو تالار تو در توست: اولی رویه جنوب، که شیرینی^{۱۰} نام دارد و کاملاً سیاه رنگ است و مناسب عزاداری و سوکواری است و دیگری رو به شمال، که خطبه نام دارد و دارای منبری هفت پله است و نمادهای مقدسی چون خمسه^{*} و تمثال امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام در آن نگاهداری می‌شود. دو تالار فرعی هم در دو طبقه، یکی در سمت چپ و دیگری در سمت راست بنا، ساخته شده که ظاهراً مخصوص یانوان بوده است (دنی، ص ۲۰۴).

(آقابزرگ طهرانی، ۱۲۰۳، ج ۶، ص ۱۵۰، ۱۶۵؛ مشار، ستون ۲۸۹). نسخه‌ای از این کتاب به خط حسین بن مساعد وجود دارد که در ۸۹۳ نوشتن متن آن و در ۹۱۷ نوشتن آخرین حواشی آن به پایان رسیده است (به آقابزرگ طهرانی، ۱۳۶۶، ش، همانجا؛ همو، ۱۲۰۳، ج ۳، ص ۱۲۵، ج ۱۵، ص ۳۳۸؛ ابن‌عنبه، مقدمه آل طالقانی، ص ۱۱۰).

منابع: آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، طبقات اعلام‌الشیعة: احياء الدائر من القرن العاشر، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۶۶؛ ابن‌عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی‌طالب، چاپ محمدحسن آل‌طالقانی، نجف ۱۳۸۰/۱۹۶۱؛ عبداللہ بن عیسی‌فندی اصفهانی، ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱-۱۴۰۲؛ امین، محمد بن حسن حرّ عاملی، امل‌الامل، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ السّمت قم ۱۳۶۲؛ علی‌بن محمدعلی طباطبائی، ریاض‌المسائل فی بیان احکام الشّرع بالدلائل، ج ۱، قم ۱۴۱۲؛ علی‌بن محمدعمری، المجدی فی انساب الطالبین، چاپ احمد مهدی‌دامغانی، قم ۱۴۰۹؛ عمررضا کحله، معجم‌المؤلفین، دمشق ۱۹۵۷-۱۹۶۱، چاپ السّمت بیروت [بی‌تا]؛ اعجاز حسین‌بن محمدعلی کنتوری، کشف‌الحجب و الأستار عن اسماء الکتب و الأسفار، قم ۱۴۰۹؛ مجلسی، خاتباتا مشار، فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران ۱۳۲۲ ش.

/ لیلی کریمیان /

حسینی دالان، زیارتگاه و امام‌بار (امام‌بارا)^{*} شیعیان در شهر قدیمی داکا در بنگلادش متعلق به اواخر دوره گورکانیان. ظاهراً این بنا را در حدود نیمه قرن یازدهم، شخصی به‌نام میر مراد، که داروغه و مسئول بناهای عمومی در نواره محل بوده، احداث کرده است (به محمود الحسن^۱، ص ۱۶۹، د اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده؛ اما به گفته رضوی^۲ (ج ۲، ص ۳۵۱)، در قرن دهم و یازدهم رجال شیعه مراسم عزاداری ماه محرم را مخفیانه و در خانه‌ها اجرا می‌کردند و نام حسینی دالان در اوایل قرن دوازدهم / هجدهم، در دوران حکومت مرشد قلی‌خان^۳، بر این ترمیم‌خانه گذاشته شد و آنجا مرکز برگزاری مراسم ماه محرم در پستگال گردید. ساختمان کنونی حسینی دالان بر روی ترمیم‌خانه کوچک قبلی بنا شده است. نواب نصرت جونگ در نیمه دوم قرن دوازدهم / هجدهم آنجا را تجدید بنا کرد (محمود الحسن، همانجا). کمپانی هند شرقی نیز دوبار، در ۱۸۰۷/۱۲۲۲ و ۱۸۱۰/۱۲۲۵، در آن تعمیراتی انجام داد. بعد

1. Mahmudul Hasan

2. Rizvi

3. Dani

4. Asher

5. Cole

6. Baker

7. Hollister

8. Bangladesh National Museum

9. Enamul Haque

10. Shirni

در دهه اول محرم، حسینی دالان پر جنب و جوش‌ترین بنای شهر است. دسته‌های عزاداری در امام‌پاره آمد و شد می‌کنند و در حالی که علمها و کتلهایی به همراه دارند، تعزیه را نیز بر روی شانه حرکت می‌دهند و با ناله و فغان آن را پیاده به خارج شهر، در فاصله یک فرسخی، می‌برند و دفن می‌کنند (آقا احمد کرمانشاهی، ج ۱، ص ۶۱۹ د. اسلام، همانجا).

منابع: آقا احمد کرمانشاهی، مرآت الاحوال جهان‌نما: سفرنامه، قم ۱۳۷۳ ش.

Catherine B. Asher, "Inventory of key monuments", in *The Islamic heritage of Bengal*, ed. George Michell, Paris: Unesco, 1984; Patricia L. Baker, *Islam and the religious arts*, London 2004; Juan Ricardo Cole, *Roots of north Indian Shi'ism in Iran and Iraq: religion and state in Awadh, 1722-1859*, Delhi 1989; Ahmad Hasan Dani, *Muslim architecture in Bengal*, Dacca 1961; Enamul Haque, *Catalogue of a special exhibition of Islamic arts & crafts in Bangladesh*, Dacca 1983; *El²*, s.v. "Tajusynāf Dīlān" (by A. B. M. Husain); John Norman Hollister, *The Shi'a of India*, New Delhi 1979; Syed Mahmudul Hasan, *Muslim monuments of Bangladesh*, Dacca 1987; Snayid Athur Abbas Rizvi, *A socio-intellectual history of the Isnā 'Asharī Shi'is in India*, Canberra 1986.

/ فاطمه رحیمی /

حسینی سادات ← امیرحسینی هروی

حسینی سنبلی (حسینی سنبلی)، میرحسین دوست، متخلص به حسینی، مؤلف، تذکره‌نویس و شاعر فارسی‌گوی شبه‌قاره در قرن دوازدهم. پدرش، مولوی سید ابوطالب، و اصل وی از سنبل / سنبل هند بود (استوری^۱، ج ۱، بخش ۲، ص ۸۳۳). از تاریخ تولد و وفات و نیز از ابتدای زندگی او اطلاعی در دست نیست. وی، به نوشته خودش (ص ۳)، در نوزده سالگی برای تحصیل علم به شاه‌جهان‌آباد (دهلی) رفت و شاگرد شخصی به نام شیخ فضل‌الله شد. در آنجا مدت زیادی به فراگیری علوم ادبی پرداخت و با ادبا و فضلاء بسیاری هم‌نشین شد تا آنجا که در فن شعر مهارت یافت و در همانجا، بنابه درخواست دوستانش، مجموعه‌ای از احوال شعرا و ادبا و فضلا را با نام تذکره حسینی تألیف کرد. در ۱۱۷۳ به بریلی رفت و تشریح نادر یا تشریح الحروف را درباره دست‌نویزان فارسی نوشت (به نقوی، ص ۳۱۷؛ منزوی، ج ۱، ص ۸۱۱-۸۱۲). در

۱۲۰۳ نیز مختصر تیمورنامه یا تمبرنامه مشهور را نوشت، که نسخه متور کوتاه‌شده‌ای از تیمورنامه مظلوم ملاعبدالله هاتفی خرجردی^۲، شاعر قرن دهم، است. تیمورنامه هاتفی، به تقلید از خمره نظامی، و در وصف و تمجید تیمور و خاندان او نوشته شده است و وقایع تاریخی آن عصر و فتوحات و تاریخ تیموری را دربردارد. این کتاب دارای اهمیت ادبی است، ولی اهمیت تاریخی چندانی ندارد (به منزوی، ج ۱، ص ۱۶۳). تذکره حسینی، مهم‌ترین اثر او، مشتمل است بر شرح حال ۵۶۴ تن از شعرا، فضلا، ملوک و عرفای متقدم و معاصر مؤلف، که از روی حرف اول نام یا تخلص آنها به شکل الفبایی ترتیب یافته است. در ابتدا شرح حال حضرت علی علیه‌السلام آمده و پس از آن، تذکره از ابوالحسن خرقانی آغاز شده و با یوسفی طبیب خراسانی به پایان رسیده است. مؤلف در ذیل نام حضرت امیر علیه‌السلام بیش از بقیه به ذکر فضائل و حکایات پرداخته و در نقل مطالب از دو منبع متقاب مرتضوی و مصابیح‌الغلوب نام برده (به ص ۴، ۶)، اما درباره دیگران از هیچ منبعی یاد نکرده است. همچنین به ابیاتی از دیوان منسوب به حضرت علی علیه‌السلام اشاره کرده است (به ص ۱۴). شرح حال بیشتر عرفا در این تذکره به تفصیل آمده و حکایاتی درباره ایشان نقل شده است. مؤلف شرح حال مختصری از بسیاری از شعرا متقدم تا معاصرش ذکر کرده است، عمدتاً بدون آوردن وقایع مهم زندگی، سال تولد و وفات ایشان. فقط در ذیل نام ۵۱ نفر، سال وفاتشان را ذکر کرده است (نقوی، ص ۳۱۹؛ برای نمونه به حسینی سنبلی، ص ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۵۳). وی افراد را با آوردن یکی در بیت یا یک رباعی از اشعارشان معرفی نموده و لطایف و حکایات طنزآمیز و جالب‌توجهی از آنان نقل کرده است که با عنایت به توضیح او در دیباچه (ص ۳)، یکی از هدفهایش در تألیف این کتاب، گردآوری همین حکایات بوده است. او به مدح بیشتر شاعران پرداخته و همه را در فن شعر ستوده است. مؤلف، ذیل حرف ح، نمونه‌ای از اشعار خود را نیز آورده ولی آنها را درخور مقایسه با اشعار شاعران بزرگ ندانسته است (به ص ۱۱۱-۱۱۲). تألیف این کتاب، بنابر ماده تاریخ آن، در ۱۱۶۳ به پایان رسیده است. حسینی این تذکره را با نام و مدح شاه شرف‌الدین محمود، از عرفای زمان خود، به پایان برده و شکر کرده که شرف‌الدین محمود کتابش را به دیله قبول نگریسته است. از تذکره حسینی نسخه‌های خطی متعدد موجود است (برای آگاهی از نسخ خطی آن به استوری، ج ۱، بخش ۲، ص ۸۳۳). تذکره حسینی در ۱۲۹۲ در لکهنو چاپ سنگی شده است. گفتنی است که مؤلف در شرح احوال شاعران و حتی در

نزد استادان بزرگی چون محمدباقر مجلسی*، آقا جمال خوانساری*، جعفر بن عبدالله گمراهی (قاضی و شیخ الاسلام اصفهان) درس خواند و از دو استاد اول، اجازه روایت گرفت. سپس به قزوین بازگشت و به تدریس، افتا و تصدی امور دینی پرداخت. علاوه بر فرزندش محمد مهدی، شیخ عبدالنبی قزوینی (صاحب تسمیه امل الامل) و قطب الدین محمد ذهبی شیرازی نزد او درس خوانده بودند و از او روایت می‌کردند (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۸؛ حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۹۸).

محمد ابراهیم در فقه و اصول و حکمت و کلام تبحر داشت و به فارسی و عربی شعر می‌سرود (س. گلریز، ج ۲، ص ۳۲؛ حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۹؛ شهیدی صالحی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷). وی بسیار عابد، زاهد و محتاط بود (مدرس تبریزی، ج ۴، ص ۴۵۰) و کتابخانه بزرگی داشت که بسیاری از کتابهای آن را تصحیح و مقابله کرده یا بر آنها حاشیه نوشته بود. همچنین حدود هفتاد جلد کتاب تألیف یا استنساخ کرده بود (قزوینی، ص ۵۳). محمد ابراهیم در ۱۱۴۵ یا ۱۱۴۹ وفات یافت و در امامزاده حسین قزوین دفن شد (گلریز، ج ۲، ص ۳۳-۳۲؛ حسینی اشکوری، همانجا).

بعضی از مهم‌ترین تألیفات او عبارت‌اند از: تحصیل الاطمینان، در شرح زیادة البیان محقق اردبیلی، که آقا جمال خوانساری بر آن تقریظی نگاشته است؛ حاشیه بر مدارک الاحکام سید محمد عاملی؛ بیلاح المؤمنین، متنی از دعاها و حرزها به فارسی؛ رساله فی العلم الالهی؛ البداء؛ و شرح الصحیفة السجادیة (س. آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۹۲، ج ۳، ص ۵۲، ۳۹۶، ج ۶، ص ۱۹۶، ج ۱۲، ص ۲۰۹-۲۱۰، ج ۱۳، ص ۳۴۶، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ نیز س. ج ۶، ص ۹۱، ج ۲۰، ص ۵۷، ۶۳، ۹۴).

فرزندان ابراهیم نیز عالم و اهل فضل بودند. افزون بر سید حسین (س. ادامه مقاله)، که از همه برجسته‌تر بود، دیگر فرزندان وی، سید احمد، سید محمد مهدی، سید علی و سید حسن بودند.

سید احمد در علوم ادبی مهارت داشت و چون از علمای بزرگ قزوین به شمار می‌رفت، نادرشاه افشار وی را به گسردهمایی دشت سفان در ۱۱۴۸ دعوت کرد (قزوینی، ص ۶۵؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴؛ نیز س. حسن امین، ج ۶، ص ۲۰).

سید محمد مهدی در علوم عقلی، رجال و حدیث تبحر داشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). او از طریق پدرش، و گاهی بدون واسطه، از علامه مجلسی روایت کرده است (س. نوری، ص ۱۶۴). گفته‌اند محمد مهدی در حمله محمود افغان به پایتخت (اصفهان)، که در ۱۱۲۵ به سقوط آن

ضبط اشعار و دیگر اطلاعات، دقت نکرده و اشعار برخی شاعران را به نام برخی دیگر ثبت کرده است (س. گلچین معانی، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳).

منابع: میر حسین دوست حسینی منبلی، تذکره حسینی، چاپ سنگی [لکهن ۱۲۹۲]؛ احمد گلچین معانی، تاریخ تذکرة‌های فارسی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰ ش؛ علیرضا تقوی، تذکره نویسی در هند و پاکستان، تهران ۱۳۴۳ ش؛

Charles Ambrose Storey, *Persian literature: a bibliographical survey*, vol. 1, pt. 2, London 1972.

/ملن خوش چین گل /

حسینی قزوینی، خاندان، خاندانی شیعی مشهور به علم و فقاہت، از فرزندان محمد فصیح‌بن میرا ولیاء در سده‌های یازدهم تا سیزدهم. درباره محمد فصیح همین قدر می‌دانیم که اصالتاً تبریزی بوده و به قزوین کوچ کرده است و اعقابش در قزوین مانده‌اند.

برخی از مشاهیر این خاندان عبارت‌اند از:

۱) میر محمد معصوم، فرزند محمد فصیح، فقیه و متکلم امامی، سرسلسله این خاندان. وی در ۱۰۰۷ در تبریز به دنیا آمد. ریاضیات را در قزوین نزد محمدباقر یزدی آموخت و فلسفه و کلام را از میرزا رفیع نائینی* فراگرفت و از وی اجازه روایت اخذ کرد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۷۳؛ گلریز، ج ۲، ص ۲۸۳). محمد معصوم در فقه، اصول، حدیث، حکمت و ریاضی تبحر داشت و محمد علی جزینی از شاگردان او بود (س. حرعاملی، قسم ۲، ص ۳۰۷؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲، ص ۵۱۴). محمد معصوم در ۱۰۹۱ در قزوین درگذشت و در امامزاده حسین دفن شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۱۹).

برخی از تألیفات او عبارت‌اند از: شرح اصول الکافی؛ الترجیزة فی التوحید؛ مَتَخَبُّ الْجَلَلِ وَ الْحُلِّ، گزیده اثر محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ حاشیه بر بخش الهیات شرح الاشارات و التنبیہات خواجه نصیرالدین طوسی؛ حاشیه بر شرح التذکرۃ النصیریة عبدالعلی بیرجندی. شمس الدین محمد خفری و نیز جلال الدین محمد دوانی بر شرح جدید تجرید، اثر علی بن محمد قوشچی، حاشیه نوشته بودند و میر محمد معصوم بر حاشیه هر دو آنها حاشیه نوشته است (همان، ج ۶، ص ۶۷، ۶۹، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۳، ج ۱۳، ص ۱۰۰، ج ۲۲، ص ۴۳۸، ج ۲۵، ص ۵۲).

۲) سید محمد ابراهیم (میر ابراهیم/ ابراهیم)، فرزند میر محمد معصوم، فقیه، حکیم و متکلم. وی در ۱۰۵۷ در قزوین به دنیا آمد. نزد پدر خود علم آموخت، سپس به اصفهان رفت و

انجامید، فتوای جهاد داده بود. وی در ۱۱۶۳ درگذشت (ورجواند، دفتر ۳، ص ۱۹۷۹؛ زربادی، ص ۱۲۹).

سیدعلی در علوم غریبه، کلام، ریاضی و طب دست داشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۴۲؛ ورجواند، همانجا).

سیدحسن (متوفی ۱۱۹۸) منطق، حکمت، کلام، فقه، اصول و تفسیر را از برادران خود، محمد مهدی و حسین، آموخت. یکی از معروف‌ترین شاگردان او، آخوند ملاعلی نوری، استاد شهر فلسفه در اصفهان (متوفی ۱۲۴۶) بود (قزوینی، ص ۱۰۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۷۵). کتاب مجموعه الادعیه و النحتم از او برجای مانده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۹۰).

۳) سیدحسین (میر حسینا/حسین)، فرزند میرابراهیم، وی در حدود ۱۱۲۶ در قزوین به دنیا آمد. ابتدا نزد پدرش درس خواند. علوم عقلی و رجال و حدیث را از برادر خود، محمد مهدی، آموخت (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). وی از نصرالله حائری، حسین ماحوزی، محمدعلی جزینی و ملا محمد قاسم تنکابنی روایت نقل کرده است (محسن امین، ج ۵، ص ۴۱۴). سید محمد مهدی طباطبایی بحر العلوم* و میرزا ابراهیم قمی* (صاحب قوانین الاصول) از او اجازه روایت داشتند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹، ۱۸۰). سیدحسین معاصر شیخ یوسف بهرانی* بود و پس از احاطه بر علوم عقلی و نقلی، در حوزه علمیه قزوین به تدریس و افتا پرداخت (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۹؛ شهیدی صالحی، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۷۶).

تراجم‌نویسان از حسینی قزوینی با عظمت بسیار یاد کرده‌اند (برای نمونه ← قزوینی، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ خوانساری، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۶). بحر العلوم در اجازه خود به علی‌بن محمد بهرانی، سیدحسین را با اوصافی چون مایه افتخار عالمان، کوه رفیع دانش و ستون استوار فضل و بیش وصف کرده است (← خوانساری، ج ۲، ص ۳۶۶). سرجان ملکم^۱ (ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۶) نیز وی را در زمره چهار مجتهد معروف ایران آن زمان دانسته که پس از فوت هم از او با احترام یاد می‌شده است. زهد و تقوی او را ستوده‌اند (برای نمونه ← مدرس تبریزی، ج ۴، ص ۴۴۹). وی شعر نیز می‌سرود و نسیب تخلص می‌کرد (← گلریز، ج ۲، ص ۴۲۸).

سیدحسین در ۱۲۰۸ در قزوین درگذشت و در امامزاده حسین دفن شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴، قسم ۱، ص ۱۳۷۴؛ گلریز، ج ۲، ص ۳۵). مرقش زیارتگاه مردم شده است (قمی، ج ۱، ص ۱۲۸؛ خوانساری، ج ۲، ص ۳۶۵).

سیدحسین تألیفات بسیاری داشته، که از آن جمله است: الدر (الدراری) الثمین، مشتمل بر چهل رساله در مسائل فقهی (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۹۸، ج ۸، ص ۵۲، نیز ← ج ۱۱، ص ۲۴۲، ج ۱۲، ص ۴۸، ج ۱۷، ص ۱۰۰-۹۹، ج ۲۳، ص ۲۴۴)؛ مستقصی الاجتهاد، در شرح ذخیره المعاد محقق سبزواری (برای نسخه‌های خطی آن ← مدرسی طباطبائی، ص ۱۱۳)؛ التبراهین السداد فی شرح الارشاد، در شرح کتاب فقهی ارشاد الازهار علامه حلی؛ المعاملات، به فارسی؛ الدلای الثمینة و الدراری الرزینة، در علم تراجم، که از منابع مؤلف اعیان الشیعة بوده است؛ تلکرة المعقول، در اصول دین؛ نظم البرهان فی سقاط الایمان، منظومه‌ای در اعتقادات و اصول دین، که خود آن را شرح کرده است؛ دیوان اشعار (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۸۱، ج ۴، ص ۴۰، ج ۹، قسم ۱، ص ۲۴۶، ج ۱۳، ص ۲۷۷، ج ۱۸، ص ۲۵۸، ج ۲۱، ص ۱۳، ج ۲۰۳، ج ۲۴، ص ۲۰۰-۲۰۱)؛ رساله در اخلاق، به فارسی، که چندبار چاپ شده است (← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۷۳؛ زربادی، ص ۱۳۱؛ برای آثار دیگر ← آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۴۰، ج ۱۱، ص ۱۷۰، ج ۱۷، ص ۲۶۰-۲۶۱، ج ۱۵، ص ۲۹۷، ج ۲۴، ص ۳۹، ج ۲۶، ص ۲۴۹).

معروف‌ترین اثر سیدحسین، معارج الاحکام فی شرح مسالك الانعام و شرایع الاسلام است که شرحی است استدلالی و مبسوط بر شرایع الاسلام محقق حلی، با توجه به آرای شهیدفانی در مسالك الانعام. وی که مسالك الانعام را برای برخی شاگردانش تدریس می‌کرد، به درخواست برادرش، سیدحسن، آن مباحث را در این اثر گردآورد. معارج الاحکام، که جامع همه ابواب فقه است، از مهم‌ترین منابع مکتب فقهی قزوین به شمار می‌رود. فصل سوم مقدمه مهم کتاب، تلخیصی است از جامع الرواة محمدبن علی اردبیلی و مشترکات یا نهاية المحدثین الی طریقه المحدثین تألیف محمد امین‌بن محمدعلی کاظمی. سیدحسین در پایان مقدمه، منابعی را که برای نگارش کتاب استفاده کرده، بررسی نموده و به شرح حال بسیاری از علمای متقدم و متأخر، از جمله مشایخ خود و پسرش، پرداخته است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۷۸-۱۷۹، ج ۲۲، ص ۲۰۴؛ حسینی اشکوری، ۱۳۵۴-۱۳۷۶ ش، ج ۵، ص ۲۸۷؛ شهیدی صالحی، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۷۷؛ برای نسخه‌های خطی آن ← مدرسی طباطبائی، ص ۹۱).

۴) سید عبدالجواد، فرزند سیدحسین، تاریخ تولد او معلوم نیست. ابتدا نزد پدرش و دیگر علمای قزوین، از جمله ملا محمد صالح برغانی*، درس خواند. سپس به کربلا رفت و

محمدحسین علی اعتمادالسلطنه، المآثر والأثر، در چهل سال تاریخ ایران، چاپ لیرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش؛ حسن امین، مستدرکات اعیان الشیعة، بیروت ۱۴۰۸-۱۴۱۶/۱۹۸۷-۱۹۹۶؛ محسن امین؛ محمدبن حسن حرعاملی، امل الامل، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ الفست قم ۱۳۶۲ ش؛ احمد حسینی اشکوری، تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه، چاپ محمود مرعشی، قم ۱۱۱۰ هـ، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم ۱۳۵۲-۱۳۷۶ ش؛ خوانساری؛ جمال‌الدین زریابادی، «میرحسین و رساله‌ای در علم کلام از او»، در نسیم فرهنگ و هنر و ادب قزوین، دفتر ۲، به کوشش محمدعلی حسینی، قزوین: بنیاد فرهنگی قزوین‌شناسی، ۱۳۷۶ ش؛ عبدالحسین شهیدی صالحی، «سهم حوزه علمیة قزوین در نهضت فقه جعفری»، حوزه، سال ۱۱، ش ۶ (پهن و اسفند ۱۳۷۳) هـ، «مدرسه فلسفی قزوین در عصر صفوی: جنبشهای فکری و اصولی و اخباری»، حوزه، سال ۱۰، ش ۴ (مهر و آبان ۱۳۷۲)؛ عبدالحسین محمدنقی قزوینی، تمهید امل الامل، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۷؛ عباس قس، قواعد الرضویة: زندگانی علمای مذهب شیعه، تهران [؟ ۱۳۲۷ ش]؛ محمدعلی گلریز، میوند، یا، باب‌الجنة قزوین، [قزوین] ۱۳۶۸ ش؛ محمدعلی مدرستیزی، ریحانة الادب، تهران ۱۳۶۹ ش؛ سیدحسین مدرس طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی، ترجمه محمد آصف‌کورت، مشهد ۱۳۶۸ ش؛ جان‌ملک، تاریخ ایران، ترجمه اسماعیل حیرت، چاپ الفست تهران ۱۳۶۲ ش؛ حسین‌بن محمدنقی نوری، فیض قدسی: زندگینامه علامه محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ هـ.ق)، ترجمه جعفر نبوی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ پرویز ورجاوند، سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین، تهران ۱۳۷۷ ش.

/ فریده سعیدی /

حسینی مختاری، محمدبن محمدباقر، ملقب به سید

بهاء‌الدین، فقیه، محدث، متکلم و ادیب شیعی قرن دوازدهم. وی در حدود ۱۰۸۰ در نائین اصفهان به دنیا آمد. در اصفهان نزد استادانی چون محمدباقر مجلسی و فاضل هندی به کسب علم پرداخت و از آنان و محمدبن حسن حرعاملی* اجازه روایت حدیث گرفت (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ حرعاملی، قسم ۱، مقدمه حسینی، ص ۱۷؛ حسینی اشکوری، ۱۴۱۰ الف، ص ۱۳۵).

بهاء‌الدین پس از اتمام تحصیلات، در اصفهان اقامت گزید و از فقهای نام‌بردار آنجا شد (آقابزرگ طهرانی، همانجا). در منابع از شاگردان و نزدیکان وی کمتر سخن به میان آمده، جز از پسر عموش، ناصرالدین احمد مختاری سبزواری، که از شاگردان فاضل هندی بوده است (فاضل هندی، ج ۱، مقدمه جوسعقریان، ص ۱۸-۲۲). آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۵۳) از وجود زندگینامه خودنوشت سیدبهاء‌الدین گزارش

بعد از تکمیل مدارج علمی، به قزوین بازگشت و به تدریس و تصدی امور دینی پرداخت. وی داماد استادش، سیدمحمد مجاهد* بود و یازده پسر داشت که همگی از علما بودند. او در ۱۲۷۸ وفات کرد. خاندان حاج سیدجوادی قزوین بدو منسوب‌اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴ الف، قسم ۱، ص ۲۸۱؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۵۷۲؛ حسن امین، ج ۳، ص ۱۱۷؛ ورجاوند، دفتر ۳، ص ۱۹۷۹). از این خاندان علما و چهره‌های سرشناسی برخاسته‌اند از جمله سیدمهدی، نوه عبدالجواد، عالم دینی، نماینده مردم قزوین در دوره چهاردهم مجلس و عضو جبهه ملی (متوفی ۱۳۴۲ ش) و سیدعباس، مدرّس حوزه علمیة قزوین و مفسر قرآن (متوفی ۱۳۶۳ ش/۱۴۰۴).

از جمله نوه‌های او، سیدجعفر است. وی تحصیل خود را در قزوین آغاز کرد، سپس به نجف رفت و نزد شیخ مرتضی انصاری و سیدحسین کوه‌کمری به تحصیل ادامه داد. پس از آن به قزوین بازگشت و به خدمات دینی اشتغال یافت. وی در ۱۳۱۶ درگذشت. آثاری از او به جا مانده‌است (س اعتمادالسلطنه، ص ۲۱۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴، ۳، قسم ۱، ص ۲۸۸).

فرزند جعفر، سیدحسین معروف به مجتهد خیابانی، نیز عالم دینی بود. وی ابتدا در قزوین به تحصیل پرداخت و سپس به عتبات رفت و از درس فقهایی مانند آخوند خراسانی بهره برد. پس از آن به قزوین بازگشت و به تدریس علوم دینی پرداخت و زعامت دینی یافت. سیدحسین از مشروطه‌خواهان بود. وی در ۱۳۱۲ ش/۱۳۵۲ در قزوین فوت کرد (س آقابزرگ طهرانی، همانجا؛ ورجاوند، دفتر ۳، ص ۱۹۷۹-۱۹۸۰).

۵) فاطمه خاتم، دختر سید حسین بن میرابراهیم، او در حدود ۱۱۷۲ در قزوین به دنیا آمد. ابتدا نزد پدر و عموی خود، سیدحسن، درس خواند و بعد از ازدواج با شیخ محمدعلی قزوینی، فقه و اصول را نزد او آموخت. فاطمه خاتم زنی دانشمند، باتقوا و حافظ قرآن بود و در علوم عقلی و نقلی تبحر داشت. او در حدود ۱۲۶۰ درگذشت و در امامزاده حسین قزوین دفن شد (حسن امین، ج ۳، ص ۱۵۹). ملاعبدالوهاب قزوینی ملقب به شریف، که از علمای بزرگ قزوین در عهد محمدشاه قاجار بود، فرزند همین بانو بوده است (برای تشریح حال وی س آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴ الف، قسم ۲، ص ۸۰۹-۸۱۳؛ حسن امین، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۳۷).

منابع: محمدحسن آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف‌الشیعة، چاپ علی‌بنی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳ هـ، طبقات اعلام الشیعة: الروضة النضرة فی علماء المائة الحادیة عشرة، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۱ هـ؛ همان الکرام البررة، مشهد ۱۴۰۴ الف؛ همان الکتواب المنتشرة فی القرن الثاني بعدالعشرة، چاپ علی‌بنی منزوی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همان نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، مشهد ۱۴۰۴؛

داده است. با این همه، مطالب راجع به زندگی او در منابع کم است. از گزارشی درباره یکی از آثار کلامی وی می‌توان دریافت که مدتی در کابل به سر برده و سپس به مشهد رفته است، ولی از جزئیات این سفرها اطلاعی نیست (همان، ج ۲۶، ص ۱۶۷). سالی وفات حسینی مختاری را، با توجه به تاریخ تألیف برخی آثارش، میان سالهای ۱۱۳۰ تا ۱۱۴۰ دانسته‌اند (همان، ج ۷، ص ۱۲۱؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۱۰۸؛ حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۷۱؛ قس آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۲۴، که سال فوت او را حدود ۱۱۵۰ ذکر کرده که نادرست است). وی را در دارالسلطنه اصفهان به خاک سپردند (قمی، ج ۲، ص ۶۰۱؛ اما خوانساری (ج ۷، ص ۱۲۱-۱۲۲) قبر او را در آنجا نیافته و احتمال داده که مدفن او از جمله قبوری بوده که در حمله افغانها به اصفهان از بین رفته است. برخی گفته‌اند که او در یکی از روستاهای فیژدن، از توابع اصفهان، دفن شده است (برای نمونه - حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، همانجا).

حسینی مختاری بیش از شصت اثر در فقه، کلام، حدیث و ادبیات فارسی و عربی دارد (همان، ص ۷۰-۷۱) که بسیاری از آنها شرح آثار پیشینیان یا حاشیه‌ای بر آنهاست. آثار فقهی مهم وی عبارت‌اند از: ۱) سه اثر درباره ارث به زبان فارسی، با نامهای *لُطائف المیراث لطائف الزوائد*، *قسام الموارث* و *قسام التوارث*، و *تقریم المیراث فی تقسیم التراث*، که به سه صورت مفصل، متوسط و مختصر تألیف شده‌اند (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۴۸، ج ۱۷، ص ۷۸، ج ۱۸، ص ۳۲۳، ج ۲۶، ص ۲۲۴، ج ۲). شرح *بداية الهداية*، که شرح بخش عبادات *مداية الامة* تألیف حرز عاملی است (همان، ج ۳، ص ۵۹-۶۰، ج ۱۳، ص ۱۲۴، ج ۳). *مسائل المقصود و موالید المقود (صیغ المقود)*، در توضیح صیغه‌های مختلف عقود. نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه آیت الله گلپایگانی وجود دارد (همان، ج ۱۵، ص ۱۱۰، ج ۲۲، ص ۴؛ استادی، ج ۲، ص ۲۱۷، ج ۴). *إنارة الطروس فی شرح عبارة الدروس*، در شرح بخشی از مبحث *نذر الدروس الشرعية* فی فقه الامامیه، اثر شهید اول (متوفی ۷۸۶؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۴، ج ۱۱، ص ۱۱۷). حسینی مختاری رساله‌های فقهی متعددی نیز نگاشته است، از جمله درباره *اقاعدة یدیه و احکام مردگان* (همان، ج ۶، ص ۲۷۹-۲۸۰، ج ۱۱، ص ۳۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ج ۱۵، ص ۳۴۱، ج ۱۷، ص ۲۱۲، ج ۱۳، ص ۱۶). وی بر برخی منابع اصولی نیز حاشیه نوشته است، از جمله بر *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، اثر حسین بن زین الدین (صاحب معالم) و *اشارات الاصول* محمدابراهیم کلیاسی اصفهانی (همان، ج ۶، ص ۲۱، ۲۰۹).

مهم‌ترین آثار کلامی و فلسفی حسینی عبارت‌اند از: ۱) دو

بار تلخیص *الشافی فی الامامة*، اثر شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶). تلخیص نخست، که در آن پاره‌ای از مناظره‌های قاضی عبدالجبار معتزلی و شریف مرتضی آمده است، *إرشاف الشافی* بین *سلافی الشافی* نام دارد و تلخیص دوم، که کم‌حجم‌تر است، *صفوة الشافی من رغوة الشافی* نامیده شده است (همان، ج ۴، ص ۴۲۳، ج ۱۵، ص ۴۹، ج ۲). *التحفة الزینیه*، که اوجوزه یا مجموعه شعری است در قالب مثنوی درباره مسائل کلامی (همان، ج ۲۶، ص ۱۶۷، ج ۳). *حیث الفلجة فی شرح حدیث القرچة*، در شرح حدیث پنجم از باب «حدوث العالم» کتاب *التوحید کافی* (درباره این حدیث - د. ج. اسلام، ج ۸، ص ۲۱۹-۲۲۱، ج ۴). *أمان الایمان من اضطراب الأذهان*، *حدائق المعارف فی طرائق المعارف* (همان، ج ۲، ص ۳۴۴، ج ۶، ص ۲۲۸، ۲۲۸؛ حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۱۳۶). وی دو اثر کلامی - حدیثی نیز داشته است: حاشیه بر شرح سیدعلی خان مدنی بر *الصحيفة السجادية*، و شرح ناتمام زیارت جامعه کبیره (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۲۴، ج ۱۳، ص ۳۰۶؛ حسینی اشکوری، ۱۳۵۷ ش، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹).

حسینی مختاری در علم منطق، *لسان المیزان* و شرح آن و نیز شرح *تهذیب المنطق* تفتازانی را نگاشت و بر شرح شمشیه و شرح مطالع، هر دو از قطب‌الدین رازی، حاشیه نوشت. در ریاضیات نیز شرحی بر *خلاصة الحساب* شیخ بهائی نوشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۷، ۱۳۴، ج ۱۳، ص ۱۶۳، ج ۲۳۲، ج ۱۸، ص ۳۱۱). همچنین بخش طبیعیات کتاب *الشفاء* ابوعلی سینا را با نام *مضفاة الشفاء لا یتصفاء الشفاء* شرح کرد (همان، ج ۲۱، ص ۱۲۴).

آثار حسینی مختاری در ادبیات مشتمل است بر: سه شرح (مختصر، متوسط و بزرگ) بر *القوائد المسمدة* شیخ بهائی؛ گفتارهای حکیمانه موزونی به سبک مقامات حریری و *شذور الذهب* زمخشری با نام *زواهر الجواهر فی نوادر الزوارج*، که چاپ شده است (همان، ج ۱، ستون ۶۱۵؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۶۲۶-۶۲۷، ج ۱۳، ص ۳۶۲، ج ۱۶، ص ۱۳۴، ۳۲۸؛ مشار، ص ۲۷۹، ۵۰۶) حاشیه بر *السطور* تفتازانی؛ و کتابی در علم نحو به نام *نحو میر* (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۳، ج ۲۴، ص ۸۸).

حسینی مختاری حاشیه‌ای بر کتاب *الاشباه والنظائر* جلال‌الدین سیوطی داشته که در آن از برخی منابع نقل کرده است که سیوطی در اواخر عمر به مذهب شیعه گرویده بود (همان، ج ۶، ص ۲۱؛ نیز - قمی، ج ۲، ص ۶۰۱). وی همچنین شرح و تکمله‌ای بر کتاب *توضیح المقاصد* بهاء‌الدین عاملی* (شیخ بهائی) نگاشت و آن را *تقریج المقاصد* توضیح المقاصد نامید که تاریخ بهائیتین (یعنی شیخ بهائی و بهاء‌الدین

قسم ۲، ص ۷۵۵) بیشتر آنها به صورت خطی در کتابخانه شیخ هادی کاشف‌الغطاء در نجف موجودند - عبارت‌اند از: *الغیاض العترة*، در شرح *المختصر النافع* محقق حلی، که حینی در موارد متعددی در *العناوین* (از جمله ج ۱، ص ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۳) بدان ارجاع داده است؛ *العقود والایقاعات*، که نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود است (مدرسی طباطبائی، ص ۳۴۲)؛ *البیع*؛ *رسالة فی عمل الدائرة الهندیة لتعین الزوال*، درباره تعیین وقت زوال آفتاب؛ *تقریرات دروسهای فقه و اصول* استادان خود؛ دو اثر رجالی فوائد رجالی، و *رسالة فی الموثقین*؛ و اثر حدیثی *اخبار امامة الباقر علیه السلام* (ع آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴، همانجا؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۱، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۲، ج ۴، ص ۳۷۸، ج ۱۸، ص ۳۳۸، ج ۲۳، ص ۲۴۶؛ امین، همانجا).

العناوین از آثار ارزنده فقهی در عصر قاجار است. این کتاب بسارها به چاپ رسیده است، از جمله در ۱۲۷۴، ۱۲۹۷ و آخرین بار در ۱۴۱۷-۱۴۱۸ با تحقیق رحمت‌الله رحمتی (ع آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۱۳۵؛ برای معرفی نسخه‌های کتاب ع حسینی مراغی، ج ۱، مقدمه، ص ۱۰۹). مؤلف در این کتاب، با بیانی رسا و دقیق و علمی و با اجتناب از آمیختن مسائل اصولی با فلسفه و تأکید بر کاربرد مثالها و مصادیق واقعی و مورد ابتلا، کوشیده است به تحلیل قواعد فقهی رایج در فقه شیعه در ابواب گوناگون بپردازد. وی، ضمن نقل آرای مشهور در فقه امامی، به دیدگاههای برخی معاصران خود به‌ویژه ملا احمد نراقی (ع ج ۱، ص ۲۲۵، ۲۵۲، ۳۱۷، ج ۲، ص ۱۸، ۲۸۴، ۶۴۴) و نیز استادان خود (ع ج ۱، ص ۳۷۹، ۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۷، ۳۰۵، ۴۷۷، ۷۵۴) توجه خاص نشان داده و گاه به نقد آنها پرداخته است. حسینی از آموزه‌های فقهی و اصولی استادانش در کتاب عناوین بهره برده است. برخی بر آن‌اند که این کتاب تماماً تقریرات دروسهای استادان اوست (ع آل‌محبوبه، ج ۳، ص ۲۰۱؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، همانجا) ولی با توجه به تعبیر وی، این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت (ع سبحانی، ص ۳۴۱).

عناوین‌الاصول حاوی ۹۴ قاعده فقهی (یا به تعبیر مؤلف: عنوان) است. این قواعد در فهرستی، که احتمالاً خود او تنظیم کرده است، به هفت دسته کلی تقسیم شده‌اند: قواعد مشترک در همه ابواب فقه (عنوان یکم تا یازدهم)، قواعد ویژه عبادات (عنوان دوازدهم تا بیست و ششم)، قواعد معاملات (عنوان بیست و هفتم تا چهل و ششم)، قواعد مَبطلات عقود (عنوان چهل و هفتم تا پنجاه و ششم)، قواعد اسباب و مَسْقَطات ضَمان (عنوان پنجاه و هفتم تا هفتاد و دوم)، قواعد ویژه اقسام ولایت و سیاسات شرعی (عنوان هفتاد و سوم تا هشتاد و دوم)، و

حسینی مختاری) نیز نام گرفته است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۲۹-۲۳۰، ج ۲۶، ص ۲۱۴، درباره دیگر آثار حسینی مختاری ع همان، ج ۶، ص ۹، ج ۱۵، ص ۲۵۸، ج ۱۶، ص ۱۴۲، ج ۲۰، ص ۱۱۶-۱۱۷، ج ۲۱، ص ۱۴۹، ج ۲۴، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۰۸-۱۰۹).

منابع: محمدحسن آقابزرگ طهرانی، *الدریعة الی تصانیف الشیعة*، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة: الکواکب المشرقة فی القرن الثانی بعد العشرة*، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ رضا استادی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه‌الله العظمی گلپایگانی*، ج ۲، قم؛ دارالقرآن الکریم، [بی‌تا]؛ اسماعیل بغدادی، *ایضاح المکنون*، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۳؛ محمدبن حسن حژه‌علی، *امل‌الامل*، چاپ احمد حسینی، بغداد [۱۹۶۵]، چاپ الفست قم ۱۳۶۲ ش؛ احمد حسینی اشکوری، *اجازات الحديث التي كتبها شیخ المسجلین و محیی معالم‌الدین المولی محمدباقر المجلسی الاصبهانی*؛ ۱۰۳۷-۱۱۱۰ هـ، قم ۱۴۱۰ هـ؛ همو، *تلامذة العلامة للمجلسی و المجارون منه*، چاپ محمود مرعشی، قم ۱۴۱۰ هـ؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه‌الله العظمی گلپایگانی*، ج ۱، قم ۱۳۵۷ ش؛ خوانساری؛ محمدبن حسن فاضل هندی، *کشف اللثام*، قم ۱۴۱۶-۱۴۲۴؛ عباس قمی، *فوائد الرضویة: زندگانی علمای مذهب شیعه*، تهران [۱۳۲۷ ش]؛ غنایا مشار، *فهرست کتابهای چاپی عربی*، تهران ۱۳۴۴ ش.

/ لیلی کریمیان /

حسینی مراغی، میر عبدالفتاح بن علی، فقیه و اصولی امامی قرن سیزدهم. از تاریخ تولد و زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. احتمالاً در مراغه به دنیا آمده است. بعدها در نجف ساکن شد و به تحصیل علوم دینی، به‌ویژه فقه و اصول، پرداخت (ع حبیب‌آبادی، ج ۴، ص ۱۳۶۵؛ امین، ج ۸، ص ۳۱؛ امینی، ج ۳، ص ۱۱۸۲). از درس شیخ موسی و شیخ علی، فرزندان شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف‌الغطاء، که در نجف استادان بنامی بودند، بهره گرفت و دروسهای آنها را تحریر کرد (همانجا؛ قس آقابزرگ طهرانی، ۱۳۳۷ ش، ستون ۲۳۲). با اینکه حسینی مراغی (ج ۲، ص ۱۴۴) از سیدمحمد طباطبائی، مشهور به سیدمحمد مجاهد* (متوفی ۱۲۴۲)، با عنوان «استاد» و «معاصر» یاد کرده، ولی شاگردی او نزد طباطبائی محل تردید است (قس حسینی مراغی، ج ۱، مقدمه، ص ۷). وی در ۱۲۵۰ در نجف درگذشت (امینی، همانجا؛ قس آقابزرگ طهرانی؛ حبیب‌آبادی، همانجا).

مهم‌ترین اثر حسینی مراغی، *عناوین‌الاصول* مشهور به *العناوین* است که درباره قواعد فقهی است (ع ادامه مقاله). دیگر آثار مهم او - که به نوشته آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۴،

قواعد ویژه شرایط عام تکلیف، مانند بلوغ و عقل و رشد و اسلام (عنوان هشتاد و سوم تا نود و چهارم).

توجه به زمان تألیف کتاب، که در سال ۱۲۴۶ خاتمه یافته است (سج ۲، ص ۷۵۷)، اهمیت آن را در مواجهه با گرایش اختیاری و تثبیت مبانی اجتهاد نشان می‌دهد (سج سبحاتی، ص ۳۴۲). شیخ انصاری به آرای حسینی مراغی در العناوین توجه داشته است (همان، ص ۳۳۸؛ برای نمونه سج انصاری، ج ۶، ص ۴۵). میرزا محمد تنکابنی (ص ۱۸۴) این کتاب را از دیگر آثار راجع به قواعد فقه، برتر شمرده است.

منابع: محمدحسن آقا بزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، چاپ علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۳۰۳/۱۹۸۳ هـ، موسسه طبقات اعلام الشیعة: الکرام البررة، مشهد ۱۳۰۲ هـ، معنی المقال فی معنی علم الرجال، چاپ احمد منزوی، تهران ۱۳۳۷ ش؛ جعفرین بالرائ محبوبه، ماضی النجف و حاضرها، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۸۶ هـ؛ امین محمدنهادی امینی، معجم رجال الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام، [نجف] ۱۹۹۲/۱۳۱۳ هـ؛ مرتضی بن محمداسین انصاری، کتاب المکاسب، قم ۱۳۷۸ ش؛ محمد بن سلیمان تنکابنی، قمص العلماء، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، [بی تا]؛ محمدعلی حبیب‌آبادی، مکارم الآثار در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ هجری، ج ۴، اصلهان ۱۳۵۲ ش؛ عبدالفتاحین علی حسینی مراغی، للمناوین، قم ۱۳۱۷-۱۳۱۸ هـ؛ جعفر سبحاتی، تذکره الاعیان، قم ۱۳۱۹ هـ؛ حسین مدوسی طباطبائی، مقدمه‌های بر فقه شیعه: کلیات و کتابشناسی، ترجمه محمد آصف‌فکرت، مشهد ۱۳۶۸ ش.

/ منی علی نژاد /

حسینی مرعشی ← سلطان العلماء حسین بن محمد

حسینی (۱)، پرکاربردترین مکان مذهبی در میان شیعیان با کارکرد اختصاصی در برگزاری مراسم سنتی عزاداری و روضه‌خوانی به ویژه برای حضرت امام حسین علیه‌السلام و یارانش، و نیز با کارکرد عمومی در برگزاری آیینهای مذهبی و فرهنگی.

با وجود اهمیت زیاد مساجد در سراسر جهان تشیع، حسینیها در اجرای مراسم ویژه سوگواری شیعی (سینه‌زنی، روضه‌خوانی و ذکر مصائب اهل بیت، نوحه‌خوانی و وعظ و، در برخی مناطق، تعزیه‌خوانی) جایگاهی اختصاصی یافته که مشتمل است بر مراسم دهه اول محرم یا اول محرم تا ۲۸ صفر؛ مراسم سوگواری برای پیامبر و دیگر معصومان علیهم‌السلام در دیگر ایام سال قمری؛ مراسم میلاد و منقبت‌خوانی برای معصومان علیهم‌السلام؛ و برگزاری مراسم ویژه مناء مبارک رمضان، از جمله شیهای قدر و مجالس قرأت قرآن اجرایی

مجالس ترحیم* شهروندان و برنامه‌های مذهبی و فرهنگی نیز از فعالیتهای معمول در حسینیهاست.

حسینیها، به ویژه در ماههای محرم و صفر، کانون اصلی مراجعه و پروتوقترین مرکز ارتباط جمعی مناطق شیعه‌نشین به‌شمار می‌روند. حضور مردم در این مکانها و همیاری آنان برای آماده‌سازی و تأمین خدمات و اجرای مراسم، بدون در نظر گرفتن سن و جنسیت و وضع مالی و جایگاه و رتبه اجتماعی، امکان گسترده‌ای برای تقویت حس همبستگی و همبستگی شیعیان فراهم می‌آورد و چون حسینیهای هر محل معمولاً حائز هویت محلی ویژه خود هستند، این کارکرد اجتماعی حسینیها در مقیاس محله، مناسبات عمیق و ریشه‌داری را در میان ساکنان ایجاد و تقویت می‌کند؛ به ویژه در ادوار متأخرتر، حسینیها مرکزی برای برنامه‌های عام‌المنفعه، از جمله تشکیل صندوقهای قرض‌الحسنه، نیز هستند. کارکرد هویت بخشی و تقویت همبستگی در حسینیهای متعلق به جمعینهای مهاجر یا مسافر در شهرهای دیگر، مثلاً حسینیهای آذربایجانها در تهران و حسینیهای ایرانیان در عتبات عالیات، بارزتر است (سج ادامه مقاله).

به دلیل متأخر بودن واژه حسینی و فقدان آن در متون کهن، این ساختار ظاهراً در امتداد ساختارهای مسجد*، زاویه و تکیه*، و در نتیجه ترکیب و تلفیق و بازتولید بخشهایی از ساختار و کارکردهای آنها، از عصر صفوی به بعد، و به احتمال بسیار نخستین بار در حوزه فرهنگی شیعی ایران، به وجود آمده است. در دوره آل‌بویه، به دستور معزالدوله دیلمی در ۳۵۲، مردم در روز عاشورا خیمه‌هایی برای عزاداری در خیابانها برپا کردند (فقیهی، ص ۴۶۶). بر پاکردن این خیمه‌ها، به عنوان محلهای موقت عزاداری حسینی، با استفاده از داربستهای چوبی یا فلزی و پوشاندن آنها با پارچه‌های برزنتی، همچنان مرسوم است، اما دربارهٔ احداث بناهای دائم با عنوان حسینه، در منابع متقدم گزارشی نیامده است. آیینهای عزاداری در مساجد، مزارات معصومان، امامزاده‌ها، بازارها، تکیه‌ها و جز اینها برگزار می‌شده و اختصاص بتایی به نام حسینه، به منظور عزاداری، به احتمال بسیار از دوره قاجار تثبیت شده است، چنانکه تاریخ بنای حسینیهای مهم و معروف نیز تاریخی قدیم‌تر را نشان نمی‌دهد (سج دایرة‌المعارف تشیع، ذیل مداخلای حسینه).

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد روند غلبه بسامندی واژه حسینه در خرده فرهنگ عزاداری سنتی شیعی، به خلط میان این واژه و واژه تکیه منجر شده باشد. گفته شده که تفاوت کلی تکیه و حسینه در این است که در وسط تکیه‌ها سکویی برای اجرای تعزیه تعبیه می‌شده و برگزاری تعزیه از عصر صفوی به بعد از

۱۳۷۴ ش، ص ۱۳۱). در شهرهای زیارتی پراهمیتی چون کربلا و نجف، حسینیه‌ها برای پذیرایی از مسافران نیز به کار می‌روند؛ مانند حسینیه تهرانیا در کربلا، که بزرگ‌ترین حسینیه آنجا به شمار می‌رفت و با هدایا و نذورات مردم تهران ساخته شده بود. این حسینیه، علاوه برداشتن شبستانی وسیع در طبقه اول و زیرزمینهای بزرگ و متعدد، بیش از دویست اتاق برای سکونت زائران داشت. این حسینیه در جریان قیام شیعیان عراق در ۱۳۷۰ ش، به دست ارتش بعث ویران شد (انصاری قمی، وقف، سال ۲، ش ۳، ص ۸۴).

حسینیه‌ها معمولاً بناهایی منفردند ولی گاهی در مجموعه‌ای شامل باغ، مسجد، ایوان، حمام و بازارچه و جز اینها نیز بنا می‌شوند، مانند حسینیه مشیر در شیراز (همایونی، ص ۱۴۰-۱۴۱؛ دایرةالمعارف تشیع، ذیل «حسینیه مشیر») و حسینیه امیر سلیمانی در تهران که شامل کتابخانه و درمانگاه نیز هست (همانجا، ص ۲۴۹-۲۵۵؛ دایرةالمعارف تشیع، ذیل «حسینیه امیر سلیمانی»).

نمای داخلی و بیرونی بیشتر حسینیه‌ها ساده است، ولی برخی حسینیه‌ها از لحاظ تزئینات داخلی و بیرونی از نمونه‌های حائز اهمیت‌اند، مانند حسینیه شیخ محمدتقی فرحی و حسینیه آقا شیخ علی در بهشهر مازندران و حسینیه مشیر (همایونی، همانجا؛ ستوده، ج ۴، بخش ۱، ص ۶۹۰-۶۹۱). در این میان، حسینیه ارشاد* نیز هست که با اهداف فرهنگی و اجتماعی در حدود سال ۱۳۴۵ ش در تهران تأسیس شده و از معماری مدرن متناسب با کارکرد خاص خود، از جمله تالار برگزاری سخنرانی برخوردار است.

تأمین هزینه‌های احداث و نگهداری و برگزاری مراسم در حسینیه‌ها را برخی بانیان متعول برعهده می‌گیرند و معمولاً درآمد یا املاک را به این منظور وقف می‌کنند. گاه این هزینه‌ها را مردم به صورت دسته جمعی برعهده می‌گیرند. برخی نیز منزل خود را به طور دائم یا موقت به صورت حسینیه درمی‌آورند. غیر از انگیزه عمومی مذهبی، نذر برای شفای بیماران یا حصول موفقیت در کاری مهم نیز انگیزه احداث این حسینیه‌های دائم یا موقت است (همانجا، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد، همانجا).

گاه نام واقف یا بانی را بر روی حسینیه می‌گذارند، مثل حسینیه سید محمد صالح در کربلا، حسینیه اصطهباناتی در نجف و حسینیه مؤمن علی یزدی در کازمین (همانجا، ص ۸۴، سال ۳، ش ۱، وقف، سال ۲، ش ۱، ص ۷۷، ش ۳، ص ۸۴، سال ۳، ش ۱).

شماره ۸۵، سالنامه گریبان نو، ۱۳۷۹ ش، ص ۸۵



نمای کامل کاشی‌کاری هفت رنگ در ایوان شمالی حسینیه مشیر (لبل از آتش‌سوزی، شیراز، عکس از کریم امامی)

ویژگیهای تکیه‌ها محسوب می‌گردیده، اما حسینیه به طور خاص، محل سینه‌زنی و روضه‌خوانی بوده است (سلطان‌زاده، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۸۲). با این وصف، این وجه تمایز چندان دقیقی نیست، زیرا در بسیاری از حسینیه‌ها نیز برگزاری تعزیه معمول بوده است.

در واقع، تسمیه مکانهای ویژه عزاداری حسینی، در مناطق گوناگون شیعه‌نشین تابع مناسبات و ادبیات محلی بوده است و از میان این تلفیهای متنوع نمی‌توان به استخراج قاعده پرداخت. مثلاً در ایران و عراق، بیشتر واژه تکیه و در روندی رو به رشد، حسینیه در کنار واژه‌هایی چون میدان و چهارسوق به کار می‌رفته است، اما شیعیان عمان و بحرین از واژه مأتم، شیعیان شبه‌قاره و پاکستان از واژه‌های امام‌بارا* / امام‌باره و عاشورخانه و عزاخانه، و در افغانستان از واژه مشیر استفاده می‌کرده‌اند (همانجا، ص ۸۲؛ جانب‌اللهی، ص ۱۵-۲۰؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Imām-bāra"؛ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل «امام‌باره»؛ دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد^۱، ذیل واژه؛ تاسی، ۲، ص ۵۳؛ فرهنگ، ص ۳۰۸-۳۱۸؛ ولی، ص ۱۲۵-۱۲۶). در ایران معاصر، بیشتر مکانهایی که برای برگزاری مراسم عزاداری حسینی بنا می‌شوند حسینیه نامیده می‌شوند (همانجا، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۶) و تقریباً دیگر هیچ مکان نوساخته‌ای را با این کاربرد، تکیه نمی‌نامند و حتی در بازسازیها، نام تکیه‌ها را به حسینیه یا مسجد برمی‌گردانند (همانجا، ج ۱، ص ۱۵۱؛ شاطری، ص ۳۳).

حسینیه‌ها معمولاً معماری ساده‌ای دارند و فضایی سرپوشیده برای تجمع‌اند، گو اینکه در بسیاری موارد از لحاظ موقعیت در بافت شهری (مثلاً در شهرهای نائین، زواره، تفت و میند)، حسینیه‌ها نقطه ارتباط اصلی میان خیابانها هستند و بخش مهمی از کالبد معماری شهر را تشکیل می‌دهند و مهم‌ترین فضای سرپوشیده هر محله تلقی می‌شوند (سلطان‌زاده،

1. The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic world

2. Tassy

ص ۱۰۱) یا آنها را به نام اصناف می خوانند، مانند حسینیة خیاطها، حسینیة دباغها، حسینیة صباغها، هر سه در بیرجند (رضائی، ص ۱۲۶-۱۲۷) یا حسینیة خرازاها، حسینیة نجارها، حسینیة قنادها و حسینیة بزلها، همگی در سبزوار (محمدی، ص ۲۶۱). حسینیة هایی که اهالی برخی شهرها در شهرهای دیگر بنا می کنند، به نام گروه مهاجران یا زائران خوانده می شوند، مانند حسینیة اصفهانیا، حسینیة تهرانیا، حسینیة قمیا، و حسینیة آذربایجانیا، همگی در کرمان (انصاری قمی، وقف، سال ۲، ش ۳، ص ۸۳-۸۴). برخی حسینیة ها نیز به نام محله ای که در آن واقع شده اند خوانده می شوند، از جمله در نائین، اسیان و کاشان (سلطانزاده، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۳۰؛ بلوکیاشی، ص ۵۹، ۶۱؛ مشهدی نوش آبادی، ص ۱۰). نام گذاری حسینیة ها به نام امامان و معصومان و فرزندان آنها نیز مرسوم است (محمدی، ج ۱، ص ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۰ و جاهای دیگر).

حسینیة ها از پر شمارترین فضاهای دینی و مذهبی در جهان تشیع اند، به طوری که تقریباً در همه محله های شیعی دست کم یک حسینیة دائم وجود دارد. گفته شده که لکهنو در اواسط دهه ۱۲۱۰/ اوایل دهه ۱۸۰۰ حدود دوهزار و تهران در اواخر دهه ۱۳۴۰ ش حدود ۶۳۰ حسینیة داشته است (دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد، همانجا). همچنین براساس آمار ۱۳۷۵ ش، ۸۷۵۲ حسینیة در ایران وجود داشته که بیش از ۱۱٪ کل اماکن دینی و مذهبی کشور را تشکیل می داده است (میرمحمدی، ص ۷۱-۷۲).

منابع: محمدرضا انصاری قمی، «سوفوفات ایرانیان در عراق»، وقف میراث جاویدان، سال ۲، ش ۱ (بهار ۱۳۷۳)، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۳)، سال ۳، ش ۱ (بهار ۱۳۷۴)؛ علی بلوکیاشی، نخل گردانی: نمایش تصویری از جاودانگی حیات شهیدان، تهران ۱۳۸۰ ش؛ علی تابنده، خورشید تابنده: شرح احوال و آثار عالم ربانی و عارف صمدانی حضرت آقا حاج سلطان حسین تابنده گنابادی در ضلع شاه (طالب نراه)، تهران ۱۳۷۳ ش؛ محمود توسلی، «حسینیة ها - نکلیا - مصلی ها، در معماری ایران: دوره اسلامی»، به کوشش محمدیوسف کیتی، ج ۱، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش؛ محمد سعید جانب اللهی، تأثیر اماکن مذهبی در بافت محلات سنتی شهرستان قزوین، در مجموعه مقالات مردم شناسی، دفتر ۳، [تهران] سازمان میراث فرهنگی کشور، مرکز مردم شناسی، ۱۳۶۶ ش؛ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، (زین نظر کاظم موسوی بسجوردی، تهران ۱۳۶۷ ش -، ذیل «امامیاره (از بدلقه غلامی)؛ دایرةالمعارف تشیع، زین نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی، و بهاء الدین خرمشاهی، تهران ۱۳۶۶ ش -، ذیل «حسینیة ارشاد» (از حسن یوسفی اشکوری)، «حسینیة امیر سلیمان»، «حسینیة مشرق» (از پرویز ورحاوند)، جمال رضائی، بیرجندنامه: بیرجند در آغاز سده چهاردهم خورشیدی، به اهتمام محمود رفیعی، تهران ۱۳۸۱ ش؛

منوچهر ستوده، از آستارا تا استارباد، تهران ۱۳۴۹ ش -، حسین سلطانزاده، روند شکل گیری شهر و مراکز مذهبی در ایران، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، نائین: شهر هزاره های تاریخی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ علی اصغر شاطری، واژه نامه محرم (کاشان)، کاشان ۱۳۸۳ ش؛ جعفر شهری یاف، طهران قدیم، تهران ۱۳۸۱ ش؛ سلمان هادی طعمه، کرمانه فی الذاکرة، بغداد ۱۹۸۸؛ محمدحسین فرهنگ، جامعه شناسی و مردم شناسی شیعیان افغانستان، قم ۱۳۸۰ ش؛ علی اصغر فقیهی، آلبویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم در آن عصر، تهران ۱۳۵۷ ش؛ محمود محمدی، فرهنگ اماکن و جغرافیای تاریخی بیتهق (سبزوار) براساس معجم البلدان یاقوت و تاریخ بیتهق، سبزوار ۱۳۸۱ ش؛ محمد مشهدی نوش آبادی، نوش آباد در آیند تاریخ: آثار تاریخی و فرهنگ، کاشان ۱۳۷۸ ش؛ حسین محمدی، عزاداری سنتی شیعیان در بیرت علما و حوزه های علمیه و کشورهای جهان، ج ۱، قم ۱۳۷۸ ش؛ حمیدرضا میرمحمدی، دیراکتگی جغرافیایی اماکن مذهبی کشور در قالب استانی، مسجد، ش ۵۸ (مهر و آبان ۱۳۸۰)، محمدطه ولی، المساجد فی الاسلام، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ صادق حمایونی، حسینیة مشیر، عکاسی از عباس یحیی و منوچهر چهرنگار شیرازی، تهران ۱۳۷۱ ش؛

EF², s.v. "Imām-bāri", (by K. A. Nizami); *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Husayniyah" (by Gustav Thuiss); Garcin de Tassy, *Muslim festival in India and other essays*, tr. and ed M. Waseem, Delhi 1997.

/ محمد مشهدی نوش آبادی /

حسینیة (۲)، یکی از فرق زیدیه قائل به رجعت

حسین بن قاسم عیانی (یکی از امامان زیدیه یمن)، در تاریخ زیدیه درباره مهدی موعود و ظهور مدعیان مهدویت، بحثهای جدی وجود دارد (عبدالله بن حمزه منصور بالله، ص ۱۹۴). یکی از مهم ترین این موارد، ادعای مهدویت حسین بن قاسم عیانی در آغاز قرن پنجم است که به پیدایی فرقه حسینیة انجامید.

حسین بن قاسم عیانی پس از مرگ پدرش، جانشین او و عهده دار امامت زیدیان یمن شد و در ۴۰۴ در میلان نبرد به قتل رسید، ولی گروهی از پیروان او مرگش را نپذیرفتند و مدعی شدند که او همان مهدی موعودی است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ظهورش را وعده فرموده و پس از یک دوره غیبت، برای اقامه عدالت بازخواهد گشت. اعتقاد به علم غیب، دریافت وحی و انجام دادن کارهای خارق العاده در مورد حسین بن قاسم و باورهای شگفت انگیزی همچون برتری وی بر همه پیامبران و از جمله پیامبر اسلام و ترجیح سخن او بر همه کتابهای آسمانی و از جمله قرآن، از دیگر عقاید این فرقه است

که از سادات حسینی مقیم حجاز بوده، چنین آورده است: قاسم بن علی بن عبد الله بن محمد بن قاسم رسی بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب علیهم السلام؛ بنابراین، قاسم بن علی (س رسیان*) از نوادگان محمد بن قاسم رسی، برادر حسین بن قاسم، بود و برخلاف دیگر مدعیان زعامت زیدیه در آن دوران، از نسل الهادی نبود، بلکه نسبش با دو واسطه به عموی الهادی، یعنی محمد بن قاسم رسی، می‌رسید. این نکته، دست‌آویز برخی فرزندان الهادی برای مخالفت با او شد (س رسی، مقدمه رضوان سید، ص ۳۴). قاسم بن علی عیانی المنصور بالله در بخشهایی از کتاب التنبیه و الدلائل (ج ۱، ص ۸۶-۹۷) به همین موضوع پرداخته و از شایستگی خود و حتی نیای اعلایش (محمد بن قاسم بن ابراهیم) برای امامت زیدیه، در مقابل دعاوی اشراف هادوی دفاع کرده است. عیانی در پی بیماری شدیدی، در ۹ رمضان ۳۹۳ در عیان درگذشت. از میان شش پسر او، یا نامهای جعفر، یحیی، عبد الله، علی، سلیمان و حسین (محلّی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۰)، کوچکترین آنها ابو عبد الله حسین بن قاسم، ملقب به المهدی لدین الله، عهده‌دار امامت زیدیه پس از او شد.

حسین بن قاسم عیانی. وی در ۳۷۶ (حسینی مؤیدی، ص ۲۰۲) یا ۳۷۸ (نشان بن سعید حمیری، ص ۱۵۷) متولد شد و نزد پدر و برادران بزرگتر خود، در حجاز پرورش یافت. در دوران امامت پدرش، در ۳۹۱ به همراه دیگر اعضای خانواده، به شمال یمن رفت (س حسین بن احمد بن یعقوب، ص ۲۰۷) و بنابر اغلب گزارشها بلافاصله پس از وفات پدرش در سال ۳۹۳، امام زیدیه و جانشین پدر شناخته شد (س محلّی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۱). حسینی مؤیدی، همانجا؛ قس ابن قاسم، قسم ۱، ص ۲۲۵، که سال امامت او را ۴۰۱ دانسته است). از فعالیتهای حسین بن قاسم در فاصله سالهای ۳۹۳ تا ۴۰۱ اطلاع روشنی در دست نیست و بیشتر اطلاعاتی که از دوران امامت او به ما رسیده، مربوط به سالهای ۴۰۱ تا ۴۰۴ است؛ هر چند که براساس گفته رّعی (ص ۷۱) می‌دانیم که طبق سنت زیدیه، کتابی در شرح حال حسین بن قاسم تألیف شده است. وی در این مدت، درگیر منازعات و جنگهای متعدد، عمدتاً با رقبای داخلی، بود (س ابن ابی الرجال، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۹۱؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۲۳۴-۲۳۸؛ ابن فند، ج ۲، ص ۷۱۵). از جمله رقبای داخلی او این اشخاص بودند: یوسف بن یحیی بن ناصر لدین الله، که از سال ۳۶۸ مدعی امامت زیدیه بود و در دوران زمانداری قاسم عیانی، به‌رغم بیعت با وی، و پس از آن در دوران امامت حسین بن قاسم تا سال ۴۰۴ که او در صعدة کشته شد، رقیب و

(س ادامه مقاله). فرقه حسینی از قرن پنجم تا هفتم، در کنار جریان سنتی زیدیه در یمن، حضور داشته و اعتقاد آنان به مهدویت حسین بن قاسم و سایر باورها درباره او، در طول بیش از سه قرن، معرکه آرای موافقان و مخالفان زیدیه بوده است.

پیدایی فرقه حسینی حاصل بخشی از تحولات سیاسی یمن بوده است. قبایل یمن در ۲۸۰ از سادات مستقر در مدینه برای اعزام برگزیده‌ای از خاندان پیامبر به منظور حل اختلافات داخلی و به دست گرفتن زعامت آن دیار که بر اثر کشمکشهای قبیله‌ای دستخوش آشوب گردیده بود - دعوت کردند که در پی مهاجرت الهادی الی الحق* یحیی بن حسین به آنجا، سرانجام دولت زیدیان یمن* تشکیل شد (س ایمن فؤاد سید، ص ۲۳۱-۲۳۵؛ عارف، ص ۱۶۵-۱۷۵). نتیجه تلاش علمی الهادی، پدید آمدن مکتبی فقهی و کلامی در میان زیدیه بود که، در انتساب به او، هادویه نامیده شده است. پس از وفات الهادی در سال ۲۹۸، دو فرزند او، محمد ملقب به مرتضی لدین الله* و احمد ملقب به ناصر لدین الله*، که هر دو از امامان بزرگ زیدیان یمن به شمار می‌روند، پایه‌های این فرقه را مستحکم کردند، ولی پس از وفات ناصر لدین الله، حکومت امامان زیدی در یمن، به سبب درگیریهایی داخلی و نزاع فرزندان ناصر بر سر حکومت، رو به ضعف نهاد و به منطقه کوچکی در اطراف شهر صنعاء، در شمال یمن، محدود شد (س ایمن فؤاد سید، ص ۲۳۷). در این دوره عالمان زیدی تعالیم فقهی و کلامی الهادی را همچنان به عنوان اصولی مقبول، تبیین و تفسیر می‌کردند، ولی از اواسط قرن چهارم به بعد مجادلات کلامی در میان زیدیه بالا گرفت که به دسته‌بندی جدید پیروان الهادی در دو فرقه مَطَرَفِیّه و مُخْتَرِعه (س همان، ص ۲۴۲) و در پی آن، پیدایی فرقه سومی به نام حسینی انجامید. در واقع، چون هیچ‌یک از جانشینان ناصر نتوانستند خود را به عنوان امام واجد شرایط و مقبول مردم و قبایل یمن مطرح کنند، عملاً حاکمان زیدی در شمال یمن تا چند دهه نتوانستند اقتدار دوران الهادی و دو فرزندش را حفظ کنند، تا اینکه در ۲۸۸، که منازعه در میان نوادگان الهادی بر سر حکومت به اوج خود رسیده بود (س ابن فند، ج ۲، ص ۶۵۸-۶۶۳)، برخی قبایل یمن بار دیگر به بیعت با سادات مستقر در خارج از یمن تمایل نشان دادند و این بار ابو محمد قاسم بن علی عیانی المنصور بالله (۳۹۳-۳۱۰)، که شخصی عالم و فاضل بود، دعوت آنان را اجابت کرد و آنان به او امید بستند تا به عنوان امام، انسجام گذشته را بازگرداند (س ابن قاسم، قسم ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ مادلونگ^۱، ۱۹۶۵، ص ۱۹۴-۱۹۷).

مُحَلّی (۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۴) نسب کامل قاسم بن علی را،

برخی محققان را واداشته تا در نسبت این رساله‌ها به او تشکیک کنند و احتمال دهند که وی تألیفات پدر خود را، که دارای مقام علمی و عمری طولانی بوده، به نام خود بازنویسی کرده است (سه شامی، سفر ۱، ص ۲۴۴-۲۴۶)، ولی با مراجعه به متن رساله‌های باقی‌مانده از حسین بن قاسم روشن می‌شود بسیاری از عناوین ذکر شده رساله‌هایی کوچک و مختصرند و در برخی موارد نیز از قسمتهای یک رساله به عنوان تألیفات مستقل یاد شده است.

پیدایی فرقه حسینیة بر اساس منابع، وجود فرقه‌ای به نام حسینیة - که عقیده محوری آنان مهدویت حسین بن قاسم و باورهای ویژه در مورد او بوده - مسلم است. کهن‌ترین منبعی که به صورت خلاص اصطلاح حسینیة در آن به کار رفته، سیرة‌الأمیرین، تألیف مفرح بن احمد ربیع (زنده در ۴۸۵)، است که در آن شرح حال دو تن از برادرزادگان حسین بن قاسم ذکر شده است، یکی قاسم بن جعفر بن قاسم عیاتی (۴۶۸-۴۱۱) مشهور به شریف فاضل و دیگری برادرش محمد بن جعفر ملقب به ذوالشرفین (۴۳۰-۴۷۸؛ برای شرح حال وی - ابن ابی‌الرجال، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۴)، که به ترتیب در نیمه دوم قرن پنجم زعامت زیدیه را در بخشهایی از یمن برعهده داشتند. مؤلف سیرة‌الأمیرین در این کتاب بارها از حسینیة یا شیعة حسینیة، به جای زیدیه، استفاده کرده است (برای نمونه - ص ۱۳۱، ۱۲۹-۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۵). مسلم بن محمد بن جعفر نجاشی (زنده در ۵۵۲) نیز در کتاب أخبار الزیدیه من أهل البیت و شیعتهم فی الیمن، که تاریخ مسلم هم خوانده می‌شود، بارها حسینیة را به جای زیدیه به کار برده است (سه ص ۳۱۷-۳۲۳؛ برای دیگر متون زیدیه که در آنها از حسینیة نام برده شده است - موسوی‌نژاد، ص ۱۳۵-۱۳۶).

در بررسی عقاید حسینیة باید به تاریخ پیدایی حسینیة توجه کرد. آنچه در خصوص این فرقه، همانند بسیاری از فرق و مذاهب، یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین موضوعات شده این است که آیا این فرقه و اعتقادات آن، واقعاً از شخص حسین بن قاسم که این فرقه به او منتسب است، نشأت گرفته و حسین بن قاسم نیز در زمان حیاتش مروج این عقاید بوده و اعتقادات یاران او پس از مرگش، در اذهامی خود او در زمان حیاتش ریشه دارد؟ براساس منابع متأخر زیدیه، پیدایی فرقه حسینیة و اعتقادات ویژه در خصوص حسین بن قاسم و از جمله مهدویت او، پس از مرگش توسط یاران و نزدیکانش مطرح شده است (سه مسحلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۱؛ حسنی مؤیدی، ص ۲۰۳؛ موسوی‌نژاد، ص ۱۳۷). برخی منابع نیز از پیدایی این

مخالف جدی او بود؛ محسن بن محمد بن مختار بن ناصر لدین‌الله؛ محمد بن قاسم بن حسین زیدی، از نوادگان زید شهید، که در سال ۴۰۳ حسین بن قاسم او را به قتل رساند؛ و زید فرزند محمد بن قاسم (سه ابن ابی‌الرجال، ج ۴، ص ۷۸-۸۵). به تدریج و در طول دوران زمامداری حسین بن قاسم، به سبب خشونت و شیوة سخت‌گیرانه وی در امر حکومت، قبایل یمن از او رویگردان شدند و چندین بار با وی جنگیدند یا به حمایت از رقبای او برخاستند (سه ربیع، همان مقدمه، ص ۴۱-۴۰) تا اینکه در ۴۰۴ در ناحیه بون، در نبرد سخت، وی را از پای آوردند (مسحلی، همانجا؛ ابن‌فند، ج ۲، ص ۷۱۰). جسد او در شهر ریخته به خاک سپرده شد (مسحلی، همانجا).

یکی از موضوعاتی که توجه بسیاری را به خود جلب کرده، آن است که به این امام جوان زیدی، که حداکثر سی‌سال عمر کرده، بیش از هفتاد عنوان کتاب و رساله نسبت داده شده است (سه مسحلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۲۰؛ حسنی مؤیدی، ص ۲۰۴؛ سزگین^۱، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۷۰). موضوع این تألیفات بیشتر مسائل اعتقادی و کلامی و تفسیر است. برخی از آنها باقی‌مانده‌اند (برای فهرست این آثار و نسخه‌های آنها - سزگین، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۷۰ و جیه، ج ۱، ص ۵۲۲-۵۲۳). مهم‌ترین و مشهورترین اثر او، که مخالفانش به آنها استناد کرده‌اند، عبارت‌اند از: المعجز الباهر فی العدل و التوحید لله العزیز الفاهر و نیز الرد علی من أنکر الوحی بعد خاتم النبیین (قس قاسمی، ص ۴۲۰؛ الرد علی من أنکر الوحی بالتمام). گفته‌اند وی در المعجز درباره برتری کلام خود بر قرآن اظهاراتی کرده و در الرد از گونه‌ای وحی در خواب سخن گفته و آن را از شرایط امام دانسته است (سه مهلی لدین‌الله، ص ۲۰۷-۲۱۱؛ ربیع، همان مقدمه، ص ۴۰۳-۴۰۴). در کتابهای موجود وی از اتهامات مذکور اثری نیست و ظاهراً برخی از این اتهامات برداشتهایی از سخنان اوست. شاید هم این مطلب از آثار او حذف شده، به‌ویژه آنکه برخی آثار وی به صورت تلخیص باقی‌مانده است (سه قاسمی، ص ۴۲۸؛ ربیع، همان مقدمه، ص ۳۷، ۳۹).

ابراهیم یحیی قزسی حمزی یازده عنوان از تألیفات حسین بن قاسم را در مجموعه‌ای با عنوان مجموع کتب و رسائل الامام المهدي لدین‌الله الحسین بن القاسم العیاتی منتشر کرده است (ص ۱۴۲۵). اینکه چگونه حسین بن قاسم که در نوجوانی یا اوان جوانی به امامت زیدیه رسیده و در دوران امامت و زعامت خود پیوسته با رقبای داخلی و دشمنان خارجی درگیر بوده، این مقدار تألیف داشته، سوالی است که

مجید، ادعای برتری حسین بن قاسم از ملانکه، ادعای برتری او از پیامبران و امامان، ادعای نزول وحی بر وی، و علم غیب داشتن حسین بن قاسم.

در اینکه آیا پس از حسین بن قاسم می‌توان با او ارتباط دیداری و شفاهی داشت، پیروان او به دو دسته تقسیم شدند (سه نشان بن سعید حمیری، ص ۱۵۷). مسلم لحجی در تاریخ خود (ص ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۴۰) در داستانهای متعددی از حسینیه مطالبی نقل کرده است که از آنها به خوبی استفاده می‌شود که حسینیه در عصر او نه تنها مانعی از ارتباط با حسین بن قاسم نمی‌دیدند، بلکه مدعی چنین دیدارهایی بودند و سخن مدعیان دیدار حسین را باور می‌کردند. حسینیه در طول قرن پنجم فعالیت آشکار داشتند (سه ریمی، همان مقدمه، ص ۵۵-۵۶). در این دوره امیرانی از خاندان قاسم عیانی بر بخشهایی از شمال یمن و به‌ویژه در منطقه شهره حکومت می‌کردند که همگی معتقد به باورهای حسینیه بودند و به‌رغم وجود شرایط امامت زیدیه در برخی از آنان، همچون قاسم بن جعفر بن قاسم عیانی (۴۱۱-۴۶۸)، اعتقاد آنان به مهدویت و غیبت حسین بن قاسم مانع اعلام امامشان بود (سه ابن‌فند، ج ۲، ص ۷۱۷-۷۱۸). در همین حال، این اعتقاد مانع همکاری آنان با علویانی که در طول قرن پنجم ادعای امامت کرده بودند، نمی‌شد. در قرن ششم نیز گزارشها همچنان از تداوم حضور حسینیه حکایت دارد. در قرن هفتم حَمَیْدُ بْنُ أَحْمَدَ مُحَلِّی (متوفی ۶۵۲) تصریح کرده است که تا زمان او معتقدان به زنده بودن و مهدویت حسین حضور دارند و او در رد آنان کتابی با نام *الرسالة الزاجرة لدوی الحمینی (الثنی)* (برای متن رساله سه محلی، ۱۳۸۵ ش، ص ۴۶-۶۰). در قرن نهم هادی بن ابراهیم وزیر (متوفی ۸۷۲: ص ۲۹۶) از حضور حسینیه تا چندی قبل از زمان تألیف کتاب خود، *هدایة الراغبین*، خبر داده و از شخصی به نام یحیی بن محمد عمرانی نقل کرده که خود او یا کسی که او دیده، پیروان حسینیه را درک کرده، اما در منابع بعدی زیدیه به‌صراحت از انقراض حسینیه سخن رفته است (سه ابن مرتضی، ص ۹۱-۹۲: موسوی‌نژاد، ص ۱۵۷).

منابع: ابن ابی‌الرجال، *مطلع البدر و مجمع البحور فی تراجم رجال الزیدیه*، چاپ عبدالربیع مطهر محمد حجر، ص ۲۰۴/۱۴۲۵؛ ابن‌فند، *مأثر الأبرار فی تفصیل مجملات جواهر الأخبار و یسمی اللواحق الندیة بالحدائق الوردیة*، چاپ عبدالسلام عباس و جیه و خالد قاسم محمد متوکل، عمان ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ ابن‌قاسم، *غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی*، چاپ سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ ابن مرتضی، *کتاب‌المنیة و الاصل فی شرح الملل و النحل*، چاپ محمدجواد مشکور، [بی‌جا] ۱۹۸۸؛ یمن نوادسد، *تاریخ المذاهب*

فرقه در زمان حیات حسین بن قاسم سخن گفته‌اند (سه قاسمی، ص ۴۱۵: موسوی‌نژاد، ص ۱۳۶-۱۳۷). همان‌گونه که در رساله بیان‌الاشکال فیما حکیتی عن المهدی من الأقوال، نوشته حمیدان بن یحیی قاسمی (ص ۴۱۳، ۴۱۹-۴۲۰)، نیز بازتاب یافته است، نزدیکان حسین بن قاسم در ترویج و طرح عقاید خاص در مورد وی، نقش مهمی داشته‌اند. حمیدان بن یحیی اگر چه در انتساب گفته‌های نزدیکان حسین بن قاسم به شخص حسین تردید کرده، اصل وجود اعتقادات ویژه و غلوآمیز در نزد آنان را منکر نشده است. او علاوه بر عباراتی که در آغاز کتاب بیان‌الاشکال آورده، عبارت دیگری نیز نقل کرده است (سه ص ۴۲۸) که نشان می‌دهد برادران حسین بن قاسم تحت‌تأثیر داستانها و گزارشهای دیگران، به باورهای حسینیه تن داده بودند. مسلم لحجی در تاریخ خود (ص ۳۲۲) از قاسم بن جعفر بن قاسم عیانی، مشهور به شریف فاضل، نقل کرده که وی در آغاز معتقد به کشته شدن عموی خود، حسین بن قاسم عیانی، بوده است، ولی پس از آنکه شخصی به نام مدرک بن اسماعیل هفتاد قسم یاد کرده و هفتاد قربانی ذبح نموده که او خود حسین بن قاسم را دیده که صحیح و سالم از جنگ در ذی‌قَرار باز می‌گشته، به حیات عموی خود معتقد شده است.

تردیدی وجود ندارد که شریف فاضل و برادرش محمد بن جعفر به مهدویت عموی خود و عقاید حسینیه معتقد بوده‌اند (قس ابن‌قاسم، قسم ۱، ص ۲۵۱)، زیرا علاوه بر گزارش منابع تاریخی متعدد، کتابی ارزشمند از آن دوران با نام *سیرة‌الأمیرین* به دست ما رسیده که در آن مفرح بن احمد ریمی (زنده در ۴۸۵)، که خود از یاران این دو برادر و معتقد به عقاید حسینیه بوده، در جای جای این کتاب به اعتقاد آنان به باورهای حسینیه تصریح کرده است (سه مادلونگ، ۱۹۷۹، ص ۸۷-۶۹). با وجود این، آنچه در گزارش مسلم لحجی در مورد شریف فاضل تأزکی دارد، پیدایش حسینیه در زمان اوست. در عبارت امام زیدی احمد بن سلیمان متوکل علی‌الله (متوفی ۵۶۶: ص ۲۹۳) نیز تصریح شده است که عده‌ای از برادرزادگان حسین در مورد او چنین عقیده‌ای دارند که با گزارش مسلم لحجی منطبق است. همچنین ناتوانی در انتقام گرفتن از قاتلان حسین، احتمالاً دلیل اتخاذ چنین نظری درباره مرگ حسین بن قاسم از سوی برادرزادگان او بوده است (سه ابن ابی‌الرجال، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۲). آنچه بیش از همه حسینیه را به عنوان فرقه در میان زیدیه متمایز ساخته، اعتقاد به مهدویت حسین بن قاسم است. اعتقادات غلوآمیز دیگری نیز به آنان نسبت داده شده (برای فهرست این باورها سه موسوی‌نژاد، ص ۱۳۹-۱۵۴) که از آن جمله است: زنده بودن حسین بن قاسم، ادعای برتری او از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ادعای برتری سخنان وی از قرآن

الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهاية القرن السادس الهجری، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ مجلدین حسنی مؤیدی، التَّحْقِيقُ شرح الزَّکَی، صنعاء ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ حسین بن احمد بن یعقوب، سیرة الامام المنصور بالله القاسم بن علی العیانی، چاپ عبداللہ بن محمد حبشی، صنعاء ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ صفر بن احمد ریحی، سیرة الامیرین الجلیلین الشریفین الفاضلین القاسم و محمد ابنی جعفر بن الامام القاسم بن علی العیانی: نص تاریخی یمینی من القرن الخامس الهجری، چاپ رضوان سید و عبدالفتی محمود عبدالعاطی، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ احمد بن محمد شامی، تاریخ الیمن الفکری فی العصر العباسی: ۱۳۲-۶۵۶ هـ / ۱۲۵۹-۷۵۰ م، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ احمد عبداللہ عارف، مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکرية و السیاسية فی الیمن فیما بین القرن الثالث و الخامس الهجری، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ شحیدان بن یحیی قاسمی، مجموع السید شحیدان، چاپ احمد احسن علی حمزی و هادی حسن هادی حمزی، صنعاء، یمن ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ مسلم بن محمد لمحجی، تاریخ مسلم، در مفرج بن احمد ریحی، همان منبع؛ احمد بن سلیمان متوکل علی الله، حقائق المعرفة فی علم الکلام، چاپ حسین بن یحیی یوسفی، صنعاء ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ خمیل بن احمد فخلی، الحداث الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة، چاپ مرتضی بن زید محطوری حسنی، صنعاء ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ همو، الرسالة الزاجرة للوری المحجی عن الفلو فی ائمة الهدی، چاپ علی موسوی نژاد، در هفت آسمان، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۵)، عبداللہ بن حمزه منصور بالله، للعقد الثمین فی احکام الائمة الهادین، چاپ عبدالسلام عباس وجیه، صنعاء ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ قاسم بن علی عیانی منصور بالله، مجموع کتب و رسائل الامام القاسم العیانی، چاپ عبدالکریم احمد جدیان، صنعاء، یمن ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ علی موسوی نژاد، مهدویت و فرقة حسینیة زیدیه، هفت آسمان، ش ۲۷ (پاییز ۱۳۸۴)؛ حسین بن قاسم حبشی مهدی لدین الله، مجموع کتب و رسائل الامام المهدی لدین الله الحسن بن القاسم العیانی، چاپ ابراهیم یحیی درسی حمزی، صنعاء، یمن ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ نشوان بن سعید حمیری، الحور العین، چاپ کمال مصطفی، چاپ فست تهران ۱۹۷۲؛ عبدالسلام وجیه، مصادر التراث فی المکتوبات الخاصة فی الیمن، عمان ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ هادی بن ابراهیم وزیر، هداية الراغبین الى مذهب الحرة الطاهرین، چاپ عبدالرئیب مطهر محمد حبر، صنعاء، یمن ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ Wilferd Madelung, *Der Iman al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965; idem, "[Review of] *The Sirat al-amirayn al-ajallayn al-sharifayn al-fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibn al-Jāfar ibn al-Imam al-Qasim b. 'Alī al-Hanī as a historical source*", *Studies in the history of Arabia*, pt.2, Proceedings of the first International Symposium on Studies in the History of Arabia, Riyadh 1979; Fuat Sezgin *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-

حسینیة ارشاد، مؤسسه ای خیریه با اهداف علمی، آموزشی، تبلیغی و پژوهشی در عرصه اندیشه دینی، با رویکرد نوگرایانه که در اوایل دهه ۱۳۴۰ ش تأسیس شد.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، گروهی از روشنفکران دینی (با پیروی از پیشگامان جنبش نوگرای اسلامی و الگو گرفتن از نهادهایی چون انجمنهای اسلامی، کانون اسلام، کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و انجمن ماهانه مباحثه و شناخت راه صحیح دین داری)، مؤسسه ای دینی به نام حسینیة ارشاد را با این اهداف بنیان گذاشتند: احداث مسجد و رواق خطابه های مذهبی برای برگزاری سخنرانیهای دینی و علمی و اخلاقی و همچنین ترویج و نشر تعالیم و تشریح اهداف دین اسلام؛ تأسیس مراکز تحقیقاتی و تربیتی اسلامی؛ تأمین مراکز تحقیقاتی علمی اسلامی؛ پرداختن به کارهای خیریه و کمکهای لازم به دیگر مؤسسات تعلیماتی اسلامی و انجام دادن خدمات بهداشتی؛ اجرای عملیات اقتصادی برای گسترش منظور و موضوع مؤسسه؛ و نشر مطبوعات دینی (حسینیة ارشاد، اسامنامه، ص ۱؛ شریعتی مزینانی، ص ۱۱۰؛ رهنما، ص ۲۲۶؛ میناچی مقدم، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۲-۳۱).

بنیانگذاران حسینیة ارشاد محمد همایون، ناصر میناچی مقدم و عبدالحسین علی آبادی بودند و در اولین اقدام، زمینی به مساحت چهار هزار متر مربع، در تهران، در خیابان معروف به جاده قدیم شمیران (نام کنونی آن: شریعتی) خریدند (حسینیة ارشاد به روایت استاد ساواک، ص ۶، ۱۳، ۳۸-۳۹؛ حسینیة ارشاد، اسامنامه، همانجا؛ رهنما، ص ۲۲۷). از ۱۳۴۳ ش، به کوشش مؤسسان و با همراهی مرتضی مطهری^۱، نویسنده و صاحب نظر نامور در علوم اسلامی، فعالیت مؤسسه آغاز شد، اما بنای ساختمان حسینیة در زمستان ۱۳۴۵ ش پایان یافت. این ساختمان با جدیدترین تأسیسات تجهیز گردید و به عنوان یکی از بزرگترین و مجهزترین مراکز اسلامی شهرت یافت. در اواخر ۱۳۴۵ ش، اعضای هیئت مدیره تعیین گردیدند: همایون رئیس، مطهری نایب رئیس، میناچی خزانه دار، و سیدعلی شاهچراغی و محمدتقی جعفری^۲، هر دو از روحانیون فعال و محل مراجعه جوانان علاقه مند به مسائل اسلامی. اعضای جانشین هیئت مدیره شدند (روزنامه رسمی کشور، ش ۶۶۸۶، ۱۱ بهمن ۱۳۴۶، ص ۳). شاهچراغی امام جماعت حسینیة نیز بود (شریعتی مزینانی، ص ۱۱۰).

پس از صدور مجوز رسمی، در آذر ۱۳۴۶ ساختمان حسینیة ارشاد رسماً گشایش یافت و سخنرانیهای دینی در آن آغاز شد. بسیاری از روحانیان سرشناس و برخی افراد مشهور

الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهاية القرن السادس الهجری، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ مجلدین حسنی مؤیدی، التَّحْقِيقُ شرح الزَّکَی، صنعاء ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ حسین بن احمد بن یعقوب، سیرة الامام المنصور بالله القاسم بن علی العیانی، چاپ عبداللہ بن محمد حبشی، صنعاء ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ صفر بن احمد ریحی، سیرة الامیرین الجلیلین الشریفین الفاضلین القاسم و محمد ابنی جعفر بن الامام القاسم بن علی العیانی: نص تاریخی یمینی من القرن الخامس الهجری، چاپ رضوان سید و عبدالفتی محمود عبدالعاطی، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ احمد بن محمد شامی، تاریخ الیمن الفکری فی العصر العباسی: ۱۳۲-۶۵۶ هـ / ۱۲۵۹-۷۵۰ م، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ احمد عبداللہ عارف، مقدمة فی دراسة الاتجاهات الفکرية و السیاسية فی الیمن فیما بین القرن الثالث و الخامس الهجری، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ شحیدان بن یحیی قاسمی، مجموع السید شحیدان، چاپ احمد احسن علی حمزی و هادی حسن هادی حمزی، صنعاء، یمن ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ مسلم بن محمد لمحجی، تاریخ مسلم، در مفرج بن احمد ریحی، همان منبع؛ احمد بن سلیمان متوکل علی الله، حقائق المعرفة فی علم الکلام، چاپ حسین بن یحیی یوسفی، صنعاء ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ خمیل بن احمد فخلی، الحداث الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیة، چاپ مرتضی بن زید محطوری حسنی، صنعاء ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ همو، الرسالة الزاجرة للوری المحجی عن الفلو فی ائمة الهدی، چاپ علی موسوی نژاد، در هفت آسمان، ش ۲۹ (بهار ۱۳۸۵)، عبداللہ بن حمزه منصور بالله، للعقد الثمین فی احکام الائمة الهادین، چاپ عبدالسلام عباس وجیه، صنعاء ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ قاسم بن علی عیانی منصور بالله، مجموع کتب و رسائل الامام القاسم العیانی، چاپ عبدالکریم احمد جدیان، صنعاء، یمن ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ علی موسوی نژاد، مهدویت و فرقة حسینیة زیدیه، هفت آسمان، ش ۲۷ (پاییز ۱۳۸۴)؛ حسین بن قاسم حبشی مهدی لدین الله، مجموع کتب و رسائل الامام المهدی لدین الله الحسن بن القاسم العیانی، چاپ ابراهیم یحیی درسی حمزی، صنعاء، یمن ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ نشوان بن سعید حمیری، الحور العین، چاپ کمال مصطفی، چاپ فست تهران ۱۹۷۲؛ عبدالسلام وجیه، مصادر التراث فی المکتوبات الخاصة فی الیمن، عمان ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ هادی بن ابراهیم وزیر، هداية الراغبین الى مذهب الحرة الطاهرین، چاپ عبدالرئیب مطهر محمد حبر، صنعاء، یمن ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ Wilferd Madelung, *Der Iman al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965; idem, "[Review of] *The Sirat al-amirayn al-ajallayn al-sharifayn al-fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibn al-Jāfar ibn al-Imam al-Qasim b. 'Alī al-Hanī as a historical source*", *Studies in the history of Arabia*, pt.2, Proceedings of the first International Symposium on Studies in the History of Arabia, Riyadh 1979; Fuat Sezgin *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-

/ سیدعلی موسوی نژاد /

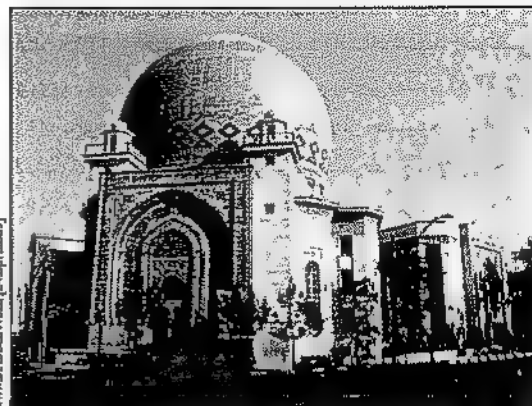
و ادبیات عرب و زبانهای خارجی، و تعلیمات عمومی مذهبی و یژه بانوان بود. برنامه‌های هریک از این بخشها در روزنامه برای آگاهی همگان منتشر می‌شد (سه اطلاعات، ش ۱۳۷۹۱، ۱۹ اردیبهشت ۱۳۵۱، ص ۱۷).

تأسیس کاروان حج و تشکیل جلسات آموزش مناسک حج، و تشکیل گروههای هنری و اجرای نمایش از دیگر برنامه‌های جنبی و نوآورانه حسینیة ارشاد بود. دو نمایش ابودر و نهضت شیعی سرمداریه را ساواک بسیار خطرناک تشخیص داد و مانع اجرای مجدد آنها شد (حسینیة ارشاد به روایت اسناد ساواک، ص ۲۵۶-۲۶۰؛ دکتر شریعتی در آیینهای خاطرات، ص ۱۰۵-۱۰۶).

سالهای ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۹ ش دوره نخست فعالیت حسینیة ارشاد، و به تعبیری دوره حضور جدی مطهری در برنامه‌ریزی و پیشبرد و مدیریت امور آن، بود. مطهری - که از آغاز کار حسینیة، برای ایراد سخنرانی به جمع بانیان حسینیة پیوسته بود - با توجه به افزایش بر علوم و معارف اسلامی، از سوی هیئت مدیره، متصدی امور پژوهش و آموزش علمی و دینی شد (میناچی مقدم، ۱۳۷۹ ش، ص ۵). بر این اساس، حتی گفته شده است که مطهری بانی حسینیة ارشاد بود (سرگشتهای ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۹۵، به روایت سیدعلی خامنه‌ای؛ قس میناچی مقدم، همان مصاحبه). وی تا ۱۳۴۹ ش بیشترین تعداد جلسات سخنرانی را داشت و تأثیرگذارترین فرد در جمع گرداندگان حسینیة ارشاد بود (سه میناچی مقدم، ۱۳۸۴ ش، ص ۵۴-۵۳؛ نیز سه ادامه مقاله).

در ۱۳۴۶ ش استقبال جوانان از سخنرانیهای فخرالدین حجازی* و نظر مطهری بر کنار گذاشتن او از حسینیة ارشاد، موجب بروز بحران در هیئت مدیره شد که با کناره‌گیری حجازی اندکی فروکش کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیة ارشاد»، ش ۳۵۳، ص ۱۷۱، ۱۷۶؛ رهنما، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ نیز سه فلسفی، ص ۳۰۷). علی شریعتی*، که از ۱۳۴۵ ش با تدریس تاریخ اسلام در دانشگاه مشهد شهرت یافته بود، به دعوت مطهری، از آبان ۱۳۴۷ به جمع سخنرانان حسینیة ارشاد پیوست. وی با قدرت بیان و سبک و رویکرد ویژه‌اش به مباحث، عملاً سایر سخنرانیهای مؤسسه را تحت تأثیر قرارداد. نخستین سخنرانی وی در سوم آبان ۱۳۴۷، مورد توجه مخاطبان و سخنرانان حسینیة، از جمله مطهری، قرار گرفت (دوانی، ص ۴۴؛ رهنما، ص ۲۲۴).

جریانهای فکری در حسینیة ارشاد، متأثر از جنبش اسلامی حد سال اخیر در ایران و دیگر کشورهای اسلامی بود. رویکرد این جریان، تمسک به اسلام به عنوان عامل آگاهی‌بخش و تحول‌آفرین بود، که به‌ویژه بر ابعاد ایدئولوژیک دین تأکید داشت



حسینیة ارشاد، عکس از شیرین گل‌محمدی، ۱۳۸۰ ش

غیرروحانی از سخنرانان آن بودند، از جمله: فخرالدین حجازی، محمدتقی شریعتی، محمد میفتح، حسین نوری همدانی، علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، سیدمحمد محیط‌طباطبائی، علی گلزاده غفوری، محمدجواد باهنر، سیدعبدالکریم هاشمی‌نژاد، محمد مهدی موحدی کرمانی، ابوالقاسم خزعلی، سیدصدرالدین بلاغی، علی دوانی، ناصر مکارم شیرازی، سیدمرتضی شبتری، سیدعلی خامنه‌ای و از همه بلندآوازه‌تر علی شریعتی. عباس زریاب خویی و محمداسماعیل رضوانی نیز در آنجا سخنرانی می‌کردند و افزون بر آن، مدرّس سیره نبوی و تاریخ اسلام بودند. رضا اصفهانی نیز مدرّس فلسفه اسلامی بود (شریف‌پور، ص ۱۲۵۶ حسینیة ارشاد به روایت اسناد ساواک، جامای متعدد؛ میناچی مقدم، مصاحبه مورخ ۱۲ آبان ۱۳۸۷).

نشر مطبوعات دینی از اهداف مندرج در اساسنامه حسینیة بود که با چاپ و نشر آثار و سخنرانیهای استادان فعال در حسینیة، از جمله مطهری، محمدتقی شریعتی و علی شریعتی، آغاز شد (برای آگاهی از عناوین برخی از این آثار سه شریعتی در نگاه مطبوعات، ج ۱، ص ۵۹؛ یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، کتاب ۱، ص ۵۳۷؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیة ارشاد»، ش ۳۵۵، ص ۸۵).

فعالیت‌های علمی حسینیة در سه بخش پژوهش، آموزش و تبلیغ پیش‌بینی شده بود. بخش پژوهش شامل گروههای اسلام‌شناسی، تاریخ اسلام، فرهنگ و علوم اسلامی، علوم اجتماعی، کشورهای اسلامی، ادبیات و هنر اسلامی بود. بخش تبلیغ در حیطه وعظ و خطابه دینی، برگزاری اجلاسهای تخصصی و همایش و مصاحبه‌های علمی، دعوت از شخصیت‌های علمی اسلامی خارج و داخل، پاسخ به پرسشهای فلسفی و مذهبی، انتشار کتابهای اعتقادی، مناظرات مذهبی و جز آن فعالیت داشت. بخش آموزش دارای گروههای قرآن‌شناسی، اسلام‌شناسی، آموزش مبلغ، ادبیات، هنر و نمایش مذهبی، زبان

و رسالت خود را هویت بخشی به نسل جوان، خرافه‌زدایی، مبارزه با تحجر و جمود فکری، مبارزه فکری با مارکسیسم و جریانات غیراسلامی در جامعه می‌دانست (ع یوسفی اشکوری، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۱-۱۳۲؛ جعفریان، ص ۲۸۴). البته این رویکرد به مباحث دینی، مخالفت برخی از روحانیان را برانگیخت. از جمله گفته‌اند که از سید محمد بهشتی* و محمدجواد باهنر*، به علت طرح مواضع اجتماعی و دینیشان در حسینیة ارشاد، انتقادهای تند شد (ع پیش‌طرح تدوین تاریخ تحلیلی انقلاب اسلامی ایران، ص ۴۳؛ حائری یزدی، ص ۱۰۶؛ یاران امام به روایت استاد ساواک، کتاب ۲۷، ج ۲، ص ۱۶۹؛ شریعتی به روایت استاد ساواک، ج ۲، ص ۱۴). حتی مطهری نیز آماج این انتقادهای بود و برخی او را سرمشقی برای حمله به روحانیت تلقی می‌کردند (ع پاسخی به نامه استاد، ج ۲، ص ۲۵۸). اعتراض به حضور سخنرانان غیرروحانی، به خصوص علی شریعتی، نیز جدی بود. انتشار مجموعه دو جلدی محمد (ص) خاتم پیامبران در ۱۳۴۷-۱۳۴۸ ش به مناسبت آغاز پانزدهمین قرن بعثت و به پیشنهاد مطهری، به دلیل درج دو مقاله از شریعتی در آن -که برخی مطالب آن محل مناقشه علمی و اعتقادی بود- بر این انتقادات افزود (ع رهنما، ص ۲۳۹؛ میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات، ص ۱۲ به بعد). تعبیرات شریعتی درباره روحانیت، که در سخنرانیهای او مطرح می‌شد، نیز اعتراضات علما را شدت بخشید و به ویژه به مطهری، که سهم جدی در پیوستن شریعتی به حسینیة داشت، به شدت اعتراض شد (ع دواتی، ص ۴۸-۴۹، ۵۳-۵۴؛ جعفریان، ص ۲۸۴-۲۸۵؛ شریعتی به روایت استاد ساواک، ج ۲، ص ۲۷۴؛ حسینیة ارشاد به روایت استاد ساواک، ص ۲۸۰). سرانجام، مطهری که خود به اظهارات شریعتی و شیوه او در طرح بسیاری از مسائل اعتراض داشت، خواهان کنار رفتن شریعتی از حسینیة ارشاد شد که به تعطیل چند ماهه سخنرانیهای شریعتی (شهریور ۱۳۴۹ تا فروردین ۱۳۵۰) انجامید. هرچند در پی این کشمکشها، برای سخنرانان مدعو ضوابطی تدوین شد (از قبیل لزوم گذراندن علوم حوزوی)، برخی اختلافات همچنان برجای ماند (سیری در زندگانی استاد مطهری، ص ۱۰۸؛ میناچی مقدم، ۱۳۸۴ ش، ص ۵۷، ۴۳۷؛ شریعت‌رضوی، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۳۶؛ نیز برای نمونه‌ای از انتقادات فکری مطهری به شریعتی -ع مطهری، ج ۳، ص ۲۱۸-۲۲۱). با اقدامات مطهری در سازماندهی فعالیتهای حسینیة به دو بخش تحقیقاتی (زیرنظر مطهری) و تبلیغاتی -تعلیماتی (زیرنظر شریعتی)، این اختلافات تا حدودی کاهش

یافت. پایان‌بخش این منازعات، کناره‌گیری رسمی مطهری در اسفند ۱۳۴۹ از حسینیة ارشاد بود (استاد شهید (مرتضی مطهری) به روایت استاد، ص ۵۹؛ میناچی مقدم، ۱۳۸۴ ش، ص ۶۳؛ برای دلایل مطهری در خروج از حسینیة ارشاد -ع سرگذشت‌های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۹۶-۱۰۰، به روایت سیدعلی خامنه‌ای؛ جعفریان، ص ۲۹۰؛ رهنما، ص ۲۵۲-۲۵۳).

از فروردین ۱۳۵۰، دو پس خروج مطهری و به تبع آن شماری از روحانیان همفکر وی (سرگذشت‌های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۹۹، به روایت سیدعلی خامنه‌ای؛ جعفریان، ص ۲۸۴-۲۸۵)، حسینیة ارشاد عملاً پایگاه فعالیت بی‌وقفه شریعتی شد و او، که با ممنوعیت تدریس در دانشگاه مشهد نیز مواجه شده بود، همه فرصت و توان خود را مصروف تدریس و ایراد سخنرانی در این مرکز کرد (ابوالحسنی، ص ۴۱۰؛ در مورد چگونگی ممنوعیت اعمال شده -ع متینی، ص ۱۸۶۵؛ نیز -ع شریعت‌رضوی، ج ۱، ص ۱۵۹). گردانندگان حسینیة ارشاد نیز -که آرمان خود را «بازگرداندن نسل جوان و روشنفکر از غریزدگی به اسلام و نجات توده مذهبی» می‌دانستند - در فراهم آوردن محیط مطلوب برای فعالیتهای شریعتی تلاش می‌کردند (ع شریعتی، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۴۷؛ نیز در مورد تحلیل خود شریعتی از اهمیت حسینیة ارشاد -ع همو، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۲۶). جلسات دوس شریعتی، با عنوان تاریخ ادیان و اسلام‌شناسی، و سخنرانیهای او در مناسبت‌های مذهبی مورد توجه بسیاری از جوانان به‌ویژه دانشجویان قرار گرفت، اما محتوای مباحث و نیز کثرت مخاطبان آن، حساسیتها و مخالفت‌های فراوانی را برانگیخت. از نظر شماری از مخالفان و معارضان حکومت، حسینیة ارشاد نقش «سوپاپ اطمینان» را برای حکومت داشت. که در منطقه‌ای از شمال شهر تهران برای بورژواها ساخته شده بود (ع نجات‌حسینی، ص ۴۱۶؛ رهنما، ص ۴۷۸؛ بهشتی، ص ۱۰۸؛ جعفری، ص ۳۱). مبارزان چپ‌گرا حتی سخنرانان حسینیة را به همکاری با ساواک متهم می‌کردند (دکتر شریعتی در آیین‌های خاطرات، ص ۲۲۸). این در حالی بود که تفسیرهای انقلابی شریعتی از تشیع، در نظر برخی تحلیلگران، الهام‌بخش گروه‌های معارض بود (ع آبراهامیان^۱، ص ۲۹۰؛ نسجانی، ج ۱، ص ۴۰۰؛ برای اطلاعات بیشتر -ع جعفری، همانجا).

سران حکومت پهلوی نیز حسینیة ارشاد را از همان آغاز زیرنظر داشتند. ابتدا بر فعالیتهای گردانندگان حسینیة صرفاً نظارت می‌کردند، اما به تدریج و در پی توسعه و تعمیق فعالیتهای

دانشگاهی و گرایش فعالان سیاسی به حسینیة ارشاد و پایگاه شدن آن محل برای مبارزان با حکومت، دستگاه امنیتی حکومت ادامه کار حسینیة ارشاد را در قالب جلسات سخنرانی صلاح ندانست (جعفری، ص ۱۳۳؛ رزمجو، ص ۲۱۱؛ شریعتی به روایت اسناد ساواک، ج ۲، ص ۱۱۱، ۱۱۸). درخصوص تعطیل حسینیة ارشاد در آبان ۱۳۵۱ - که به دستور مستقیم محمدرضا پهلوی صورت گرفت - چند نظر ابراز شده که از آن جمله است: فشار محافل مذهبی و روحانیان بر شاه و حکومت برای تعطیل کردن حسینیة ارشاد (جعفریان، ص ۱۲۸۶؛ جعفری، ص ۳۳-۳۴)؛ ناکامی ساواک در بهره‌برداری از حسینیة ارشاد به عنوان مرکزی در برابر «جنبش مسلحانه» (علی‌جانی، ص ۲۶۳)؛ و رفع نیاز حکومت به سخنرانیهای حسینیة به عنوان جریان مخالف با روحانیت (روحانی، ج ۳، ص ۲۵۹). به نظر می‌رسد عمده‌ترین دلیل برای بسته شدن حسینیة ارشاد، آگاهی یافتن حکومت از عمق و تأثیر فعالیتهایی بود که، به دلیل صبغه مذهبی داشتن، به آنها چندین توجه نشده بود. پس از تعطیل حسینیة ارشاد و بازتاب آن در مجامع و محافل سیاسی و مذهبی و دانشجویی، مقامات امنیتی کشور به بازگشایی و از سرگیری فعالیتهای آن نظر دادند و رئیس سازمان امنیت و اطلاعات کشور، به رئیس سازمان اوقاف نوشت که چون به تعویق افتادن برنامه‌های مذهبی در حسینیة ارشاد از نظر افکار عمومی به صلاح نیست، سازمان اوقاف رأساً متولی اداره این مؤسسه گردد. اما پیگیریها به نتیجه نرسید و محمدرضا پهلوی با بازگشایی مجدد حسینیة مخالفت کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیة ارشاد»، ص ۳۵۳، ص ۶۹، ش ۵۰۵، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ حسینیان، ص ۷۵۸-۷۵۹). به رغم تعطیل برنامه‌های رسمی حسینیة، توسعه و تکمیل بنای آن ادامه یافت و با استفاده از امکانات و فضای آن، اقدامات محدودی صورت گرفت از جمله: تهیه سرودهای انقلابی توسط حمید شاهنکیان و حسین صبه‌دل، و چاپ و تکثیر مخفیانه جزوات و کتابهای علی شریعتی (میناچی مقدم، همان مصاحبه).

حسینیة ارشاد پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بازگشایی و فعالیتهای اجتماعی و علمی و مذهبی آن از سر گرفته شد (به آیت‌لگان، سال ۱۲، ش ۳۳۲۶، شنبه ۱۸ فروردین ۱۳۵۸، ص ۱). تشکیل انجمن شعر و ادب و برگزاری کلاسهای آموزش قرآن، تفسیر نهج البلاغه، ادبیات عرب، حافظ‌شناسی و تفسیر مثنوی و جز آن، از جمله فعالیتهای علمی پس از انقلاب حسینیة ارشاد است. همچنین حسینیة ارشاد به مناسبت اعیاد یا سوکواریهای

و حضور اشخاص معارضی و سیاسی در این مرکز، حساسیت مقامات امنیتی برانگیخته شد؛ با وجود این، با توجه به امکان نفوذ و سیطره جریان چپ در کشور، که خطری بالقوه برای آن حکومت بود، آن را به نفع خود ارزیابی کرد. در این میان، سخنرانیهای ستیزه‌جویانه شریعتی که به تدریج رنگ و بوی انقلابی می‌یافت و نیز تأثیر بیان و قلم او در جذب جوانان به سوی فعالیتهای سیاسی و مبارزه، به منزله هشدار برای حکومت بود (در مورد ابعاد سیاسی سخنرانیهای حسینیة ارشاد و نقش سخنرانان آن در ایجاد انگیزه‌های مبارزاتی - غفاری، ص ۱۹۷؛ نراقی، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ عمید زنجانی، ص ۲۲۹؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیة ارشاد»، ش ۳۵۵، ص ۴۵۰-۴۵۲، ش ۵۰۴، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ فوکو، ص ۴۰-۴۱).

مخالفت علما و روحانیان با حسینیة ارشاد نیز، پس از گسترش فعالیتهای شریعتی، افزایش یافت. این مخالفت، که عمدتاً ناظر بر جهت‌گیریها و محتوای دینی مطالب شریعتی بود، در سطوح گوناگون، از مجتهدان و مراجع تقلید، ملزمان و نویسندگان حوزه علمیه قم و وعاظ، و از شکل تحریم تا نقد محتوایی و علمی بروز و ظهور داشت (محمد مهدی جعفری، فعال سیاسی و از همراهان علی شریعتی، مصاحبه مورخ ۲۵ مهر ۱۳۸۷؛ برای نمونه‌ای از نقدها - نشریه درسهایی از مکتب اسلام، سال ۱۳، بهمن ۱۳۵۰، ش ۱، ص ۱۷۸-۱۷۶؛ برای آگاهی از برخی دلایل مخالفت با شریعتی و به تبع آن حسینیة ارشاد - انصاری، ص صد؛ رهنما، ص ۲۶۶-۲۷۶؛ شریعتی، ۱۳۴۷، ص ۱۳۳۵)؛ اسلامی، ص ۶۵-۷۰، ۷۴. شدت یافتن لحن شریعتی در نقد مجموعه روحانیت و نیز انتشار گسترده نوشته‌هایش در این باره، موجب شد شماری از علما درباره حسینیة ارشاد و به ویژه مطالب سخنرانیهای شریعتی، به متدینان هشدار دهند (به اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۳۵۲، ج ۵، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ حسینیة ارشاد به روایت اسناد ساواک، ص ۲۹۹، ۳۱۵، ۳۲۰؛ شریعتی به روایت اسناد ساواک، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۱). گویا حکومت پهلوی از مقابله روحانیت با جریان فکری حسینیة ارشاد خرسند بود و از آن بهره‌برداری کرد (به مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، «حسینیة ارشاد»، ش ۳۵۵، ص ۸۳، ۱۲۱، ش ۵۰۵، ص ۱۵۷). گفتنی است که مصدقی‌ها و روشنفکران غیرمذهبی نیز از مستقدان حسینیة ارشاد و شخص شریعتی بودند (به شریعت رضوی، ج ۲، ص ۳۴۷-۳۵۲؛ سامی، ص ۱۰؛ اکبری، ص ۹-۱۰).

در ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱ ش. همزمان با اوج گرفتن مبارزات سیاسی در جامعه و نقش فعال حسینیة ارشاد در جذب جوانان

مذهبی و نیز در سالروز درگذشت علی شریعتی، طالقانی، سجایی و بازرگان، همه ساله، مراسم ویژه‌ای برگزار می‌کند. در آخرین انتخابات مجمع عمومی مؤسسان، ناصر میناجی مقدم به ریاست دائم هیئت مؤسس و امانا برگزیده شد (میناجی مقدم، همان مصاحبه؛ روزنامه رسمی کشور، ش ۱۸۳۸۶، ۲۸ فروردین ۱۳۸۷، ص ۱۴). این مؤسسه بیش از دهها عنوان کتاب تاریخی، ادبی و دینی منتشر کرده است (افسانه عطائی، مدیر انتشارات حسینیه ارشاد، مصاحبه مورخ ۱۴ آبان ۱۳۸۷). نشریه داخلی آن با عنوان ارشاد، که اولین شماره آن در بهمن ۱۳۷۶ انتشار یافت، تا شماره ۲۲ (زمستان ۱۳۸۵ ش) منتشر شده است. حسینیه چندین مرکز درمانی خیریه، مانند درمانگاه و بیمارستان و زایشگاه، در مناطق محروم تأسیس کرده است. کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد در تیر ۱۳۵۹، بنابه وصیت دکتر علی شریعتی، افتتاح شد. این کتابخانه دارای بخشهای ویژه (مانند بخش کودکان، ناشنوایان، نابینایان و نشریات) بوده و تا ۱۳۸۷ ش، بیش از ۱۳۰'۰۰۰ جلد کتاب داشته است (شهمیرنوری، ص ۸؛ عطائی، همان مصاحبه). بنای حسینیه ارشاد، شامل دو بخش حسینیه و شبستان (مسجد)، به عنوان یکی از نخستین بناهای مذهبی مدرن در ایران که دارای عناصر نوآمان معماری سنتی و مدرن ایرانی است، در فهرست آثار ملی با شماره ۱۰۸۵۷ به ثبت رسیده است (ایران، ش ۲۷۲۷، چهارشنبه ۲۹ بهمن ۱۳۸۲، ص ۲۰).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ علی ابوالحسنی، شهید مطهری افشاگر توطئه تأویل و ظواهر دیانت، به «باطن» الحاد و مادیت، [قم] ۱۳۶۲ ش؛ استاد شهید (مرتضی مطهری) به روایت استاد، تدوین مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ قاسم اسلامی، خرد دلووری کند، [بی جا، بی تد]؛ اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ۵، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴ ش؛ علی اکبر اکبری، بررسی چند مسأله اجتماعی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمدعلی قصاری، دفاع از اباف...، قم [۱۳۵۴ ش]؛ محمد بهشتی، دکتر شریعتی: جستجوگری در مسیر شدن، تهران ۱۳۷۸ ش؛ پاسخی به نامد استاد، [بی جا، بی تد]؛ پیش طرح تدوین تاریخ تحلیلی انقلاب اسلامی ایران، یاد: فصلنامه بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ش ۳۱ و ۳۲ (تابستان و پاییز ۱۳۷۲)؛ محمدمهدی جعفری، بار دیگر شریعتی، خاطرات ناگفته‌ی دکتر محمدمهدی جعفری به همراه متن وصیت‌نامه‌ی دکتر علی شریعتی، به کوشش قاسم یاحینی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ رسول جعفریان، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی-سیاسی ایران از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، سالهای ۱۳۲۰-۱۳۵۷، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مهدی حائری‌زادی، خاطرات دکتر مهدی حائری‌زادی، به کوشش حبیب‌لاجوردی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ روح‌الله حسینیان، چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران (۱۳۵۶-۱۳۴۳)، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حسینیه ارشاد، اساسنامه، موجود در

آرشیو حسینیه ارشاد؛ حسینیه ارشاد به روایت استاد ساواک، تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۳ ش؛ دکتر شریعتی در آیین‌های خاطرات: خاطرات و نظریات یکصد شخصیت، گردآوری و نگارش شعبانعلی لامعی، تهران: راست، ۱۳۷۹ ش؛ علی درانی، خاطرات من از استاد شهید مطهری، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسین رزمجو، پوشتین و لرونه: تقدی بر بحث دکتر شریعتی و تر اسلام منهای روحانیت در کتاب نهضت امام خمینی (ره)، تهران ۱۳۷۳ ش؛ حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۳، تهران ۱۳۷۴ ش؛ کاظم سامی، حسینیه بسته شد، اما شریعتی از حرکت باز نایستاده، کیهان، ش ۱۱۱۴۲، ۲۴ آبان ۱۳۵۹؛ سرگذشت‌های ویژه از زندگی استاد شهید مرتضی مطهری قدس سره، به روایت جمعی از فضلا و یاران، ج ۱، [تهران] مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۶۶ ش؛ سیری در زندگی استاد مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۷۰ ش؛ پروان شریعت‌رضوی، طرحی از یک زندگی، تهران، ج ۱، ۱۳۷۶ ش، ج ۲، ۱۳۸۳ ش؛ علی شریعتی، وار هجرت تا وفات، در محمد (ص) خاتم پیامبران، ج ۱، تهران: حسینیه ارشاد، [۱۳۴۷ ش]؛ همو، با مخاطب‌های آشنا، تهران ۱۳۷۷ ش؛ همو، نامه‌ها، تهران ۱۳۸۴ ش؛ شریعتی به روایت استاد ساواک، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸ ش؛ شریعتی در نگاه مطبوعات، ج ۱، گردآورندگان: حیدر شجاعی و قاسم میرآخوری، تهران: قلم، ۱۳۷۵ ش؛ محمدتقی شریعتی مینائی، استاد شریعتی: مدافع شریعت در برابر الحاد و طاغوت، مصاحبه با کیهان فرهنگی، در یادنامه استاد محمدتقی شریعتی مینائی (ره)، به کوشش جمفر پژوم، قم: نشر خرم، ۱۳۷۰ ش؛ رضا شریعت‌پور، مسجد و انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ آزاده شهمیرنوری، کتابخانه حسینیه ارشاد در سرایش حرمان، کتاب هفته، ش ۱۱۶ (خرداد ۱۳۸۰)؛ رضا علیجانی، شریعتی و ساواک: سروری تحلیلی بر سه جلد اسناد ساواک درباره دکتر شریعتی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عباسعلی عمید زنجانی، روایتی از انقلاب اسلامی ایران: خاطرات حجت‌الاسلام والمسلمین عباسعلی عمید زنجانی، تدوین محمدعلی حاجی‌بیگی کنوری، تهران ۱۳۷۹ ش؛ هادی غفاری، خاطرات حجة الاسلام والمسلمین هادی غفاری، تهران ۱۳۷۴ ش؛ محمدتقی فلسفی، خاطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ جلال هشتی، «دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)»، مجله ایران‌شناسی، سال ۵، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۲)؛ مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران ۱۳۷۸-۱۳۸۲ ش؛ میزگرد پاسخ به سؤالات و انتقادات، با شرکت محمدتقی شریعتی و دیگران، تهران: حسینیه ارشاد، [؟ ۱۳۵۴ ش]؛ ناصر میناجی مقدم، تاریخچه حسینیه ارشاد: مجموعه مصاحبه‌ها، دفاعیات و خاطرات ناصر میناجی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ همو، «متن سخنرانی آقای ناصر میناجی به مناسبت بیست‌و دومین سالگرد شهادت زندیاد دکتر علی شریعتی در تالار بزرگ حسینیه ارشاد»، ش ۱۰ (اردیبهشت ۱۳۷۹)؛ محسن نجاب‌حسینی، بر فراز خلیج فارس: خاطرات محسن نجاب حسینی عضو [سابق] سازمان مجاهدین خلق ایران، ۱۳۴۵-۱۳۵۵ ه.ش، تهران ۱۳۸۰ ش؛ غلامرضا نجفی، تاریخ سیاسی

درگذشت پدرش، در
مجد کولانج همدان
به وعظ و ارشاد
پرداخت (همانجا)
حسینی در ۱۵
جمادی‌الاولی ۱۴۱۷/
۸ مهر ۱۳۷۵ در همدان
وفات یافت. پیکرش،
پس از تشییع با شکوه،
به مشهد انتقال داده



سیدمحمد حسینی همدانی

شد و در دارالزهده حرم
مطهر امام رضا علیه‌السلام به خاک سپرده شد (همان، ص ۹۳).

برخی از آثار منتشر شده وی عبارت‌اند از:

۱) انوار درخشان در تفسیر قرآن، که مهم‌ترین اثر وی و
تفسیر فارسی همه قرآن است. این تفسیر در هجده مجلد در
۱۳۸۰، به اهتمام محمدباقر بهبودی، در تهران انتشار یافت. از
ویژگیهای تفسیر انوار درخشان، استناد و توجه فراوان مؤلف به
اخبار و روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام است (برای
نمونه ج ۱، ص ۸۱، ۱۱۳، ۱۳۰-۱۳۱، ج ۸، ص ۲۷۴، ۳۱۴،
ج ۱۲، ص ۴۸-۴۹، ۱۳۵، ۱۸۸، ج ۱۸، ص ۵۰، ۱۰۷-۱۰۸،
۲۲۴-۲۲۵). با این حال، وی به نقل اخبار و روایات اهل‌بیت
پسند نکرده، بلکه پس از پاره‌ای توضیحات لغوی و نحوی و
بیان برخی لطایف و اشارات، به تفسیر و تحلیل آیه پرداخته
است. گاهی نیز با عبارتهای پیچیده و سنگین و با استفاده از
اصطلاحات و تعبیرهای اهل معنا و معرفت، آیات را تفسیر کرده
است (برای نمونه ج ۱، ص ۸-۳۴، ج ۱۶، ص ۲۸۲-
۲۸۵). همین ویژگی، موجب شده که بهره‌گیری از این تفسیر به
گروهی خاص اختصاص یابد (سه ایازی، ص ۱۶۵). وی
همچنین به روش تفسیر قرآن به قرآن توجه داشته است (همان،
ص ۱۶۷ برای نمونه ج ۱، ص ۱۲۸۰، ج ۱، ص ۱۹-
۱۲۰، ج ۳، ص ۳۶).

۲) درخشان پرتوی از اصول کافی، در شش جلد، که شرح
کتابالتوحید کافی است. (۳) معاد جسمانی و روحانی.

۴) مسیحا مژده مهدی موهود (انصاری قمی، ص ۹۲-۹۳).
آثار منتشر نشده وی عبارت‌اند از: تقریرات درس اصول
میرزای نائینی (از مباحث الفاظ تا تعادل و ترجیح)؛ تقریرات
درس فقه محقق اصفهانی (بحث مکاسب)؛ تقریرات درس
اصول محقق اصفهانی؛ و رساله‌های متعدد در فلسفه، کلام و
شرح احادیث اخلاقی (همان، ص ۹۳).

منابع: محمدحسن آقابزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشیعة: نهای
البشر فی القرن الرابع عشر، مشهد ۱۴۰۴؛ انصاری قمی،

بسیست و بیج ساله ایران: از کودتا تا انقلاب، تهران ۱۳۷۱ ش؛
احسان عراقی، در خشت خاتم: گفتگو با احسان عراقی، [گفتگوکننده]
ابراهیم نبوی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری،
کتاب ۱، زیر نظر عبدالکریم سروش، تهران: سازمان انتشارات و
آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰ ش؛ یاران امام به روایت اسناد
ساواک، کتاب ۳۷: شهید حجة الاسلام فضل‌الله مهدیزاده محلاتی،
تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۲ ش؛
حسن یوسفی‌اشکوری، شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی، تهران
۱۳۷۷ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*,
Princeton, N.J. 1983; Ali Rahnema, *An Islamic utopian:
a political biography of Ali Shari'ati*, London 2000.

/محبوبه جودکی /

حسینی هروی به امیرحسینی هروی

حسینی همدانی، سیدمحمد، فقیه و مفسر امامی
معاصر. وی در ۱۳۲۲ در نجف، در خانواده‌ای اهل علم و تقوا،
به دنیا آمد (حسینی همدانی، ۱۳۶۷ ش، ص ۳۵). پدرش،
سیدعلی بن سیدکاظم همدانی، معروف به میرسید علی عرب، از
شاگردان آخوند خراسانی، میرزا حسین خلیلی تهرانی، سید
محمدکاظم یزدی (مؤلف عروة‌الرفقی) و ملاحسینقلی همدانی
(استاد مشهور سلوک و اخلاق)، و از نوادگان محقق اعرجی
علامه سیدمحسن حسینی کاظمی بود (آقابزرگ طهرانی،
قسم ۴، ص ۱۵۰۷؛ انصاری قمی، ص ۹۲). وی در کتاب انوار
درخشان (ج ۱، ص ۳) از خود با نام سیدمحمد حسینی
نجفی‌عربزاده یاد کرده است. سیدمحمد در ۱۳۳۰ به همراه
پدرش به همدان رفت و به تحصیل علوم دینی نزد وی پرداخت
(حسینی همدانی، ۱۳۶۷ ش، همانجا). در ۱۳۳۳ به نجف
بازگشت و نزد سیدمحمدهادی میلانی* و آقا عماد رشتی،
مرحله سطوح را تکمیل کرد و پس از آن، در ۱۳۴۵ در آخرین
دوره درس اصول میرزامحمدحسین نائینی* حاضر شد و مورد
توجه وی قرار گرفت (همان، ص ۳۵-۳۶) تا آنجا که میرزای
نائینی او را به دامادی خود برگزید (ایبازی، ص ۱۶۴). وی در
درسهای فقه، اصول، کلام و فلسفه شیخ محمدحسین غروی
اصفهانی و سیدحسین بادکوبه‌ای نیز حاضر می‌شد و در کنار آن
در حلقه درس اخلاقی عالم اخلاقی نجف، سید عبدالغفار
مارندرانی، سیز شرکت می‌جست. سیدمحمد پس از تکمیل
مدارج علمی نزد استادانی چون آقا ضیاء عراقی و شیخ
محمدکاظم شیرازی، در ۱۳۲۷ ش به همدان بازگشت و به
تألیف و تدریس و امامت نماز جماعت پرداخت و پس از

«درگذشت حضرت آیت‌الله آقاخان همدانی»، آینه پژوهش، سال ۷، ش ۴ (مهر - آبان ۱۳۷۵)؛ محمدعلی یازدی، المفسرون: حیاتیم و منهجیم، تهران ۱۳۱۴؛ محمد حسینی همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۸۰؛ همو، مصاحبه با استاد آیت‌الله حسینی همدانی (نجفی)، حوزه، سال ۵، ش ۶ (بهمن و اسفند ۱۳۶۷).
/ ناصرالدین انصاری قمی /

حشاشین ← حشیشیه

حشاش ← دیوسکوریدس

حشر، سوره، پنجاه و نهمین سوره قرآن کریم در ترتیب مصحف و یکصد و یکمین سوره در ترتیب نزول. این سوره پس از سوره بینه^۹ و پیش از سوره نصر^{۱۰} نازل شده است (مقدمتان فی علوم القرآن، ص ۱۰-۱۱؛ زرکشی، ج ۱، ص ۱۹۴). دارای ۲۴ آیه است و مفسران درباره مدنی بودن آن اتفاق نظر دارند (طوسی، ج ۹، ص ۵۵۸؛ ابن عطیه، ج ۱۵، ص ۴۵۹؛ قرطبی، ج ۱۸، ص ۱). نام سوره از آیه دوم آن گرفته شده است. حشر در لغت به معنای گرفتار کردن همراه با راندن (ابن فارس، ذیل «حشر»؛ عسکری، ص ۱۸۸-۱۸۹) یا بیرون کردن گروهی از خانه‌هایشان به منظور شرکت در جنگ و مانند آن (راغب اصفهانی، ذیل «حشر») است و در این آیه به بیرون راندن یهودیان قبیله بنی‌نضیر از سرزمینشان اشاره دارد. یتاثر روایتی، ابن عباس - برای اینکه گمان نشود منظور از حشر در این سوره قیامت است (ابن حجر عسقلانی، ج ۸، ص ۵۱۰) - این سوره را التضریر نامیده است (بخاری، ج ۶، ص ۵۸؛ ابن عربی مالکی، قسم ۴، ص ۱۷۶۴؛ قس طبرسی، ج ۹، ص ۳۸۷؛ سیوطی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۹۵)، که نام سوره را در روایت مورد استناد، بنی‌التضریر آورده‌اند. در دسته‌بندی سوره‌ها، این سوره را در شمار متحانات و مسبحات و سور مفضل قرآن (برای آگاهی از این سه اصطلاح ← سوره^{۱۱}) آورده‌اند (سیوطی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۲۱، ۲۲۴؛ رامیار، ص ۳۶۰، ۵۹۵-۵۹۶).

در آیه دوم این سوره، اشاره شده است که خدا قبیله بنی‌نضیر را، در پی پیمان‌شکنی ایشان، از مدینه اخراج کرد (برای آگاهی از سبب نزول ← واحدی‌نیشابوری، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ طبرسی، ذیل آیه). اگرچه مفسران درباره معنای «أُولَ الْأَحْشَر» در این آیه اقوال متعددی ذکر کرده‌اند (برای نمونه ← طبرسی؛ فخر رازی؛ قرطبی، ذیل آیه)، به نظر می‌رسد که منظور از آن یا اولین اخراج یهود از جزیره العرب (← طباطبائی؛ فضل‌الله، ذیل آیه) یا اخراج یهود در آغاز اجتماع و صف‌کشی در مقابل مسلمانان و اشاره به قدرت الهی (قاسمی؛ ابن عاشور، ذیل آیه) است. طبق این آیه،

هیچ‌یک از دو گروه مؤمن و کافر در ابتدا گمان نمی‌کرد چنین امری محقق شود، اما خدا ترس را بر دل‌های کافران (یهودیان بنی‌نضیر) افکند، به گونه‌ای که خانه‌هایشان را با دست خودشان و مؤمنان تخریب کردند (برای تفصیل بیشتر ← بنی‌نضیر^{۱۲}).

در آیه ششم و هفتم این سوره حکم اموالی را بیان می‌کند که از یهود بنی‌نضیر پس از ترک مدینه، برجای‌مانده و از آنها به فیه تعبیر کرده است. با توجه به آیات ششم تا دهم این سوره و تفسیر این آیات، فیه مالی است که بدون جنگ و خون‌ریزی به مسلمانان می‌رسد و این اموال متعلق به خدا، پیامبر، ذی‌القربی، یتیمان، یتوایان و در راه ماندگان است (برای تفصیل ← فیه^{۱۳}) و در آیات هشتم تا دهم، مهاجران، انصار و کسانی که بعد از آنان یا بعد از هجرت اسلام آورده‌اند و استطاعت مالی ندارند، را از سهم‌داران این اموال بر شمرده است (طوسی؛ ابوالفتح رازی؛ قرطبی؛ طباطبائی، ذیل آیات). یتاثر منابع فقهی، تقسیم این اموال بین افراد نام‌برده شده در آیه در حیات پیامبر برعهده ایشان و پس از آن حضرت برعهده جانشینان ایشان است (برای نمونه ← قطب‌راوندی، ج ۱، ص ۲۵۰؛ مقدس اردبیلی، ص ۲۱۴).

سیدقطب، مفسر معاصر مصری، درباره آیه هفتم این سوره اظهار نظر کرده که این آیه، متضمن یکی از مهم‌ترین اصول اقتصادی اسلام است و در آن برای مالکیت فردی - که در اسلام به رسمیت شناخته شده - حد و مرز تعیین می‌کند و آن این است که داراییهای جامعه اسلامی، در حالی که نیازمندان به آن احتیاج دارند، نباید در دست ثروتمندان انباشته گردد (ذیل آیه). مفسران شیعه نیز در تفسیر این آیه که در آن آمده: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»، آن را منحصر به بحث فیه ندانسته بلکه آن را به وجوب التزام به تمام اوامر پیامبر تعمیم داده‌اند (برای نمونه ← طوسی؛ ابوالفتح رازی، ذیل آیه). علاوه بر این، طباطبائی (ذیل آیه) افزون بر لزوم تبعیت از اوامر تشریعی، از این آیه لزوم پیروی از اوامر ولایی پیامبر را نیز نتیجه گرفته است. در احادیث منقول از امامان شیعه علیهم‌السلام نیز تأکید شده که این آیه ناظر به تفویض امر دین به پیامبر و از طریق ایشان به امامان اهل‌بیت است (کلینی، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۸).

علاوه بر این، در آیه هشتم تا دهم سوره حشر، به ترتیب، از مهاجران و انصار و مؤمنانی که پس از آنان می‌آیند، با اوصافی مدح‌آمیز یاد شده و به مصادیقی از پیوند عاطفی و محبت‌آمیز بین این سه گروه اشاره شده است، از جمله اینکه انصار مهاجران را بر خودشان نیز ترجیح داده‌اند و مؤمنانی که در پی این دو گروه می‌آیند، از خدا می‌خواهند که کینه اهل ایمان را در دل آنها قرار ندهد.

آیه‌های یازدهم تا هفدهم، سیمای متافیزیکی را ترسیم می‌کند که به گروهی از کافران اهل کتاب وعده یاری و همراهی دادند.

هیبت امری عظیم و تشبیه قلب قاسی به سنگ، در عهد عتیق نیز (حزقیال، ۱۹:۱۱) آمده است (برای تفصیل بیشتر به حکمت، ص ۳۱۸-۳۱۹).

در سه آیه پایانی سوره، خدا با اوصاف متعددی - نظیر قُدُوس (مبرا از هر عیب و نقص)، سلام (سلامت یا سلامتی بخش)، مؤمن (ایمنی بخش یا تصدیق کننده فرستادگان خود)، مُهِّمِن (شاهد یا نگهبان) و مُکَبِّر (شایسته عظمت و دارای کبریا) - معرفی گردیده (برای آگاهی از معانی گوناگون صفات و اسماء الهی مذکور در این سوره - زمخشری؛ طبرسی؛ ابوالفتح رازی؛ قرطبی، ذیل آیات) و به دنبال آن دارای نامهای نیک (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) دانسته شده است.

وجه ارتباط و مناسبت سوره حشر با سوره قبی (مجادله*) و سوره بعدی آن (ممتحنه*)، را وجود موضوعات مشترک و مشابه در این سوره‌ها دانسته‌اند (برای تفصیل بیشتر به ابوحنیان غرناطی، ج ۲، قسم ۲، ص ۱۰۸۲، ۱۰۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ آلوسی، ج ۲۸، ص ۳۸، ۶۵) برخی نیز آیه نخست و آیه پایانی این سوره را دارای هماهنگی می‌دانند، زیرا هر دو درباره تسبیح خداوند است (به سیدقطب، ج ۸، جزء ۲۸، ص ۳۲؛ طباطبائی، ج ۱۹، ص ۲۰۱؛ خوی، ج ۱۰، ص ۵۸۱۳). برخی آثار و پادشاهای تلاوت این سوره، به ویژه آیه‌های پایانی آن، در احادیث و کتابهای تفسیر ذکر شده است (برای نمونه به طبرسی، ج ۹، ص ۱۳۸۴ حرعاملی، ج ۲، ص ۴۲۴، ج ۸، ص ۱۱۹، ۱۲۵، ج ۱۷، ص ۴۱۲؛ مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۰۸، ۳۱۰؛ آقانهجفی، ص ۱۳۱-۱۳۳).

منابع: علاء بر قرآن؛ محمدتقی بن محمدباقر آقانهجفی، خواص الآیات و خواص تمامی سوره‌های قرآن کریم، پیش ۱۲۹۹، چاپ ایت تهران ۱۳۴۵ ش؛ محمود بن عبدالله آلوسی، روح السعانی، بیروت؛ دارالاحیاء التراث العربی، [بی‌تا]؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، مصر ۱۳۲۸، چاپ ایت بیروت ۱۴۰۲؛ ابن عاشور (محمدطاهر بن محمد)، تفسیر التحرير و التنویر، تونس ۱۹۸۴؛ ابن عربی مالکی، احکام القرآن، چاپ علی محمد بجاوی، بیروت؛ دارالجلیل، [بی‌تا]؛ ابن عطیه، المخرز الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۱۵، [رباط] ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ ابن فارس؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، چاپ علی شیری، بیروت [بی‌تا]؛ ابوالفتح رازی، روح البیان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۶ ش؛ ابوحنیان غرناطی، تفسیر النهر البیاض من البحر المحیط، چاپ بوران ستاری و هدیان ستاری، بیروت [۱۴۰۷/۱۹۸۷]؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی اندلی]، استنبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ ایت بیروت [بی‌تا]؛ حرعاملی؛ علی‌اکبر حکمت، امثال قرآن؛ فضلی از تاریخ قرآن کریم، تهران ۱۳۳۳ ش؛ سعید خوی، الاساس فی التفسیر، ج ۱۰، [قاهره] ۱۹۹۱/۱۴۱۲؛ حسین بن محمد رابع اخفغانی، المفردات فی

در این آیات منظور از منافقان، عبدالله بن ابی* و اطرافیان او و مراد از کافران اهل کتاب، همان قبیله بنی‌نضیر است (طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیات). در این ماجرا، برخی از منافقان مدینه به یهودیان بنی‌نضیر وعده دادند که در صورت خروج، به همراه آنان خارج خواهند شد و در صورت بروز درگیری، به آنان یاری خواهند رساند. اما قرآن اهل نفاق را افرادی دروغگو می‌شمارد که به وعده خود عمل نمی‌کنند، چرا که از روی نادانی، از بندگان خدا بیش از خدا هراس دارند. منظور از عبارت «تَخَسَّبُوهُمْ جَمِیعاً وَ قُلُوبُهُمْ شُشْی» نیز، که برای ترغیب مؤمنان به مبارزه، در آیه چهاردهم آمده است (فخر رازی؛ قرطبی؛ آلوسی، ذیل آیه)، یا همین افراد منافق (طبرسی، ذیل آیه) یا منافقان و بنی‌نضیر باهم (فخر رازی؛ قرطبی؛ طباطبائی، همانجاها) است (برای آرای دیگر به ابن عطیه؛ ابوالفتح رازی، ذیل آیه). این عبارت را در شمار منلهای قرآن آورده‌اند (به سیوطی، ۱۳۶۳ ش، ج ۴، ص ۵۱).

در آیه شانزدهم، خلف وعده و فریب منافقان در حق یهودیان بنی‌نضیر به عمل شیطان در فریفتن انسان و دعوت او به کفر و تنها گذاشتن او به هنگام حاجت تشبیه شده است. مراد از شیطان و انسان در این آیه، جنس آن دو است (ابن عاشور؛ طباطبائی، ذیل آیه؛ نیز به ابن کثیر، ذیل آیه)، به این معنا که خلف وعده منافقان در این ماجرا، همانند فریبهای همیشگی شیطان با وعده‌های دروغش است که از این طریق انسان را به کارهای ناصواب تشویق می‌کند. برخی از مفسران بر اساس روایاتی، مراد از این تمثیل را اشاره به داستان عابدی با نام برصیصا یا ماجرای جنگ بدر* می‌دانند (به طبرسی؛ طبرسی؛ قرطبی، ذیل آیه؛ نیز برای نقد روایات راجع به برصیصا به ابن عطیه؛ فضل الله، ذیل آیه؛ برصیصا*).

در هفت آیه پایانی - که در حکم نتیجه آیه‌های پیشین است (طباطبائی، ج ۱۹، ص ۲۱۶) - مؤمنان به پاورسای و قوشه‌گیری برای روز واپسین و اندیشیدن درباره آن فراخوانده شده‌اند و به آنان هشدار داده شده است که مبادا خدا را فراموش کنند، چرا که خدا فراموشی به خود فراموشی می‌انجامد. آیه بیست و یکم، به شکلی تمثیلی، بیانگر ارجمندی و عظمت قرآن و تأثیر عمیق موعظه‌ها و هشدارهای آن است، به گونه‌ای که اگر هر کوه با همه استواری و بزرگی آن نازل می‌شد، سرفروود می‌آورد و از خشیت الهی از هم می‌شکافت. غرض از این تمثیل، تربیح انسان به سبب قساوت قلب و خاشع نبودن به هنگام تلاوت آیات قرآن است (زمخشری؛ ابوحنیان غرناطی؛ آلوسی، ذیل آیه)، چرا که او به دلیل بر خورنداری از قوه عقل، در تأثیر پذیری از قرآن و خشوع و خشیت در برابر، از جمادات شایسته تر خداست (طبرسی، ذیل آیه؛ ابوحنیان غرناطی، همانجا). استعاره شکاف برداشتن سنگ (به بقره: ۷۴) یا کوه از

حشرات الارض، مانند نشریات مشابه خود، به مثابه بازوی فرهنگی انجمنهای محلی - سیاسی در پیشبرد انقلاب مشروطه عمل می‌کرد (م. محیط طباطبائی، ص ۱۰۵-۱۰۸). میرزا آقابعلوری به علی‌قلی صفراء، در نگارش و منتشر کردن نشریه آذربایجان* یاری می‌رساند و حشرات الارض را جانشین آذربایجان معرفی کرد (پروین، ج ۲، ص ۵۴۶؛ محیط طباطبائی، ص ۱۷۵، ۲۲۰). وی همچنین نشریه مجاهد را با همکاری ابوالضیاء بنیان گذاشت و نشریه خیراندیش را نیز پس از حشرات الارض منتشر کرد (کسروی، ص ۴۹۶؛ ناهیدی‌آذر، ص ۶۰).

نخستین شماره حشرات الارض در ۱۴ صفر ۱۳۲۶ منتشر شد. این نشریه که نخست به صورت هفتگی و سپس به گونه‌ای نامنظم منتشر می‌شد، چهار صفحه بود و متن آن چاپ سری و تصاویر آن چاپ سنگی می‌شد (صدرهاشمی، همانجا؛ پروین، ج ۲، ص ۵۴۸). صفحه اول و چهارم ویژه طنز تصویری (کاریکاتور) بود که کشیدن آنها را حسین طاهرزاده بهزاد برعهده داشت. به نسبت دیگر نشریات طنز (مانند آذربایجان، گلستان سعادت، کشکول و آینه غیب‌نما)، طنزهای تصویری حشرات الارض هنرمندانه و تأثیرگذار بودند. اشخاصی که در دستگاه حاکم هدف این تصاویر بودند، به شدت خشمگین می‌شدند و مترصد تنبیه و تلافی بودند (م. طاهرزاده بهزاد، ص ۳۲-۱۳۴؛ پروین، ج ۲، ص ۶۶۸-۶۶۹) و شاید از همین رو، طاهرزاده طنزهای تصویری‌اش را امضا نمی‌کرد (م. پروین، ج ۲، ص ۶۶۸). بیشتر مطالب حشرات الارض، به‌ویژه مطالب تندتر آن، از زبان «غفار وکیل» (از عقلائی مجانبین بازار تبریز)، که منشی اول اداره نیز معرفی گردیده، نوشته شده است (کسروی، ص ۵۷۳؛ محیط طباطبائی، ص ۲۲۱؛ صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۱۶). شعار سرلوحه آن در شماره چهارم، کسالت، عداوت، نفاق و بیماری بود (محیط طباطبائی، همانجا).

مضمون حشرات الارض غالباً دربارهٔ هماهنگی و همفکری حکومت و روحانیت و مردم با مشروطه و مخالفت با چیرگی بیگانه است، لذا از بی‌توجهی به مشروطیت و ملیت، از هر سو که باشد، انتقاد شده است. مثلاً، در انتقاد به انشقاق روحانیت در مشروطه، سوگندشکنان روحانی را خائن به اسلام و ایران و نیز روسفیل (دوستدار روسیه) معرفی کرده تا حدی که، به طنز، چاپ قرآن بر کاغذ روسی را نتیجهٔ این نگرش و وابستگی دانسته است (م. سال ۱، ش ۱۰، ربیع‌الآخر ۱۳۲۶، ص ۳). در پاره‌ای موارد نیز از ذکر نام روحانیان دخیل در مناسبات اقتصادی فاسد خودداری و به طنز تصویری بسنده کرده است.

در مقاله‌ای با عنوان «لعنت» نیز به دشمن دین، مشورت با غیرمتدین، قربانی کردن اسلام به پای کفار و نفاق میان مسلمانان لعنت فرستاده (م. سال ۱، ش ۷، ربیع‌الآخر ۱۳۲۶، ص ۳) و در

عرب‌القرآن، چاپ محمد سیدکلیبی، تهران [۱۳۲۷ ش]؛ محمود رامیار، تاریخ قرآن، تهران ۱۳۴۲ ش؛ محمدبن بیادر زوکشی، البرهان فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۳۸۸/۱۴۰۸؛ زمخشری، سیدتطب، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۶۷؛ عبدالرحمان بن ابی‌بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ افت ۱۳۶۳ ش؛ همو، تناسق الدرر فی تناسب السور، چاپ عبدالله محمد درویش، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۸؛ طباطبائی، طبرسی، طبری، جامع: طوسی؛ حسن عبدالله عسکری، معجم الفروق اللغویة، الحواشی لکتاب ابی‌هلال العسکری و جزأ من کتاب السید نورالدین الجزائری، قم ۱۴۱۲؛ محمد بن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، او، فاتیح‌الغیب، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ محمدحسین فضل‌الله، من وحی القرآن، بیروت ۱۳۱۹/۱۹۹۸؛ محمد جمال‌الدین قاسمی، تفسیرالقاسمی، للمسی محاسن‌التأویل، چاپ محمدغلام عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۹، جزء ۱۸، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افت تهران ۱۳۴۴ ش؛ سید بن عبدالله قطب راوندی، لقه القرآن، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۵؛ کلینی؛ مجلسی؛ احمد بن محمد مقدس اردبیلی، زبدةالبیان فی احکام القرآن، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران [م. ن. ا]؛ مقدمتان فی علوم القرآن، چاپ آرتور جفری و عبدالله اسماعیل صاری، لاهور، مکتبه‌النخانی، ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ علی بن احمد واحدی نیشابوری، اسباب النزول، بیروت ۱۹۸۵.

ناهیدی‌آذر، ثانی /

حشرات الارض، از مشهورترین نشریات فکامی -

سیاسی ایران پیش از استبداد صغیر (جمادی‌الاولی ۱۳۲۶ - جمادی‌الآخره ۱۳۲۷). در سرلوحهٔ این نشریه آمده: «روزنامه‌ایست مصور و مفید که در سیاسی عالم حیوانات سخن می‌گوید» و در آن برخی نوشته‌ها از زبان حیوانات نقل شده است. نام حشرات الارض، مانند نامهای شگفت‌انگیز دیگر نشریات آن دوره (مانند استرخاء، صعب‌الاریکه، لطفاً، استرحام)، کارکرد ارتباط شناسانه دآود (از جمله متوقف کردن مخاطب و جذب او) و حاکی از دانش و جسارت روزنامه‌نگارانه‌ای است که در تاریخ مطبوعات ایران کم‌نظیر است.

مؤسس حشرات الارض، میرزا آقابعلوری و نویسندهٔ آن میرزا آقا تبریزی بود که مدیریت نشریهٔ نالهٔ ملت را بر عهده داشت. حشرات الارض به همت و یاری شرکت معارف - که به انجمن سعادت وابسته بود - منتشر می‌شد (صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۱۵؛ محیط طباطبائی، ص ۱۷۵، ۲۲۱). بلوری، که از تجار مشروطه‌خواه تبریز بود، چاپخانهٔ محمدعلی میرزا، ولیعهد، را در ۱۳۲۴ در تبریز خرید و نام آن را مطبعةٔ ناموس نهاد و به این ترتیب، روزنامه‌های آذربایجان، مجاهد، خیراندیش و بسیاری از نوشته‌های آزادی‌خواهان را منتشر کرد (پروین، ج ۲، ص ۷۱۶، ۷۲۹).

مطبوعات سیاسی فکاهی پیش از خود، به ویژه ملانصرالدین*، و تأثیرات آن بر مطبوعات انقلابی ایران در دوره مشروطه بودند (ص ۱۴۱-۱۴۲). ادوارد براون^۱ (ص ۲۴) حشرات الارض را یکی از مشهورترین نشریات فکاهی زمان خویش دانسته است. رابینو^۲ نیز، به استناد سرفاله شماره یک حشرات الارض، نوشته است که بسیاری از مردم آذربایجان منتظر انتشار آن‌اند (ص ۱۲۴-۱۲۵).

حشرات الارض مورد توجه روزنامه نگاران، به ویژه گردانندگان نشریات انقلابی پایتخت، قرار گرفت. مثلاً، صوراسرافیل به ستایش آن پرداخت و گویا نماینده فروش آن در تهران بود (ص ۱، ش ۳۱، جمادی الاولی ۱۳۲۶، ص ۱). همچنین گفته شده که حشرات الارض در سه هزار نسخه یا بیش از آن چاپ می‌شده، که در زمان خود رقم زیادی بوده است (ص پروین، ج ۲، ص ۷۶۳).

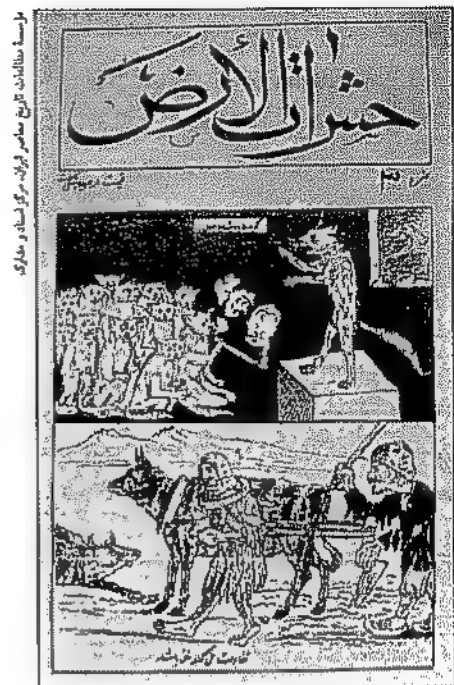
حشرات الارض و نشریات همانند آن، پس از خلع محمدعلی شاه در ۱۳۲۷ و استقرار مشروطه، پایه گذار نشریات فکاهی - سیاسی پیشرفته تری چون ناهید، توفیق، چلنگر و باباشمل شدند (ص صالحیار، ص ۱۲۲).

منابع: ناصرالدین پروین، تاریخ روزنامه نگاری ایرانیان و دیگر پارسی نویسان، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ بایست لوی، رابینو، روزنامه های ایران: از آغاز تا سال ۱۳۲۹ هـ/ق ۱۲۸۹ هـ ش، با اضافات و شرح کامل به همراه تصاویر روزنامه ها، ترجمه و تدوین جعفر حمامی زاده، تهران ۱۳۷۲ ش؛ غلامحسین صالحیار، چشم انداز جهانی و... ویژگی های ایرانی مطبوعات، [تهران ۱۳۵۵ ش]؛ محمد صدرهاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش؛ کریم طاهرزاده بهزاد، قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۴۴ ش؛ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران ۱۳۸۱ ش؛ واکویچکوا، «نگرشی بر ادبیات نوین ایران»، در ادبیات نوین ایران: از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر ۱۳۴۳ ش؛ محمد محیط طباطبائی، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران ۱۳۶۶ ش؛ عبدالحسین ناهیدی آذر، تاریخچه روزنامه های تبریز در صدر مشروطیت، به انضمام مجموعه روزنامه ناله ملت، تبریز: تلاش [بی تا].

Edward Granville Browne, *The press and poetry of modern Persia*, Los Angeles 1983.

۱. سیدمهرداد ضیایی /

حشویه، گروهی از اهل حدیث و عنوانی عام برای گرایشهایی دارای عقاید خاص و غیر رایج از فرق مختلف اسلامی. نام این گروه به چند صورت ضبط شده که رایج ترین



روزنامه حشرات الارض (سال اول، ش ۳، ۲ ربیع الاول ۱۳۲۶)

شعری به زبان ترکی آذری، ضمن حمایت از ایران در مقابل تجاوزات عثمانی، خواهان ایرانی قدرتمند شده و ایرانیان را به سبب جهل و نفاق و عقب ماندن از علوم و فنون، مذمت کرده است (ص ۱، ش ۶، ربیع الاول ۱۳۲۶، ص ۲).

به گفته کسروی (همانجا)، به علت جنگهای مستبدان و مشروطه خواهان در تبریز، از حشرات الارض «بیش از ده و لند شماره بیرون نیامده، ولی به گفته پروین (ج ۲، ص ۵۴۸) شماره دوازدهم آن در ۸ جمادی الاولی ۱۳۲۶ منتشر شد و احتمالاً شماره ۱۳ آن نیز در همان دوره منتشر شده است.

پس از قیام تبریز و فتح تهران، میرزا آقایی در دوره دیگری از حشرات الارض را منتشر کرد. شماره پانزدهم (۲۱ محرم ۱۳۲۹)، پس از پایان یافتن محاصره یازده ماهه تبریز، به همان شکل دوره نخست منتشر شد، ولی حکومت وقت آن را توقیف کرد و دیگر امکان چاپ نیافت (ناهیدی آذر، ص ۵۸؛ صدرهاشمی، ج ۲، ص ۲۱۷).

انتشار دو دوره از این روزنامه، پیش از قیام تبریز و پس از آن، نشانه وفاداری آذربایجانیها به فرهنگ سیاسی طنز است (ص کوپچیکوا^۱، ص ۳۲). اهمیت و اثر حشرات الارض در تاریخ مطبوعات فکاهی - سیاسی، در زمان خویش و پس از آن، زیاد بوده است، اما خود حشرات الارض و مشابهان آن، وام دار

1. Vera Kubickova

2. Browne

3. Hincinth Louis Rabino

آنها، به ترتیب، حشویه و حشویه است. منشأ این اختلاف، اقوال متعدد درباره وجه تسمیه آنان است. برخی گفته‌اند که این نام نسبتی است به واژه «حشا» (به معنای حاشیه و کناره). بنابر گزارش، روزی عده‌ای از راویان حدیث در حلقه حسن بصری* حاضر شدند اما چون سخنانی بیهوده و نادرست گفتند، وی از یارانش خواست تا آنها را به حاشیه (حشا) حلقه ببرند و از آن زمان به این نام معروف شدند. بر این اساس، ضبط صحیح، حشویه است (س. احمد بن ابراهیم بن عیسی، ج ۲، ص ۷۶-۷۷؛ تهبانوی، ذیل ماده؛ ابن عساکر، ۱۳۹۹، مقدمه کوثری، ص ۱۱). اما بسیاری دیگر این نام را نسبتی به واژه «حشو» (به معنای سخن زائد یا مردمان فرومایه) دانسته‌اند (س. ابن منظور، ذیل «حشا»؛ جرجانی، ذیل «الحشو») و بنابراین در نظر آنها ضبط صحیح، حشویه است.

طرفداران قول اخیر عموماً وجه نام‌گذاری این گروه را با دیدگاههای ویژه آنان به حدیث و اعتقادات خاصشان مرتبط دانسته‌اند، از جمله اینکه چون اخبار بی‌اصل و پایه در حدیث نبوی داخل می‌کردند (نشان بن سعید حمیری، ۱۹۶۵، ص ۲۰۴) یا اخبار بسیاری نقل می‌کردند و آنها را بی‌چون و چرما می‌پذیرفتند (همو، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۴۵۲) یا معتقد به وجود حشو در کلام معصوم بودند (احمد بن ابراهیم بن عیسی، ج ۲، ص ۷۷)، حشویه نام گرفتند. همچنین گفته شده که چون همه یا بخشی از حشویه به تجسیم معتقدند و جسم حشو است، به این نام خوانده شده‌اند (تهبانوی، همانجا؛ برای اقوال دیگر درباره وجه تسمیه حشویه س. عبدالغنی عبدالخالق، ص ۱۱۰، پانویس ۵). برخی عالمان اهل سنت، حشویه نامیدن گروهی از اهل حدیث را روا ندانسته‌اند. به نظر آنان، حشویه نامی ساختگی است که عوام از سر جهل، یا دشمنان برای تحقیر و بدنام ساختن این گروه وضع کرده‌اند (س. ابن قتیبه، ص ۵۵؛ رامهرمزی، ص ۱۶۲؛ لالکانی، ج ۱، ص ۱۱۳؛ نیز س. ابن حبان، ج ۱، ص ۱۱). ابن تیمیه* (متوفی ۷۲۸) ... که باید او را شیخ الاسلام حشویه و سلفیه دانست ... بیش از دیگران در آثارش به تبیین معنا و کاربرد اصطلاح حشویه توجه کرده است. وی گاهی به انکار اصالت این واژه و تقبیح وضع‌کنندگان آن پرداخته و حشویه را لقبی مذموم و بی‌اساس شمرده است که معنا و مصداق آن به دوستی معلوم نیست و گاهی نیز اشاره کرده که عمرو بن عبید* معتزلی (متوفی ۱۴۴) نخستین فردی است که این واژه را درباره عبداللّه بن عمر بن خطاب* به کار برد و بعدها معتزلیان از واژه حشویه برای اشاره به اهل سنت و جماعت استفاده کردند (س. ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۲۴-۵۲۰؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۱؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۰۷، جزء ۴، ص ۸۵-۷۶). آرای ابن تیمیه در این باره آمیخته با تعصب

و تشویش و در برخی موارد متعارض با یکدیگر است (برای نقل و نقد تفصیلی دیدگاههای وی در این باره س. حسینی جلالی، ۱۴۲۱، ص ۱۸-۲۶). به علاوه، نقد اساسی دیگر بر سخنان ابن تیمیه و دیگرانی که به غیر اصیل بودن اصطلاح حشویه معتقدند این است که واژه حشویه در حدیث نبوی که در مجمع الزوائد نورالدین هیمی (متوفی ۸۰۷ هـ، ج ۷، ص ۲۰۷) به نقل از المعجم الاوسط ابوالقاسم طبرانی (متوفی ۳۶۰) نقل شده، برای اشاره به گروهی از مسلمانان به کار رفته، هرچند در متن چاپ شده المعجم الاوسط (ج ۱۰، ص ۱۰۴) و نسخه دیگری از مجمع الزوائد (س. ج ۷، ص ۲۰۷، پانویس ۲)، این واژه به صورتی گوناگونی چون خشویه و حشویه تصحیف شده است. واژه حشویه در منابع مقدم شیعی فراوان به کار رفته است. بنابر نقل ابن بابویه (ج ۲، ص ۱۹۵)، این واژه در مناظره میان امام رضا علیه السلام و اصحاب مذاهب به چشم می‌خورد. اما واژه حشویه پیش از همه در تألیفات شیخ مفید دیده می‌شود. در اوائل المقالات (ص ۴۳-۴۰) به نظر می‌رسد که وی عموماً از این واژه برای اشاره به گروهی از اصحاب حدیث اهل سنت استفاده کرده است؛ در الارشاد (ج ۲، ص ۲۳) آورده است که حشویه به امامت بنی‌امیه معتقدند و به امامت فرزندان رسول خدا قائل نیستند؛ در الافصاح، در جایی (ص ۲۲۷) حشویه را دقیقاً همان اصحاب حدیث دانسته و در جایی دیگر (ص ۱۳۰) حشویه را گروهی از اصحاب حدیث (مقابل عقلای آنان) برشمرده است؛ همچنین حشویه را در شمار فرقی ذکر کرده است که به امامت علی علیه السلام پس از عثمان اعتقاد دارند (۱۴۱۳ هـ، ص ۳۰). علاوه بر این، شیخ مفید در برخی نوشته‌هایش حشویه را صریحاً برای اشاره به گروهی از شیعه که اهل تحقیق و بصیرت نیستند، به کار برده است (س. ۱۴۱۴ هـ، ص ۷۴؛ همو، ۱۴۱۴ هـ، ص ۲۸). همچنین، در نوشته‌های وی گاهی الفاظی نظیر «مقلده» و «اصحاب حدیث» دیده می‌شود که با توجه به سیاق و قرائن موجود، به احتمال بسیار مراد از آن، حشویه یا گروهی نزدیک به آنها بوده است (س. ۱۴۱۴ هـ، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ همو، ۱۴۱۴ هـ، ص ۱۰۰، ۱۲۱، ۱۲۵؛ همو، ۱۴۱۳ هـ، ص ۲۰). سیدمرتضی علم‌الهدی (ص ۳۶۳)، اعتقاد به تحریف قرآن را به گروهی از امامیه و حشویه نسبت داده است که اخباری ضعیف در این باره نقل می‌کنند و آنان را در زمره اصحاب حدیث خوانده است. وی در جایی دیگر (احتمالاً رساله جوابات المسائل الطرابلسیه الاولى؛ س. همان، ص ۳۶۱، پانویس ۳) شبیه همین را آورده است (نیز س. طبرسی، ج ۱، ص ۸۳). شیخ طوسی، علاوه بر استفاده از واژه حشویه (۱۴۱۱ هـ، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۳۰۱)، گاهی از تعبیری چون «مقلده» و «غافلان اصحاب حدیث»، ظاهراً برای اشاره به آنان، بهره گرفته است (۱۳۷۶ ش، ج ۱،

حنبله نیز تلویحاً وجود ارتباط میان حنبله و حشویه را پذیرفته‌اند (به این تیعیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶۰۱؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۲، جزء ۳، ص ۱۰۷؛ نیز به آمدی، ص ۱۲۵). اما به نظر می‌رسد حشویه خود را از آن جهت به احمد بن حنبل متسبب کرده‌اند که وی را، به سبب اشتغال فراوان به جمع و روایت حدیث، از دیگر بزرگان اهل سنت به اهدافشان نزدیک‌تر یافته و از این طریق در پی کسب مشروعیت و اعتبار برای خودشان بوده‌اند.

به این ترتیب، شناخت مراد از حشویه و مصادیق آن در متون و مواضع گوناگون، نیازمند دقت و مبتنی بر شواهد و قرائن موجود در متن است و برای تشخیص پیروان حشویه از میان اصحاب مذاهب مختلف، پیش و پیش از هر چیز، شناخت دیدگاه‌های این گروه اهمیت دارد.

از جمله دیدگاه‌های حشویه، التزام به تقلید در اصول دین و عقاید است. اجماع عالمان مسلمان بر آن است که تقلید در اصول دین، برخلاف فروع دین، جایز نیست اما حشویه تنها گروهی است که اجتهاد و تحقیق را به‌طور کلی در اصول و فروع ممنوع شمرده و حتی تقلید در اصول را واجب دانسته است (به طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۳؛ قرطبی، ج ۲، ص ۲۱۲). نامیده‌شدن آنان به «مقلده» - چنان‌که پیشتر ذکر شد - ناظر بر همین نکته است. وضوح بطلان این دیدگاه تا حدی است که ابوالقاسم لالکائی (متوفی ۴۱۸) - که خود از بزرگان حشویه است - نسبت دادن این اعتقاد به حشویه را اتهامی برضد این گروه دانسته است (ج ۱، ص ۱۳). با وجود این، گروهی از حشویه پیروی بدون تحقیق و تعقل از روایات صحابه را «اتباع» و پیروی از احکام فقیهان را «تقلید» نامیده‌اند تا با تمایز قائل شدن بین این دو توجیهی برای این اعتقادشان فراهم آورند. ابن عبدالبر اندلسی (متوفی ۴۶۳) در جامع بیان العلم و فضلہ (ج ۲، ص ۱۰۹ - ۱۲۰) بای را به بیان فساد تقلید و تبیین تفاوت آن با اتباع اختصاص داده است. موضوع اصلی این باب و طرح مطالب دیگری همچون انتقاد از کثرت روایت حدیث بدون تعقل در آن و همچنین دفاع از استدلال و مناظره در بخش‌های دیگر این کتاب، نشان می‌دهد که مخاطب وی در این ابواب گروهی جز حشویه نیست. بزرگان امامیه نیز، به پیروی از روش امامان معصوم علیهم السلام، به وجوب تحقیق در اصول دین تصریح کرده‌اند (برای نمونه - به محقق کرکی، ج ۱، ص ۵۹، ۸۰، ج ۳، ص ۱۷۳؛ نیز برای بحثی تفصیلی از عالمی امامی درباره مسئله تقلید در اصول دین و نقد و رد دیدگاه‌های موافقان آن به حقائق‌الایمان، ص ۶۹، ۵۹).

شاید محوری‌ترین اعتقاد حشویه - که آرای دیگرشان هریک به نوعی نتیجه آن به شمار می‌آید - سلب حجیت از عقل در فهم دین است. حشویه هرگونه تعقل و استدلال را برای فهم متون دینی ممنوع می‌شمارند و معتقدند که عقلی راهی به درک

ص ۱۳۱-۱۳۳). همچنین برخی از امامیه که معتقد بودند ماه رمضان همواره سی روز است (اصحاب عدد)، گروهی از حشویه خوانده شده‌اند (محقق حلی، ج ۲، ص ۶۸۸).

با توجه به آنچه آمد، معلوم می‌شود که در منابع نه تنها واژه حشویه به گروه‌های مختلفی از فرق گوناگون اطلاق شده بلکه به تناسب مباح و موضوع مورد بحث، نامها و تعبیر متعددی برای اشاره به آنان به کار رفته است. این واقعیت، اصطلاح‌شناسی واژه حشویه را اندکی دشوار می‌سازد. نکته اینجاست که مذهب حشویه فرقه مستقل و جداگانه‌ای نیست (به ابن مرتضی، ص ۲۸) و وجه مشخصه‌اش، روش خاص پیروان آن در مواجهه با نصوص قرآنی و حدیثی (یعنی التزام به ظاهر الفاظ و نفی تأویل) است و از این رو هر فردی که ملتزم به این روش باشد، شیعه یا سنی یا از هر فرقه دیگری، از حشویه به شمار می‌آید. اهل حدیث یا «اصحاب حدیث» از جمله تعبیری است که ارتباط بسیار نزدیکی با حشویه دارد. این گروه اشتراکات فراوانی با حشویه دارند (در سلسله آنان - به ابن حبان، ج ۱، ص ۱۱، که می‌افزاید عوام یکی از دو گروه اهل حدیث را حشویه می‌خوانند؛ ابن جوزی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۴-۱۶۸). التزام اهل حدیث به ظواهر و پیروی نکردن از ضوابط و معیارهای فہم معانی آیات و احادیث، موجب شده است که گاهی این دو اصطلاح به جای هم به کار روند و گاهی، خواه با حرف عطف یا بدون آن (به ابن شاذان، ص ۴۲، به ویژه توضیحات مصحح در پانویس)، در کنار هم بیایند و هریک بیانی برای دیگری داشته شود (نیز - به ابوریثه، ص ۳۸۵-۳۸۱).

بر اساس گزارش منابع، چه صریحاً چه تلویحاً، فرقه‌های متعدد دیگری را نیز می‌توان در زمره حشویه یا دست‌کم مرتبط با آنها دانست، نظیر سالمیه (به اسفرائینی، ص ۱۱۸)، سلفیه (عبدالوهاب بن علی سبکی، ج ۸، ص ۲۲۲)، نایبه (زمخشری، ذیل «نبت»)، ظاهریه، اخباریه (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۶۵) و در دوران حاضر وهابیت (حسینی جلالی، ۱۴۲۱، ص ۶۳-۶۵). شهرستانی (ج ۱، ص ۱۷۲) اخباریه را گروهی از امامیه دانسته و آنان را در مقابل کلامیه قرار داده است اما توضیح و تفسیر او در این باره، ظاهریه از اهل سنت را نیز دربر می‌گیرد. به‌طور کلی در کتابهای ملل و نحل، مراد از واژه حشویه، به‌طور خاص، فرقه ظاهریه از اهل حدیث از اهل سنت است اما به‌طور عام همه گروه‌های متعلق به مذاهب مختلف را شامل می‌شود که بر اساس روش حشویه صرفاً به ظواهر اخبار تمسک می‌کنند و به تقلید از سلف، به‌زعم خودشان، به تأویل و نقد روی نمی‌آورند.

همچنین مشهور است که حشویه در زمره پیروان احمد بن حنبل * (متوفی ۲۴۱) و در واقع گروهی از حنبله‌اند (به علی بن عبدالکافی سبکی، ص ۱۳۰؛ نیز به حنبلیه *)، تا جایی که خود

علوم دین نداد و این علوم را باید صرفاً از راه نقل و روایت کسب کرد. بظان این دیدگاه در نوشته‌های عالمان اهل سنت امری واضح شمرده شده است (برای نمونه به غزالی، ۱۴۰۰، ص ۵۰-۴۹؛ آلوسی، ذیل انعام: ۶۵). بر این اساس، حشویه از معنای صرفاً ظاهری آیات و روایات تجاوز نمی‌کنند و این امر را نشان‌دهنده تبجیت و بندگی خالصانه می‌دانند، در حالی که چنین دیدگاهی از ناتوانی آنان در فهم ویژگی‌های رایج در همه زبانهای بشری نظیر کاربردهای مجازی و کنایی و استعاره‌ی الفاظ حکایت می‌کند. این اعتقاد منجر به آن شد که حشویه، علم کلام را بدعت و مخالفت با روش سلف و پرداختن به آن را امری باطل بشمارند (برای نقد این دیدگاه به ابن‌عساکر، ۱۳۹۹، ص ۳۵۸؛ عبدالوهاب‌بن علی سبکی، ج ۳، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ نیز به حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۳۹-۳۶؛ کلام، *، علم).

از دیگر نتایج تعطیل عقل (و در پی آن التزام به ظواهر و نفی تأویل نصوص دینی) آن است که حشویه در مواجهه با آیات و روایات راجع به صفات خدا قائل به تشبیه و تجسیم (به تشبیه و تنزیه) شدند (برای نمونه‌هایی از اقوال آنان در این باره به ابن‌ابی‌یعلی، ج ۲، ص ۴۳، ۶۷؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن‌عساکر، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹-۱۵۰). التزام افراطی آنان به ظواهر، انتقادات تند و گزنده عالمان فرقه‌های دیگر را در پی داشت. سؤال اساسی همگان از آنان این بود که «چگونه (کیف) می‌توان در جایی که لفظ فاقد معنایی معقول است، صرفاً به ظاهر آن ملتزم بود؟» حشویه برای مقابله با این انتقاد مهم، به اندیشه «تَلَكُّف» (مصدر برگرفته از عبارت «بَلَاكُف»)^۱ روی آوردند و از این طریق هرگونه سؤال از کیفیت (کیف؟) را تحریم کردند (به ابن‌ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۱، ج ۲، ص ۶۹). حشویه در پاسخ به انتقادات و در توجیه دیدگاهشان مبنی بر پرهیز از تأویل آیات قرآن، به‌ویژه آیات صفات، به آیه هفتم سوره آل‌عمران استناد کرده‌اند. به گفته ایشان، تأویل امری ظنی و سخن گفتن از صفات خدا براساس ظن ممنوع است و چه‌بسا تأویل‌کننده از این طریق دچار انحراف (زَیغ) شود؛ بنابراین، ما مکلف به شناخت این صفات نیستیم و علم آن را باید به خدا واگذار کنیم (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۴؛ برای آرای گوناگون درباره‌ی مراد از تأویل در این آیه به تأویل، بخش ۲). ابن‌تیمیه و شاگرد او، ابن‌قیم جوزیه (متوفی ۷۵۱)، نیز کوشیده‌اند در توجیه آرای تشبیهی حشویه ادله عقلی و نقلی به دست دهند (برای نقل و رد آرای این دو و نیز ابطال استدلال حشویه به آیه پیش گفته به حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۴۳-۴۲، ۵۱-۵۰). غزالی (۱۹۶۲، ص ۷۲) می‌نویسد که حشویه چون از فهم موجودی فاقد جهات ناتوان بودند، برای خدا نیز قائل به جهت شدند و ناگزیر به وادی جسمانیت و متصف کردن خدا به صفات بشری درافتادند.

نکته درخور توجه آن است که رجالیان و تراجم‌نویسان ملتزم به دیدگاههای حشویه، بر اساس اعتقادات تشبیهی خودشان، به جرح و تضعیف مخالفان پرداخته و به این ترتیب احادیثی را که روایان آنها مخالف با اندیشه تشبیه بوده‌اند، کنار گذاشته‌اند (به عبدالوهاب‌بن علی سبکی، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۵، ص ۱۱۴). دیدگاههای ضدتأویلی آنان همچنین موجب شده است تا دیگران به تبع آنان از عموم معتزله، به سبب قول به تنزیه، انتقاد کنند (به قاسمی، ص ۱۰۳) و اتهامات ناروایی به عالمان امامیه منتسب سازند (برای بحثی تفصیلی درباره‌ی نسبت دادن قول به تجسیم به هشام‌بن حکم و نقد آن به حسینی جلالی، ۱۴۱۰، ص ۷-۱۰).

مشهورترین و گویاترین کتاب برای شناخت عقاید تشبیهی حشویه، کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل نوشته ابوبکر محملمین اسحاق، مشهور به ابن خزیمه* (متوفی ۳۱۱)، است. ابن‌خزیمه در این کتاب ابواب متعددی را به اثبات وجود دست و پا و انگشتان و نظایر اینها برای خدا، با استناد به آیات و روایات، اختصاص داده است (برای نمونه به ج ۱، ص ۱۱۸، ۱۸۷، ۲۰۲). حشویه این کتاب را که فخررازی (التفسیر الکبیر، ذیل شوری: ۱۱) به‌سبب محتوایش آن را «کتاب‌الشریک» خوانده است - برای ترویج عقایدشان به دفعات منتشر کرده‌اند (ابن‌جوزی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۴، پانویس ۴۱).

دیگر عقیده شاخص حشویه، آن است که پیامبران در ارتکاب گناه کبیره جایزند. هیچ‌یک از فرق اسلامی، به‌رغم اختلافاتی که در تعیین محدوده‌های عصمت پیامبران دارند، وقوع گناه کبیره را در هیچ حالتی برای پیامبران جایز نشمرده‌اند (به عصمت*) و این امر وجه تمایز اساسی میان دیدگاه حشویه با دیگر فرق اسلامی است. بنابر گزارش منابع، حشویه در مواجهه با مسئله ارتکاب گناه کبیره پیامبران به چند دسته تقسیم می‌شوند: گروهی آن را صرفاً پیش از نبوت جایز دانسته‌اند؛ گروهی دیگر آن را در حال نبوت نیز مجاز شمرده‌اند که دسته‌ای از این گروه ارتکاب گناه کبیره را به غیرعلنی بودن آن مشروط کرده‌اند و دسته‌ای دیگر صرفاً دروغ گفتن در بیان شریعت را از این میان مستثنا کرده‌اند؛ و در نهایت، گروهی آن را در همه احوال جایز شمرده‌اند (به علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص ۱۵-۱۶؛ فخررازی، عصمة الانبیاء، ص ۱۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، ج ۷، ص ۱۱). در اعتقاد گروهی از حشویه، حتی کفر نیز از محدوده گناهان کبیره پیامبران مستثنا نیست، چنان‌که به گفته آنان، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به استناد آیات قرآن، پیش از بعثت کافر بوده است (برای نقل و رد این رأی به فخررازی، محصل افکار، ص ۳۲۰؛ نیز به عصمت*).

حشویه، به‌رغم این دیدگاه درباره‌ی عصمت پیامبران، از

عالمان فسرقه‌های مختلف اسلامی از همان سده‌های نخست آثار متعددی را در نقد و رد حشویه تألیف کردند. یکی از کهن‌ترین ردیه‌ها بر حشویه نوشته فضل‌بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰) است (به نجاشی، ص ۳۰۶-۳۰۷). ابو محمد حسن بن موسی نوینختی (متوفی ۳۱۰؛ همان، ص ۶۳-۶۴) و احمد بن داود بن سعید فزاری مکتنا به ابویحیی جرجانی (زنده در اواخر قرن سوم؛ همان، ص ۴۵۴-۴۵۵؛ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۸۰-۸۱) نیز از جمله ردیه‌نویسان قدیم شیعی به شمار می‌آیند. از میان عالمان مذاهب دیگر که بر حشویه ردیه نوشته‌اند اینان شایان ذکرند: متکلم اشعری، ابوالحسن علی بن قاسم بن محمد تعمی قسطنطینی (متوفی ۵۱۹) در تنزیه الاله / الالهیه و کشف فضائح المشبهة بالحشویه (ابن عساکر، ۱۴۱۵-۱۴۲۱، ج ۴۳، ص ۱۲۵؛ یاقوت حموی، ج ۴، ص ۹۹)؛ عالم حنبلی، ابن جوزی (متوفی ۵۹۷) در دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه (عمان ۱۴۱۳)؛ عالم و زاهد شافعی، تقی‌الدین محمد بن عبدالمؤمن حصنی دمشقی (متوفی ۸۲۹) در دفع الشبه عن الرسول والرسالة (منتشر شده زیر نظر محمدرضا حسینی جلالی در ۱۴۱۸)؛ و حسین بن عبدالرحمان بن محمد حسینی علوی معروف به آهمل (متوفی ۸۵۵) در الرسائل المرضیه فی نصر مذهب الأشعریه و بیان فساد مذهب الحشویه (شوکانی، البدر الطالع، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹).

منابع: محمود بن عبدالله آلوسی، روح المعانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا]؛ علی بن محمد آمدی، غایة المرام فی علم الکلام، چاپ حسن محمود عبداللطیف، قاهره ۱۳۹۱/۱۹۷۱؛ ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ لغت بیروت [بی‌تا]؛ ابن ابی‌علی، طبقات الحنابلة، چاپ عبدالرحمان بن سلیمان عثیم، ریاض ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ ابن بابویه، عین اخبار الرضا، چاپ مهدی لاچوردی، قم ۱۳۶۳؛ ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم للکلامیه، او، نقض تأسیس الجهمیه، چاپ محمد بن عبدالرحمان بن قاسم، [بی‌جا]؛ مؤسسة قرطبه، [۱۳۹۲]؛ همو، مجموع الفتاوی، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ همو، منهاج السنة النبویه، چاپ محمد رشاد سالم، [ریاض] ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، چاپ محمد صباح، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ همو، دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه، چاپ حسن سقا، عمان ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ ابن جبران، کتاب المجرورین من المحذوفین و الضعفاء و المتروکین، چاپ محمد ابراهیم زاید، حلب ۱۳۹۵/۱۳۹۶-۱۹۷۵؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیران، حیدرآباد، دکن ۱۳۲۹-۱۳۳۱، چاپ لغت بیروت ۱۳۹۰/۱۹۷۱؛ ابن حرم، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ همو، المحلی، چاپ احمد محمد شاکر، بیروت: دار الفکر، [بی‌تا]؛ ابن خزیمه، کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، چاپ عبدالعزیز ابراهیم شهوان، ریاض ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن شاذان، الابشاح، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۶۳؛ ابن عبدالبر، جامع بیان

پرداختن به صحابه و اختلافات آنان خودداری کرده و همه آنان را افرادی عادل و به دور از خطا و گناه دانسته‌اند (برای نقل و رد این دیدگاه به مفید، الجمل، ص ۲۱-۲۲؛ ابن ابی‌الحدید، ج ۲، ص ۳۲-۳۳؛ نیز به حسینی جلالی، ۱۴۲۲، ص ۷۵-۶۹؛ صحابه*). حشویه همچنین با تقدیس خلفا و حاکمان اسلامی و توجیه تمامی گفتارها و کردارهای آنان، و با در نظر گرفتن چیزی شبیه عصمت درباره آنان، به وجوب اطاعت مطلق آنان معتقدند (به جابرالله، ص ۳-۴). آنان در توجیه این دیدگاه یا به روایاتی استناد کرده‌اند که بر آنچه مطلوب آنهاست دلالتی ندارد، یا برخی روایات را به گونه‌ای نقل کرده‌اند که با خواسته‌هایشان مطابق شود؛ یا احادیث و اقوالی در تأیید مذهبشان وضع کرده‌اند. ابن حزم ظاهری (متوفی ۴۵۶؛ المحلی، ج ۷، ص ۲۹۹-۳۰۰)، ابن تیمیه (۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۵) و محمد بن علی شوکانی (متوفی ۱۲۵۰؛ نیل الاوطار، ج ۷، ص ۳۵۶-۳۶۲) ادله‌ای در دفاع از این دیدگاه اقامه کرده‌اند (برای تفصیل و نقد مستندات روایی حشویه و رد اقوال سه عالم پیش‌گفته به حسینی جلالی، ۱۴۲۳، ص ۱۷-۹۳). موضع حشویه در قبال خبر واحد، از دیگر آرای شاذ آنهاست. حشویه، برخلاف دیگر مذاهب اسلامی، معتقدند که خبر واحد، مفید علم و موجب عمل است (برای آرای مختلف درباره حجت خبر واحد به همو، ۱۴۲۶، ص ۱۵-۲۶؛ خبر واحد*). چنان‌که ابن حزم (۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۵) این دیدگاه را که خبر واحد عادل به شرطی که از روایان عادل تا رسول خدا روایت شده باشد، موجب علم و عمل است به گروهی، از جمله حسین بن علی کرباسی* (متوفی ۲۴۸) و حارث محاسبی* (متوفی ۲۲۳)، نسبت داده و خود نیز همان را اختیار کرده است. هر چند ایشان در صورتی حکم به مفید بودن خبر واحد کرده‌اند که مسلمانان آن را تلقی به قبول کرده باشند، که در این صورت چنین خبری از واحد بودن خارج و در حکم متواتر داخل می‌شود. به هر حال، این دیدگاه به عده‌ای از عالمان مشهور اهل سنت منسوب است که، به فرض صحت این نسبت، اشکالات فراوانی بر آن وارد است (برای نقد تفصیلی به حسینی جلالی، ۱۴۲۶، ص ۲۶-۲۹).

در میان امامیه نیز اخباریان همین دیدگاه را دارند، چنان‌که به گفته علامه حلی (متوفی ۷۱۶) اجماع بر آن است که اخباریان امامیه در اصول و فروع دین صرفاً به اخبار آحاد اعتماد می‌کنند (به طریحی، ص ۱۲ برای دفاع عالمی امامی از این دیدگاه به فیض کاشانی، ج ۱، ص ۱۳-۱۴ و برای نقد آن به حسینی جلالی، ۱۴۲۶، ص ۳۲-۳۳). بزرگان امامیه در ادوار گوناگون، این دیدگاه حشویه را نقل و رد کرده‌اند (به کوفی، ج ۲، ص ۱۳-۱۴؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۳؛ طوسی، التبیان، ذیل محمد: ۲۴؛ محقق حلی، ج ۱، ص ۲۹؛ طریحی، ص ۱۴-۱۵).

العلم و فضله و ما یبغی فی روائه و جملة، بیروت: دارالکتاب العلمیه، [بی.تا.] ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱ هـ، تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، دمشق ۱۳۹۹، ابن قتیبه، کتاب تأویل مختلف الحديث، قاهره: مکتبة الصنی، [بی.تا.] ابن مرتضی، المنیة و الامل فی شرح المثل و النحل، چاپ محمد جواد مشکور، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰، ابن منظور، معجم ابوزنه، اصفاء علی السنة المحمدیه، او، دماغ عن الحديث، قاهره [۱۳۸۳/۱۹۶۳]، چاپ الفت قم [بی.تا.] احمد بن ابراهیم عیسی، توضیح المقاصد و تصحیح القواعد فی شرح قصیده الاسام ابن القیم الموسومة بالکافی الشافی فی الانتصار للفرقة الناجیه، بیروت ۱۳۹۲، شافورین طاهر اسفلینی، التبیان فی الدین و تميز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین، چاپ محمد زاهد کوثری، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸، محمد علی بن علی تهرانی، موسوعة کتبات اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق المعجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶، موسی جبار الله، الوشیة فی نقد عقائد الشیعة، لاهور ۱۴۰۳/۱۹۸۳، علی بن محمد جرجانی، التخریفات، چاپ عبدالرحمان عسیر، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷، محمدرضا حسینی جلالی، «الحشویة» آراء و ملتزمات، علوم الحديث، ش ۱۰ (رجب - ذیحجة ۱۴۲۲)، هـ، «الحشویة الامیرتونی»، همان، ش ۱۲ (رجب - ذیحجة ۱۴۲۳)، هـ، «الحشویة: نشأة و تاریخ»، همان، ش ۷ (محرم - جمادی الآخر ۱۴۲۱)، هـ، «مقالة لجم لا کلام» بین موقف هشام بن الحكم و مواقف سائر اهل الکلام، ثرائف، سال ۵، ش ۲ (ربیع الآخر - جمادی الآخر ۱۴۱۰)، هـ، «موقف الحشویة من مصادر الفکر الاسلامی»، علوم الحديث، ش ۱۸ (رجب - ذیحجة ۱۴۲۶)، حقائق الايمان، چاپ مهدی رجائی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹، حسن بن عبدالرحمان راهبر میز، المحدث الفاضل بین الراوی و الراعی، چاپ محمد عجاج خطیب، بیروت ۱۴۲۰/۲۰۰۰، محمود بن عمر زمشیری، اساس البلاغة، مصر ۱۹۷۲-۱۹۷۳، عبدالوهاب بن علی سبکی، طبقات الشافعية الکبری، چاپ محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره ۱۹۶۴-۱۹۷۶، علی بن عبدالکافی سبکی، السیاب الصغیر فی الرد علی ابن زبیل، چاپ محمد زاهد کوثری، [قاهره، بی.تا.] محمد شوکانی، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، [قاهره ۱۳۴۸]، چاپ الفت بیروت [بی.تا.] هـ، نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار: شرح مستقی الاخبار، بیروت ۱۹۷۳، محمدرضا عبدالکریم شهرستانی، المثل و النحل، چاپ محمد سیدکیلانی، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الاوسط، چاپ محمود طحان، ریاض ۱۴۰۵-۱۴۱۶/۱۹۸۵-۱۹۹۵، طبرسی، فخرالدین بن محمد طریحی، جامع المقالات فیما یتعلق باحوال الحديث و الرجال، چاپ محمد کاظم طریحی، تهران [۱۳۷۴]، محمدرضا حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی.تا.] هـ، العدة فی اصول الفقه، چاپ محمدرضا انصاری، قم ۱۳۷۶ ش، هـ، الفهرست، چاپ جواد

قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۷ هـ، کتاب الغیبة، چاپ عیاد الله طهرانی و علی احمد ناصح، قم ۱۴۱۱، عبدالغنی عبدالخالق، حجة السنة، واشنگتن ۱۴۰۷/۱۹۸۶، علی بن حسین علم الهدی، تنزیه الانبیاء، [بیروت] ۱۴۰۹/۱۹۸۹ هـ، الذخیرة فی علم الکلام، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۱۱، محمدرضا محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتماد، چاپ ابراهیم آگاه جویوچی و حسین آتای، آنکارا ۱۹۶۲، هـ، المنحول من تعلیقات الاصول، چاپ محمد حسین هیتو، دمشق ۱۴۰۰/۱۹۸۰، محمدرضا عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی.تا.]، چاپ الفت تهران [بی.تا.] هـ، عصمة الانبیاء، قم: کتب نجفی، [بی.تا.] هـ، محصل افکار المتکلمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، چاپ طه عبدالرؤف سعد، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲، محمدرضا شاه مرتضی فیض کاشانی، کتاب الوافی، چاپ ضیاء الدین علامه اصفهانی، اصفهان ۱۳۶۵-۱۳۷۴ ش، محمد جمال الدین قاسمی، تاریخ الجهمیة و المعتزلة، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵، محمدرضا احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵، علی بن احمد کوفی، کتاب الاستفائة، [بی.تا.] هـ، بی.تا.] هبة الله بن حسن لاکتانی، شرح اصول اعتقاد اهل السنة و الجماعة، چاپ احمد بن مسعود بن حمدان، [بی.تا.] هـ، بی.تا.] جعفر بن حسن محقق حلّی، للمعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، قم ۱۳۶۴ ش، علی بن حسین محقق کرکی، وسائل المصنف کرکی، چاپ محمد حسن، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۲، محمدرضا محمد مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، بیروت ۱۴۱۴، الف، هـ، الانصاف فی امامة، قم ۱۴۱۳، الف، هـ، اوانل المقالات، چاپ ابراهیم انصاری، بیروت ۱۴۱۴، هـ، الجمل و النصرة فی حرب البصرة، قم: مکتبة الدوری، [بی.تا.] هـ، عدم سهر النبی صلی الله علیه و آله وسلم، [قم] ۱۴۱۳، الف، هـ، الفصول المختارة، چاپ علی میرشرفی، بیروت ۱۴۱۴، هـ، المسائل السرویه، چاپ صائب عبدالحمید، [قم] ۱۴۱۳، هـ، المسائل العکریة، چاپ علی اکبر طهرانی، بیروت ۱۴۱۴، احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر برجال النجاشی، چاپ موسی شیرازی، قم ۱۴۰۷، نشوان بن سید حمیری، الحور العين، چاپ کمال مصطفی، [قاهره] ۱۹۶۵ هـ، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، چاپ حسین بن عبدالله عمری، مطهرین علی اربانی، و یوسف محمد عبدالله، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹، علی بن فیوکر هشمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸، یاقوت حموی.

/ سید محمدرضا حسینی جلالی /

حشیش ← بنگ: مواد مخدر

حشیشیه، نامی که مخالفان مسلمان اسماعیلیان نزاری بر آنان نهادند و سپس در زیانهای اروپایی به گونه های مختلف کلمه اساسین^۱ بدل شد.

احتمالاً نخستین مورد استعمال این لفظ در منابع اسلامی است، رساله جدلی ضدنزاری کوتاهی است که در حدود ۵۱۶، دیوان رسائل فاطمیان در قاهره آن را به دستور خلیفه فاطمی آمر باحکام الله (حک: ۴۹۵-۵۲۴)؛ که امام اسماعیلیان مستعلوی نیز بود، نوشت. این رساله، با عنوان *ایقاع صواعق الارغام*، برای اسماعیلیان مستعلوی شام فرستاده شد تا مشروعیت و حقانیت امامت امامان نسل مستعلی را، در مقابل امامان نزاری، به اثبات برساند. در این رساله (ص ۲۷، ۳۲)، لفظ حشیشیه دو بار در اشاره به نزاریان شام، بدون هیچ توضیحی، به کار رفته است. این امر دلالت بر آن دارد که لفظ حشیشیه تا آن زمان، در جهان اسلام و حداقل در مصر و شام، معنای عام معروفی یافته بوده است.

قدیم‌ترین وقایع‌نامه شناخته شده و جامع به سلجوقیان، کتاب *نصرة الفتره وعصر الفطرة* است که عمادالدین کاتب اصفهانی* آن را در حدود ۵۷۹ نوشت. او واژه حشیشیه را در اشاره به نزاریان شام به کار برده است. فقط خلاصه‌ای از این وقایع‌نامه به جای مانده که آن را در ۶۲۳، بتداری* تهیه کرد و در آن نیز لفظ حشیشیه نقل شده است (به بتداری، ص ۱۷۹). جالب توجه است که وقایع‌نگاران نخستین سلجوقی الفاظ «حشیشیه» و «ملاحده» و «باطنیه» را، به صورت واژه‌های مترادف، به جای یکدیگر به کار می‌بردند (برای نمونه به همان، ص ۹۵-۹۶، ۱۳۶، ۱۷۹ و جاهای دیگر). تنها معدودی از مورخان مسلمان معاصر اسماعیلیان، از جمله ابوشامه (متوفی ۶۶۵؛ ج ۱، ص ۲۴۰، ۲۵۸) و ابن‌میسر (متوفی ۶۷۷؛ ص ۱۰۲)، گاهی لفظ حشیشیه (مفرد آن: حشیشی) را در ارجاع به اسماعیلیان نزاری شام به کار برده‌اند.

هیچ‌کدام از این منابع، درباره وجه اشتقاق این نام و علت کاربرد آن در مورد نزاریه توضیحی نداده‌اند. مثلاً، ابن‌میسر (همانجا) گفته است که آنان را در شام حشیشیه می‌نامند، در الموت به باطنیه و ملاحده معروف‌اند، در خراسان تعلیمیه خوانده می‌شوند، ولی همه آنان اسماعیلی‌اند. به نظر می‌رسد که واژه حشیشیه و مشتقات آن به تدریج از تداول افتاده بودند. ابن‌خلدون (متوفی ۸۰۸) از معدود مؤلفان مسلمانی است که بعد از سده هفتم، گفته است که اسماعیلیان نزاری شام زمانی «الحشیشیه الاسلامیة» نامیده می‌شدند، ولی اکنون «وزاویه» نامیده می‌شوند. گفتنی است که در شام، فداییان نزاری بیشتر وزاوی / وزاویه خوانده می‌شدند (ابن‌خلدون، ج ۱، مقدمه، ص ۶۸).

مورخان ایرانی دوره ایلخانی، به‌خصوص عظاملک جوینی (متوفی ۶۸۱)، رشیدالدین فضل‌الله (متوفی ۷۱۸) و ابوالقاسم عبدالله کاشانی (متوفی ۷۳۸)، که آثار آنان منابع اصلی تاریخ

اسماعیلیه نهضتی بر ضد خلافت عباسیان (حک: ۱۳۲-۶۵۶) بود که از ابتدای کار، هدف مبارزه قلمی و جدلی گروه‌های مختلفی از مسلمانان، تحت حمایت عباسیان، قرار گرفت. با روی کار آمدن خلفای فاطمی (حک: ۵۶۷-۲۹۷)، این حملات شدت یافت و به صورت «افسانه سیاه» ضد اسماعیلی در آمد که به عنوان توصیف صحیحی از انگیزه‌ها و تعالیم و اعمال اسماعیلیه، بیشتر مسلمانان آن را پذیرفتند. با قیام اسماعیلیان ایران بر ضد سلاجقه (حک: ۴۲۹-۵۵۲)، به رهبری حسن صباح*، بنیان‌گذار دولت و دعوت مستقل اسماعیلیان نزاری، فصل جدیدی در تاریخ اسماعیلیه آغاز شد که با مقابله‌های نظامی و قلمی گسترده با ایشان همراه بود. اسماعیلیان نزاری چون با قدرت نظامی غیرمتمرکز و برقر سلجوقیان مواجه بودند، برای ستیز با دشمن قدرتمند روشهایی متناسب با اوضاع و احوال آن زمان در پیش گرفتند، از جمله دشمنان مهم خود را در مناطق گوناگون به قتل رساندند و طولی نکشید که بیشتر قتل‌های سیاسی مهم، حداقل در سرزمینهای مرکزی دنیای اسلام، به فداییان نزاری که داوطلبانه این مأموریتها را انجام می‌دادند، نسبت داده شد (به رشیدالدین فضل‌الله، ص ۷۶-۷۷، ۸۰). این قتلها، خواه به دست فداییان صورت گرفته بود یا خیر، نقش مهمی در شکل‌گیری نظرهای ضد اسماعیلی در جامعه مسلمانان داشت (برای نمونه‌ای از ادبیات صریح ضد اسماعیلی در این دوره به خواجه نظام‌الملک، ص ۲۸۲-۳۱۱؛ غزالی، جاهای متعدد). دیری نپایید که اسماعیلیان نزاری یکی از وحشتناک‌ترین گروه‌ها در جهان اسلام معرفی شدند. در چنین اوضاعی بود که عباسیان، همان‌طور که در مورد فاطمیان کرده بودند، شروع به تشویق نگارش رسائل جدلی در رد و طرد اسماعیلیان نزاری و معتقدات آنان کردند.

مؤلفان مسلمان آن دوره که درباره اسماعیلیان نزاری مطلب می‌نوشتند، گاهی آنها را باطنیه* یا تعلیمیه می‌نامیدند (برای نمونه به شهرستانی، ج ۱، ص ۱۹۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، ص ۹؛ کاشانی، ص ۳۲). اسماعیلیان نزاری در دوره‌ای از تاریخشان (دوره الموت، ۴۸۳-۶۵۴) و بعد از آن، به‌ویژه از نیمه دوم سده ششم، مانند بقیه اسماعیلیه، با واژه دشنام‌واره ملاحده (مفرد آن: ملحد) مورد خطاب دیگر مؤلفان مسلمان واقع شدند. افزون بر آن، عناوین خصمانه دیگری نیز، هرچند محدودتر، بر نزاریان اطلاق می‌شد، از جمله «حشیشیه» یا «جماعت حشیشیه»، که ظاهراً مراد از آن «جماعت مصرف‌کننده حشیش» بوده است (به هاجسون^۱، ص ۲۲۳، ۴۵۳-۴۵۴).

قدیم‌ترین جایی که لفظ «حشیشیه» بر نزاریان اطلاق شده و

نزاریان ایران در دوره الموت است، در اشاره به اسماعیلیان نزاری لفظ حشیشیه را به کار نبرده‌اند. در واقع، واژه حشیش و جمع و مشتقات آن، تا آنجا که نویسنده این مقاله اطلاع دارد، در هیچ‌یک از متون فارسی دوره الموت و بعد از آن، که به اسماعیلیان نزاری اشاره دارند، نیامده است. مؤلفان فارسی‌زبان در آن دوره، هر جا که خواسته‌اند نزاریان را با لفظی زشت و تحقیرآمیز خطاب کنند، از واژه ملاحجه استفاده کرده‌اند. افزون بر آن در برخی از منابع زیدی معاصر با دوره الموت، که در نیمه قرن هفتم و به زبان عربی در منطقه دیلم نوشته شده‌اند، اسماعیلیان نزاری ایران هم حشیشیه خوانده شده‌اند. در این متون، اسماعیلیان صمدتاً ملاحجه خوانده شده‌اند و اصطلاح «حشیش» به‌ویژه به فداییان نزاری اطلاق شده است که از الموت برای انجام دادن مأموریت اعزام می‌شدند (س. عذری همدانی، ص ۱۴۶؛ محلی، ص ۳۲۹). بنا بر این، استدلال برنارد لوئیس^۱ (ص ۵۷۴؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده) مبنی بر اینکه لفظ «حشیش» خاص نزاریان شام بوده و لذا جنبه محلی داشته و هرگز برای نزاریان ایران به کار نرفته است، صحیح نیست. به‌طور خلاصه به‌نظر می‌رسد که «حشیش» در کشورهای عرب‌زبان، به‌خصوص مصر و شام، متداول شد اما مانند واژه مُلجِد در زبان فارسی - که از زمان حسن صباح، زبان دینی جامعه نزاریان ایران شده بود - رواج پیدا نکرد.

قدیم‌ترین گواهی مکتوب شناخته شده درباره استعمال واژه حشیشیه برای نزاریان شام، همان‌طور که ذکر کردیم، یک رساله جدلی مستعلوی - فاطمی است که در حدود سال ۵۱۶ نوشته شده است. به‌نظر می‌رسد که تا اوایل سده ششم واژه حشیشیه اصطلاحی آشنا برای مسلمانان آن زمان بوده و مصرف حشیش در شام و مصر و دیگر کشورهای دنیای اسلام در سده‌های ششم و هفتم، به‌خصوص در میان طبقات پایین جامعه، افزایشی فوق‌العاده یافته و در همان حال آثار زیان‌بخش حشیش نیز مورد بحث قرار گرفته بوده است. از قرن هفتم، دانشمندان مسلمان رسالات متعددی در توصیف این تأثیرات بر جسم، ذهن، اخلاق و دین نوشتند (س. روزنتال^۲، ص ۱۸۵). این نویسندگان به‌خصوص بر این نکته تأکید داشتند که استعمال ممتد حشیش احتمالاً تأثیرات زیان‌بخشی بر اخلاقیات و اعتقادات دینی استعمال‌کنندگان داشته، به‌طوری که نظر و طرز عمل آنان را نسبت به فرایض دینی، مانند نماز و روزه که شریعت اسلام مقرر داشته، سست می‌کرده است. در نتیجه، استعمال‌کننده حشیش مستحق مرتبه اخلاقی و اجتماعی پایینی، همانند مرتبه ملحدان در دین بوده است. به‌طور خلاصه،

استعمال‌کنندگان حشیش صریحاً از مطرودان اجتماع و جنایت‌کاران محسوب می‌شدند و بر حشیشیه، به عنوان کسانی که برای اسلام و جامعه خطرناک‌اند، داغ باطل خورده بود. از این رو، گمان می‌رود اصطلاح حشیشیه، عجزاً به معنای «نازحل و اویاش فرومایه» و «مطرودان پی‌دین جامعه» در اشاره به اسماعیلیان نزاری سده‌های ششم و هفتم، به کار می‌رفته است، نه به علت آنکه نزاریان یا فداییان، پنهانی و به‌طور مستمر حشیش استعمال می‌کردند، زیرا در هر صورت از چشم دنیای خارج پنهان می‌ماند (س. هاجسون، ص ۴۵۳-۴۵۴). استعمال دارویی اعتیادزا و تضعیف‌کننده مانند حشیش، برای پیروزی فداییان در مأموریت‌هایشان، که اغلب مستلزم انتظار کشیدن‌های طولانی برای یافتن فرصت مناسب بودند، بسیار زیان‌آور بود. حتی صرف‌نظر از متاسک زاهدمنشانه حسن صباح، که شخصاً سیاست‌های انقلابی نزاریه را طراحی می‌کرد، فرمان‌برداری و انضباط فداییان نزاری در میان گروه‌های شیعی قدیم‌تر، که آنان هم صاحب وحدت گروهی و ابتکار فرقه‌ای بودند، بی‌سابقه نبوده است. در روزگار اخیر نیز رفتار مشابهی در میان بعضی از گروه‌های مسلمان، که انگیزه شهادت‌طلبی دارند، متجلی است. به‌هرحال، واقعیت این است که نه متون به‌دست آمده اسماعیلی و نه تا آنجا که می‌دانیم، هیچ‌یک از متون اسلامی غیراسماعیلی معاصر، که معمولاً پیشی خصمانه به اسماعیلیه دارند، گواهی نداده‌اند که نزاریان به‌طور منظم و طراحی‌شده حشیش استعمال می‌کردند. مورخان عمده مسلمان که درباره نزاریان مطلب نوشته و اعمال زشتی را نیز به آنان نسبت داده‌اند، مانند ابن‌اثیر (متوفی ۶۳۰) و جوینی (متوفی ۶۸۱)، به نزاریان حتی حشیشیه اطلاق نکرده‌اند. در محدود متون عربی هم که از اسماعیلیان نزاری به عنوان حشیشیه یاد شده، هرگز وجه تسمیه این نام با حشیش استعمال کردن آنان مرتبط دانسته نشده، درحالی که اتهامات زیاد دیگری به آنها زده شده است (س. دفتری^۳، ۲۰۰۷، ص ۲۳-۲۴).

مسلمانان که با فلسفه شهادت‌طلبی شیعیان آشنایی داشتند، برای درک رفتار فداکارانه و از جان گذشتگی‌های فداییان نزاری نیازی به توضیح و توجیه نداشتند. به‌همین علت مؤلفان مسلمان، برخلاف غربیان، به خیالیابی درباره علل و انگیزه‌های اعمال فداییان نپرداختند. مدارک و شواهد موجود گواهی می‌دهند که این اسم حشیشیه بوده است که خود گاهی سبب مطرح شده برای بی‌اساسی درباره نزاریان یا فداییان آنان، و اینکه آنان به‌طور منظم و مستمر حشیش استعمال می‌کرده‌اند، شده است؛ افسانه‌هایی که در چند سده، توصیف واقعیات

بسیاری از همایگان مسلمان خود بودند، هدف اتهامات و افتراات گوناگون قرار گرفته بودند و این امر از صلیبیان نیز مخفی نمانده بود. به همین دلیل، آنان از واژه اساسین برای اطلاق به نزاریان استفاده کردند. افزون بر آن، قتل‌هایی بود که به صورت اغراق آمیزی به نزاریه نسبت داده می‌شد. گزارش‌های غلوآمیز درباره آدمکش‌های نزاریان و عملیات شجاعت‌آلود فداییان واقعی که معمولاً مأموریت‌های خود را در اماکن عمومی اجرا می‌کردند و خودشان به ندرت جان سالم به در می‌بردند - صلیبیان را به طور فوق‌العاده‌ای تحت تأثیر قرار داد. این امر روشن می‌سازد که چرا افسانه‌های حشاشین (یا اساسین) به تمامی درباره فداییان، به خصوص گزینش و آموزش آنها، تدوین یافتند. بدین ترتیب از زمان رهبری راشدالدین سنان در نیمه دوم سده ششم، اوضاع برای ایجاد افسانه‌های حشاشین مساعد شد. در این افسانه‌ها برای رفتار و اعمال فداییان نزاری که در ذهن غربیان آن زمان نامعقول یا فوق‌انسانی می‌آمد، توضیحات رضایت‌بخشی داده می‌شد. این افسانه‌ها که از تعدادی داستانهای جدا اما به نوعی به هم پیوسته تشکیل می‌شد، به تدریج تحول و تکامل یافت و در روایت ساختگی مارکوپولو به اوج خود رسید (به دفتري، ۱۹۹۴، ص ۱۲۵-۹۵). او تعدادی از این افسانه‌ها را با هم تلفیق کرد و داستان «باغ بهشت مخفی» را به جا گذاشت که در آن انواع لذایذ بهشتی در این دنیا برای فداییان تحت تعلیم فراهم می‌شد (به مارکوپولو، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۶) نیز به دفتري، ۲۰۰۷، ص ۱۵-۱۷). طبق این افسانه‌ها، حشیش برای تعلیم و تربیت فداییان در دوره‌های کارآموزی آنها به کار گرفته می‌شد.

واژه اساسین تا نیمه قرن هشتم در زبانهای اروپایی معنای تازه‌ای یافته بود و دیگر بر نام فرقه‌ای مرموز در شام دلالت نمی‌کرد. این واژه به صورت اسمی عام درآمده بود، به معنای آدمکش حرفه‌ای. با پیدا شدن این کاربرد و معنی، ریشه و وجه تسمیه واژه اساسین کم‌کم فراموش شد. تا آخر قرن دوازدهم / هجدهم، اروپاییان این واژه را به صورتهای عجیبی ریشه‌شناسی می‌کردند (به دفتري، ۲۰۰۷، ص ۱۸-۲۱) تا اینکه سیلوستر دوساسی^۵ (متوفی ۱۸۳۸؛ ص ۱-۸۴) معمای اشتقاق اساسین را حل کرد و نشان داد که این واژه با واژه عربی حشیش مرتبط است، اما وی نیز درباره اینکه چرا اسماعیلیان نزاری را در سده‌های میانه «حشیشیه» خوانده‌اند، تا حدودی افسانه‌های حشاشین را تأیید کرد. مستشرقان بعدی هم کم و بیش این موضع را اتخاذ کردند. ارزیابی جدید و صحیح درباره اسماعیلیان نزاری مشروط به کشف و مطالعه تعداد زیادی از آثار اصیل آنان بود که از حدود ۱۳۰۹ ش / ۱۹۳۰ آغاز شد و هنوز هم ادامه

دانسته شدند (به د. ایرانیکا، قبل "Fedh"۲).

در چنین اوضاعی از آغاز نیمه دوم سده ششم، اشکال گوناگون واژه حشیش در شام به گوش صلیبیان رسید. آنان اطلاعات خود را درباره مسلمانان عمدتاً به طور شفاهی دریافت می‌کردند. این اطلاعات اساس شکل‌گیری تعدادی واژه (از قبیل اساسینی^۱ / اسپینی^۲ / هی‌مینی^۳) شد که در منابع لاتینی صلیبیان و در زبانهای اروپایی، از اسماعیلیان نزاری شام با این واژه‌ها یاد می‌کردند. سرانجام اصطلاح آشناتر اساسین رواج یافت. از این رو تا پایان سده هشتم، حشیش در جامعه مسلمانان، دیگر واژه‌ای دشنام‌واره و تهمت‌آمیز تلقی نمی‌شد (به دفتري، ۲۰۰۷، همانجا). به گفته مقریزی (متوفی ۸۴۵؛ ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۳)، در روزگار او مصرف حشیش به اوج خود رسید و حتی در میان بالاترین طبقات اجتماعی قاهره و دمشق، در ملاء عام، استعمال می‌شد. بنابراین جای تعجب نیست که هیچ‌یک از روایات و افسانه‌های اساسین (حشاشین) را نمی‌توان در منابع اسلامی سده‌های ششم و هفتم یافت؛ یعنی، همان دوره اقتدار سیاسی نزاریان ایران و شام که هم‌زمان با تدوین افسانه‌هایی درباره ایشان در منابع اروپایی بود.

این افسانه‌ها در منابع غربی در اصل راجع به اسماعیلیان نزاری شام بود، که فعالیتهای آنان و شهرتشان توجه صلیبیان و دیگر ناظران غربی را به خود جلب کرده بود. صلیبیان هیچ‌گونه ارتباطی با جامعه اسماعیلیه نزاری ایران در دوره الموت نداشتند و در نتیجه درباره آنها داستانها و توصیفات تخیلی ابداع نکردند. فقط در سفرنامه مارکوپولو^۴ (متوفی ۱۳۲۴/۷۲۴) بود که این افسانه‌ها در مورد نزاریان ایرانی دوره الموت نیز تعمیم پیدا کرد (به ادامه مقاله).

در واقع، خود غربیان افسانه‌های اساسین را به صورت مانوس و حامیه‌تری جعل کردند و در شرق لاتینی و نیز اروپا رواج دادند. این افسانه‌ها، که ریشه در «جهل خیال‌آفرین» اروپاییان سده‌های میانه داشتند، بر مبنای اطلاعات ناقص، اخبار غلط، شایعات و اتهامات خصمانه و نیم واقعیت‌های گزافه‌آمیز، که به صورت شفاهی به دست آمده بودند، پرداخته شدند. نزاریان شام اثری شگفت‌انگیز بر امور سیاسی آن منطقه گذاشتند که هیچ تناسبی با تعداد یا قدرت سیاسی آنان نداشت. این امر به خصوص در زمان راشدالدین سنان^۵ (متوفی ۵۸۹)، معروف‌ترین داعی و رهبر آنان و «شیخ‌الجبل» اصلی، بارزتر بود. سنان در واقع نزاریان شام را به اوج قدرت و شهرت رساند (دفتري، ۲۰۰۷، ص ۳۶۷-۳۷۳). عوامل دیگری نیز توجه صلیبیان را به نزاریان شام جلب کرد. نزاریان شام که مورد نفرت و دشمنی

1. Assassini

2. Assissini

3. Heyssessini

4. Marco Polo

5. Sacy

sul tema: *la Persia nel medioevo*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971; Marco Polo, *The book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the kingdoms and Marvels of the East*, translated and edited, with notes by Henry Yule, 1871, 3rd. ed. by Henry Cordier, 1903-1920, repr. London 1975; Franz Rosenthal, *The herb: hashish versus medieval Muslim society*, Leiden 1971; Antoine Isaac Silvestre de Sacy, "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom", in *Mémoires de l'Institut royal de France*, 4 (1818).

/فرهاد دفتری /

حصار (۱)، ولایت و شهری در مغرب جمهوری

تاجیکستان.

۱) ولایت حصار، واقع در متهالیه شرقی تاجیکستان، از شمال به کوههای حصار و کوههای زرافشان، از جنوب به فرغانه و از مغرب به استان سرخان دریا (چغانیان^۱) در ازبکستان محدود می‌شود. با توجه به کوهستانی بودن تاجیکستان، این ولایت از نواحی هموار و پست و حاصلخیز این کشور است (سه نقشه راههای کشورهای آسیای مرکزی). ادامه رشته کوه پامیر^۲ در شمال حصار، با قله‌ای به بلندی ۴۲۲۵ متر، بین دو بخش شمالی و جنوبی تاجیکستان واقع شده است و در زمستانهای سخت، ارتباط زمینی دو منطقه را قطع می‌کند. در قدیم به این رشته کوه و ولایت اطراف آن پُشم^۳ می‌گفتند (یاحقی و سیدی، ص ۲۰۵). حصار سرزمینی حاصلخیز و مرطوب است و از دیرباز در آنجا زعفران می‌کاشتند (حدود العالم، ص ۱۱۰) یا قوت حموی، ذیل «شومان»^۴. در اطراف حصار جنگلهای نه چندان بزرگی هست که در آنها گیاهان دارویی و درختهایی، مانند پسته وحشی، گردو، چنار، بید و سنجد، می‌روید. سفیر، زغال‌سنگ، آهنک، مواد خامی که در صنایع آهنگری کاربرد دارند، آنتیمون و روی از منابع زیرزمینی حصارند (تاجیکستان، ص ۱۱).

۲) شهر حصار، در جنوب شرقی شهر سبز (کَش سابق) و سی کیلومتری مغرب شهر دوشنبه (پایتخت تاجیکستان)، در ارتفاع ۶۷۵ متری از سطح دریا، واقع است (شمس بخارانی، ص ۱۳۴؛ یاحقی و سیدی، ص ۲۰۴؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده؛ بارتولد^۱، ص ۱۹۲، پانویس ۴). رودخانه زرافشان به موازات رشته کوههای حصار به سوی ازبکستان جریان دارد (سه فرامکین^۲، ص ۹۷؛ امیر عالم خان، نقشه امارت بخارا در صفحه پایانی کتاب). اهالی حصار، مانند تمام مردم تاجیکستان، مسلمان‌اند و به زبان تاجیکی سخن می‌گویند. خط آنها تا

دارد. مطالعات جدید (سه دفتری، ۲۰۰۷، ص ۳۰-۳۲) در زمینه اسماعیلیه شناسی به خوبی نشان داده است که اسماعیلیان نزاری فرقه‌ای آدمکش یا حشیشی نبودند و قصد براندازی اسلام را هم نداشتند. با این همه، دامنهای غریب حشیش و خنجر و باغ بهشت دنیوی، که ریشه در ترس و جهل و دشمنی و خیالپردازی داشتند، احساس برانگیزتر از آن بودند که محققان روزگار جدید آنها را کاملاً به قلمرو افسانه بیفکنند. اینکه افسانه‌های حشاشین را هنوز هم در بسیاری از نقاط جهان پذیرفته‌اند، گواه صادق بر این واقعیت است که در جوامع شرقی و غربی مرزهای بین حقیقت و افسانه اغلب به درستی مشخص نیستند.

منابع: منصورین احمد آمر باحکام‌الله، خلیفه فاطمی، رساله ایضاح صواعق الارغام، چاپ آصف علی اصغر فیضی، در الهدایة الی مریه فی ابطال دعوة النزاریه، بیمنی ۱۹۳۸؛ ابن خلدون؛ ابن تثیر، المنتقى من اخبار مصر، انتقاء تقي الدين احمد بن علی مقریزی، چاپ ایمن فؤاد سید قاهر، [۱۹۸۱؟]؛ عبدالرحمان بن اسماعیل ابو شامه، الروضین فی اخبار الدولتین، [چاپ ابوالسعود، قاهره ۱۲۸۷-۱۲۸۸/۱۸۷۰-۱۸۷۱]، چاپ البست بیروت [بی‌تا]؛ فتح‌بن علی بنداری، تاریخ دولة آل سلجوق [زبدة النصره و نخبه العصر]، بیروت ۱۹۸۰/۱۲۰۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ: قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، چاپ محمد سید کیلانی، قاهره ۱۹۶۷/۱۳۸۷؛ عمران بن حسن غزالی، قتلانی، نسخه کتاب وصل الی الفقه العلامه عمران بن الحسن بن ناصر بن یعقوب العزلی التهمدانی، رحمه الله، در اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان، چاپ ویلفرد مادلونگ، بیروت: المعهد الاکملی للبحاث الشرعیة، ۱۹۸۷؛ محمد بن محمد غزالی، فضائل الباطنیة، چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۹۶۴/۱۳۸۳؛ عبدالله بن علی کاشانی، زبدة التواریخ: بخش فاطمیان و نزاریان، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۶ ش؛ حمید بن احمد مخفی، من کتاب الحدائق الزردیه فی مناقب ائمة الزیدیه، در اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان، همان؛ احمد بن علی مقریزی، للمواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطوط و الآثار، چاپ ایمن فؤاد سید، لندن ۱۲۲۲-۱۲۲۵/۲۰۰۲-۲۰۰۴؛ حسن بن علی نظام‌الملک، سیاست‌نامه، چاپ هیوبرت دارک، تهران ۱۳۲۷ ش؛

Farhad Daftary, *The Assassin legends: myths of the Isma'ilis*, London 1994; idem, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge 2007; *El-F*, s.v. "Fedā'ī" (by Farhad Daftary); *El²*, s.v. "Ḥashshīyya" (by B. Lewis); Marshall Goodwin Simms Hodgson, "The Ismā'īlī state", in *The Cambridge history of Iran*, vol.5, ed. J. A. Boyle, Cambridge 1968; Bernard Lewis, "Assassins of Syria and Ismā'īlīs of Persia", in *Atti del convegno internazionale*

جیهانی (ص ۱۹۸) مسافت بین چغانیان تا شومان را دو منزل و فاصله شومان تا واشگرد را دو روز تخمین زده است.

نوح بن نصر سامانی (حک: ۳۳۱-۳۴۱)، امیرحمید و ابوعلی چغانی را در سرزمین چغانیان شکست داد و ابوعلی به شومان، در دوازده فرسنگی چغانیان، رفت (گردیزی، ص ۳۴۵). در همین دوران، ابوعلی چغانی به کشتن کسی به نام مهدی فرمان داد که داعیه پیغمبری داشت و بسیاری از مردم، از جمله اهل شومان، به وی گرویده بودند. سر مهدی را برای ابوعلی به شومان فرستادند (گردیزی، ص ۳۴۷؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۲۸۹-۲۹۰). در نیمه قرن چهارم، اصطخری (ص ۲۹۸) شومان را از شهرهای ماوراءالنهر ذکر کرده و نوشته از واشجرد و شومان تا نزدیکی چغانیان کشت زعفران متداول است و آن را به دیگر مناطق صادر می کنند. ابن حوقل (ص ۵۱۹) نیز مطالب اصطخری را تکرار کرده و نوشته از چغانیان تا شومان دو مرحله و از شومان تا اندپان یک روز راه است. نویسنده حایو دالم (ص ۱۱۰)، شومان را شهری استوار خوانده که گرد آن بارهای کشیده شده و دارای کهنه دژی بر ستیغ کوه و چشمه ای بزرگ در درون کهنه دژ است. در این کتاب از محصول فراوان زعفران آن نیز یاد شده است. در اواخر قرن چهارم، مقدسی (ص ۲۸۴، ۴۹) شومان را از شهرهای کوره چغانیان نوشته و آنجا را آباد و خوش آب و هوا وصف کرده است.

در قرن ششم، ادیسی (ج ۱، ص ۴۹۰) شومان را شهری متوسط با جمعیت زیاد و بازرگانان و بازارهای پررونق وصف کرده و نوشته این شهر دارای بناهای گلی است و برگرد شهر حصار و دیوار بلندی هست.

در قرن هفتم، یاقوت حموی (همانجا) درباره اهالی شومان نوشته است که اهالی آنجا سرکش و بر سلطان خویش متمردند. وی شومان را اندکی کوچکتر از ترمذ^۱ معرفی کرده است.

در قرن هشتم، ابوالفداء (ص ۵۰۴-۵۰۵) شومان را از اقلیم چهارم و ضمن شهرهای چغانیان معرفی کرده است. وی نیز، مانند یاقوت حموی، نوشته است که اهالی آن از پادشاه سرپیچی می کنند. حمدالله مستوفی در کتاب نزهة القلوب (ص ۱۵۶)، ذیل واژه قوادیان، برخی شهرها، از جمله شومان و واشجرد، را از توابع قوادیان دانسته است. از ۷۵۹ به بعد که شومان به دست امیرحسین، برادرزن تیمور، افتاد - در متون از شومان نامی نیست و به جای آن نام حصار یا حصارشادمان به کار رفته است. در ۷۶۷ امیرحسین یا تیمور، برضد مغولان، متحد شد و لشکر عظیمی از شهرهای زیرسلطه خود فراهم آورد که در این میان از شهر حصارشادمان نیز یاد شده است - معین الدین تطنزی، ص ۲۲۲؛ شرف الدین علی یزدی، ج ۱،

۱۳۰۷/۱۹۲۸ فارسی بود، سپس به تدریج تبدیل به خط جدید تاجیکی، بر مبنای خط لاتینی، شد و اکنون خط سیریلی است (نیکولایو^۲، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ >تاجیکستان: گزارش توسعه انسانی ۱۹۹۹<^۳، ص ۱۷؛ مستظلی، ص ۱۵-۱۶). ترکیب جمعیتی آن را، همانند تمام کشور تاجیکستان، تاجیکها و ازبکها و مهاجرانی چون عربها، روسها، اوکراینیها، بلاروسها، آلمانیها، یهودیها، تاتارهای کریمه، ارمنیها و گرجیها تشکیل می دهند (نیکولایو، ص ۱۱۱). رصدخانه حصار، با پژوهشهای علمی اش، در جهان مشهور است (تاجیکستان، ص ۱۰). مشهورترین اثر تاریخی حصار، قلعه حصار است (به همان، ص ۵۰، تصویر). حصار در روسی به صورت گیسار^۴ نوشته شده است (فرامکین، ص ۹۵، پانویس ۱). پیشینه، تا زمان حمله تیمور به ماوراءالنهر، در بیشتر نوشته های جغرافی نویسان مسلمان، نام شومان به جای حصار دیده می شود (برای نمونه به بلاذری، ص ۵۸۷، ۵۹۰؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۵۵۳؛ عقیلی، ص ۱۶۰؛ به ادامه مقاله). مسلمانان اولین بار به سرداری والی خراسان در سال ۸۵، در زمان خلافت عبدالملک بن مروان، به جنگ اخرون و شومان رفتند و پیروز شدند (طبری، ج ۲، ص ۳۹۷). در این سال حجاج بن یوسف، مفضل بن مَهَلَب را به حکومت خراسان گماشت. او برای توسعه قلمرو خود، بادغیس و اخرون و شومان را فتح کرد (بلاذری، ص ۵۸۷؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۵۱۱؛ نیز به افشارآرا، ص ۶۹).

در سال ۸۶ قتیبه بن مسلم باهلی والی خراسان شد. زمانی که به سرزمین چغانیان رفت، پادشاه چغانیان از او به گرمی استقبال کرد و چون میان این پادشاه و پادشاه شومان پیوسته دشمنی وجود داشت، قتیبه عازم شومان شد و در ۸۷ با پادشاه شومان، به نام باغیستان / قیستان / قیستان، در برابر دریافت جزیه مصالحه نمود (بلاذری، ص ۵۹۰؛ دینوری، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ خواند میر، ۱۳۱۷ ش، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ صالح مهدی عمایش، ص ۷۴-۷۵).

در سال ۹۱ قتیبه بن مسلم شومان را مجدداً محاصره کرد، زیرا حکمران آن کارگزار قتیبه را لا آنجا پیرون رانده و خراجی را که هر سال می پرداخت نپرداخته بود. اهالی شومان نیز، فرستاده قتیبه را به قتل رساندند. خود قتیبه عازم شومان شد و دژ آنجا را گشود و لشکریان آنرا کشت و زنان و کودکان را به اسارت گرفت (طبری، ج ۶، ص ۴۶۱-۴۶۲؛ نرشخی، ص ۱۶۵؛ ابن اثیر، ج ۴، ص ۵۵۳).

پس از فتح شومان، این شهر از ثغور مهم مسلمانان در برابر ترکان غیرمسلمان شد. در نیمه قرن سوم، ابن خردادبه (ص ۳۴) و قدام بن جعفر (ص ۲۱۱) از شومان نام برده و فاصله آن را تا واشجرد / واشگرد چهار فرسخ نوشته اند. در اواخر این قرن،

حصار (۱)

ص ۳۰، ۳۸؛ نیزه منزه، ص ۵۱).

شرف‌الدین علی یزدی، در وصف جنگهای امیر تیمور، بارها از حصار نام برده است (ج ۱، ص ۳۳، ۲۸، ۵۹، ۹۹-۱۰۰). در جنگهای تیمور از قلعه حصار فراوان یاد شده است. در این دوره، حصار از زادخانه‌های تیمور بود و در ضرابخانه این شهر سکه ضرب می‌شد (عقیلی، همانجا). در اواخر قرن سیزدهم / نوزدهم، وامبری^۱ (ص ۲۰۰)، نوشته که حصار به داشتن کاردهای تیز و شمشیرهای بزرگ معروف است. پس از درگذشت تیمور، پیرمحمد به همراهی نیرومندترین سرداران خود، مجدداً نیروهای خویش را گرد آورد و حصارشادمان را اشغال کرد. در ۸۰۹، پیرعلی تاز سلدوز و گروهی از امیرانش، پیرمحمد را به قتل رساندند (سلمانی، گ ۱۳۵؛ ر: منزه، ص ۱۳۲).

در ۸۷۳، پس از مرگ سلطان ابوسعید میرزا، آخرین پادشاه از سلسله تیموریان، فرزندش سلطان محمود میرزا از سمرقند به همراه خسرو شاه و چند تن دیگر به حصار رفت و در آنجا بر تخت نشست. وی تا ۸۹۹ بر ولایتهای ترمذ، چغانیان، حصار و بدخشان* تا کوتل هندوکش حکومت راند (خواتندمیر، ۱۳۵۳ ش، ج ۴، ص ۹۷؛ حیدرمیرزا دوغلات، ص ۱۲۱).

در ۹۰۱ سلطان حسین میرزا بایقرا، برای گشودن برخی شهرهای فرارود، عازم حصار شد و دژ حصار را محاصره کرد و لشکریان حصار سرانجام تسلیم شدند (بابر، ص ۱۴۵-۱۴۸). در ۹۰۶ شیبیک‌خان ازبک، بابر شاه را شکست داد و سمرقند را تختگاه خود کرد و سپاهیان ازبک به شهرهای فرارود، از جمله حصار، لشکر کشیدند و آن نواحی را زیر فرمان خود درآوردند (جهانگشای خاقان، ص ۳۲۵-۳۲۶).

بابر شاه، به کمک سپاهانی که از شاه اسماعیل اول صفوی گرفت، افزون بر جاهای دیگر، حصارشادمان را نیز تصرف کرد (عالم‌آرای صفوی، ص ۳۵۸-۳۶۶؛ غفوروف، ج ۲، ص ۸۱۳-۸۱۴). در جدال میان بابر شاه و شیانیان، حصار تخریب شد و قحطی، مردم آن دیار را به مرده‌خواری واداشت و از مردم حصار بیش از شصت تن باقی نماند. دو روزگلو فرمانروایی عیبدالله‌خان شیبانی (۹۴۷-۹۵۹)، شخصی به نام محمد هاشم سلطان بر حصار حکم می‌راند و چون از طاعت عیبدالله‌خان سرپیچید، خان شیبانی به حصار لشکر کشید و او را از آنجا بیرون راند. پس از برافتادن دولت شیبانی، حصار به دست قبایل ترکمن یوز افناد و مانند یکی از چهار بیگ‌نشین بخارا، مستقل شد (بابر، ص ۲۶۵؛ حیدرمیرزا دوغلات، ص ۲۸۹-۳۹۴).

در ۱۱۵۰، رضاقلی میرزا، فرزند نادرشاه افشار، حصارشادمان را تصرف کرد (استرآبادی، ص ۲۹۳-۲۹۴).

در قرن سیزدهم، شهرسبز و شهرحصار از شهرهایی محسوب می‌شدند که مردمان ناراضی از حکومتی خود بدانجا پناه می‌بردند (شمس بخارانی، ص ۸۰).

در قیام باسماچیان*، حصارنقشی حساس داشت (طوغان، ص ۶۰؛ نیکولایووا، ص ۵۱-۵۲). در ۱۳۰۲ ش / ۱۹۲۳ وادی حصار محل استوار نیروهای اصلی باسماچیان بود (همان، ص ۷۲). در ۱۳۰۵ ش / ۱۹۲۶ ابراهیم‌بیگ (آخرین حاکم حصار) از نیروهای بولشویک شکست خورد و به افغانستان گریخت (عالم‌خان، ص ۳۰؛ د. اسلام، همانجا). در ۱۳۰۴ ش / ۱۹۲۵ حصار یکی از سه مرکز باسماچیان بود (نیکولایووا، ص ۸۴).

از جمله عرفا و نویسندگان حصار، یعقوب چرخي* (متوفی ۸۵۱) بوده است (گردیزی، ص ۳۴۵، پانویس ۴؛ فخرالدین صفی، ج ۱، ص ۱۱۶). ابوبکر محمدبن عبدالله شومانی نیز از روایان حدیث به شمار می‌آید (یاقوت حموی، همانجا).

منابع: ابن‌الیر، ابن‌حوقل، ابن‌خرداذبه، اسماعیل بن علی ابوالقده، کتاب تهویم‌البلدان، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۲۰؛ محمدن محمد ادویسی، کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الأفاق، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ محمدمهدی بن محمدنصیر استرآبادی، جهانگشای نادری، چاپ عبدالله توار، تهران ۱۳۴۱ ش؛ اصطخری، محمدرضا الشاروا، خراسان و حکمرانان، یا، تاریخ استانداری خراسان از آغاز تا پایان عصر قاجاریه، مشهد ۱۳۸۰ ش؛ امیرعالم‌خان بن امیرعبدللاحد، خاطره‌های امیرعالم‌خان، تاریخ حزن الملل بخارا، چاپ احرار مختاروف، تهران ۱۳۷۳ ش؛ بابر، امیرنور هند، تاریخ بابرشاه المعروف ببابرنامه، وقائع فرغانة، ترجمة و تعلیق ساجده مخلوف، قاهره ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ واسیلی ولادیمیروویچ بارتولد، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمة کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۸ ش؛ بلاذری (بیروت)، تاجیکستان = Tajikistan، تحت نظر باباخان محمدوف، دوشنبه عرفان، ۱۹۹۲؛ جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل، چاپ الله‌داتا مضطر، اسلام‌آباد مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴ ش؛ ابوالقاسم بن احمد جیهانی، اشکال‌العالم، ترجمة علی بن عبدالسلام کاتب، چاپ فیروز منصوری، تهران ۱۳۶۸ ش؛ حدودالعالم؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب؛ محمدحیدر بن محمدحسین حیدرمیرزا دوغلات، تاریخ رشیدی، چاپ عباسقلی شفقاری فرد، تهران ۱۳۸۳ ش؛ غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افرادالبشر، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۵۳ ش؛ همو، دستورالوزراء، چاپ سعید نفیسی، تهران ۱۳۱۷ ش؛ احمدبن داوود فیثوری، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمنعم هارم، مصر [۱۹۵۹/۱۳۷۹]. چاپ الفت بغداد [بی‌تا]؛ تاج سلمانی، شمس‌الحسن، چاپ عکسی از نسخه خطی کتابخانه لایس‌سمیل آندی، ش ۲۰۴، یا ترجمة آلمانی هانس روبرت رومر، ویسبادن ۱۹۵۵؛ شرف‌الدین علی یردی، طبرنامه: تاریخ عمومی مفصل ایران در دوره تیموریان، چاپ محمد عباسی، تهران

سرديري چند مجله ادبي، از جمله خزينه اوراق، را برعهده داشت (د. اسلام، چاپ دوم، ذيل ماده). اين مجله متعهد به روشنگري و توسعه معارف در کشور بود و باعث شد تعدادي از نويسندگان جوان در کنار نويسندگان باتجربه عصر تنظيمات* در آنجا به کار پردازند. در ۱۲۹۹-۱۳۰۰، مجموعاً ۶۳ شماره از اين مجله منتشر شد (سه توپراق^۱، ص ۱۷). پدر حصار به سبب علاقه‌اي که به ابراهيم‌شناسي* (روزنامه‌نگار و نويسنده پيشاهنگ) و عبدالحق حامد ترخان* (شاعر نام‌آور عصر تنظيمات) داشت، نام عبدالحق‌شناسي را به پسر بزرگ خود داد که مرکب بود از نام آن دو (قاباقلی^۲، ج ۳، ص ۱۳۲۸) ادیبان ديروز و امروزان سخن می‌گویند^۳، ص ۱۵. سليم نزهت گرچک، روزنامه‌نگار و پژوهشگر تاريخ مطبوعات و نمايش ترکيه، پسر کوچک وی بود (دایرةالمعارف زبان و ادبيات ترکی^۴، ذیل "Gerçek, Selim Nüzhet").

حصار در ۱۳۱۱-۱۳۱۲ برای ملاقات پدرش، که به بيروت تبعید شده بود، به آنجا رفت و فراگیری زبان فرانسه را نزد زنی فرانسوی آغاز کرد و نزد همو، که همراه پدر و پسر به استانبول آمد، به زبان آموزی ادامه داد (د. اسلام، همانجا). همچنین نزد توفیق فکرت^۵، که در روم‌ابلی همسایه‌شان بود، به آموزش زبان ترکی پرداخت (موتلوآی^۶، ص ۲۱۲). از ۱۳۱۶ در مکتب سلطاني* (دبیرستان غلظه‌سرای) مشغول تحصیل شد (س. رئیس‌نیا، ج ۱، ص ۷۴-۷۵).

در اواخر ۱۳۲۴ به پاریس رفت و ضمن تحصیل در مدرسه علوم سياسي^۷، با ترکهای جوان* و انجمنهای دانشجویی فرانسه به همکاری پرداخت، با یحیی کمال بیاتلی^۸، شاعر شهیر ترک، که در پاریس مشغول تحصیل بود، دوست شد و با بعضی از شاعران و نويسندگان مطرح آن روز فرانسه، چون سورس بارس^۹، ژان مورناس^{۱۰}، امیل فاگه^{۱۱} و آنا تول فرانس^{۱۲}، آشنا گردید (دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی^{۱۳}، ذیل ماده).

پس از اعلان مشروطیت دوم (۱۳۲۶)، حصار با اینکه دوره مدرسه علوم سياسي را به پایان نرسانده بود، به استانبول بازگشت و تا ۱۳۰۴ ش / ۱۳۴۳ ق در شرکتهای خارجی و بانک عثمانی و اداره رژی به عنوان مترجم کار کرد. در ۱۳۱۰-۱۳۱۵ ش / ۱۹۳۱-۱۹۳۶ دبیرکل جمعیت اتحاد بانکان^{۱۴} در آنکارا و از آن به بعد تا ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸، مشاور وزیر امور خارجه بود و در همین دوره، در ترکیب هیئت نمایندگی

۱۳۳۶ ش: شمس بخارائی، تاريخ بخارا، خوقتند و کاشغر، چاپ محمداکبر عشيق، تهران ۱۳۷۷ ش: صالح مهدی عماش، تقيۀ بين مسلم الباطلي و حرکات جيش المشرق الشمالي لهما وراء النهر، [بغداد ? ۱۹۷۸] طبري، تاريخ (بيروت) احمد زکی وليدی طوغان، قيام باسماجيان، ترجمه علی کاتبی، تهران ۱۳۶۸ ش: عالم‌آرای صفوی، چاپ عبدالله شکری، تهران اطلاعات، ۱۳۶۳ ش: عبدالله عقيلي، دارالشریعی ایران در دوره اسلامی، تهران ۱۳۷۷ ش: بلالجان غفوروف، تاجیکان، دوشنبه ۱۳۷۷ ش: علی‌بن حسین فخرالدین صفی، رشحات عین الحیات، چاپ علی‌اصغر معینیان، تهران ۱۳۵۶ ش: گرگوار فرامکین، باستانشناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شهمرزادی، تهران ۱۳۷۲ ش: فدائین جمفر، کتاب الخراج، چاپ دخویه، لندن ۱۸۸۹، چاپ الست ۱۹۶۷: عبدالحق بن خضاک گردیزی، تاريخ گردیزی، چاپ عبدالحق حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش: معین‌الدین نظری، منتخب التواریخ معینی، چاپ ژان اوین، تهران ۱۳۳۶ ش: مقدسی، روى منتظمی، تاجیکستان، تهران. وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۲ ش: محمدبن جعفر نرشخی، تاريخ بخارا، ترجمه ابونصر احمدبن محمدبن نصر قباوی، تلخیص محمدبن زهرین عمر، چاپ مدرس وضوی، تهران ۱۳۵۱ ش: نقشه راهبهای کشورهای آسیای مرکزی، ازیکستان، تاجیکستان، ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان، مقیاس ۱:۳۵۰،۰۰۰، تهران: گیتاشناسی، [بی‌تا]، لاوسا نیکولا پرا، تاجیکستان: تحولات سیاسی - اجتماعی در یکصد سال اخیر، تهران ۱۳۸۰ ش: محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، از جیحون تا ونش: گزارش سفر به ماوراءالنهر، مشهد ۱۳۷۸ ش: یاقوت حموی؛

EF², a.v. "Hişār" (by B. Spuler); Beatrice Forbes Manz, The rise and rule of Tamerlane, Cambridge 1991; Tajikistan: human development report 1999, [Dushanbe]: United Nations Development Programme, [1999]; Armin Vambery, History of Bokhara: from the earliest period down to the present, London 1873.

/ اصغر کریمی /

حصار (۲) - بارو: قلعه

حصار، عبدالحق‌شناسی، نويسنده ترک در قرن چهاردهم. در ۱۳۰۴ (= ۱۲۶۵ ش) در محله روم‌ایلی حصار، واقع در کرانه اروپایی تنگه بوسفور، به دنیا آمد. خانواده‌اش از مأموران بلندپایه عثمانی بودند. پدرش، محمود جلال‌الدین بیگ، از روشنفکران تحددگرای دوره سلطان عبدالحمید به‌شمار می‌رفت. عبدالحق

1. Toprak

2. Kabuklı

3. Dünkü ve bugünkü edebiyatçılarımla Konuşuyor

4. Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi

5. Mutlusu

6. Ecole libre des sciences politiques

7. Maurice Barrès

8. Jean Moréas

9. Emile Faguet

10. Anatole France

11. Balkan Birliği Cemiyeti

هجایی که در برابر طرفداران وزن عروضی جبهه گرفته بودند و سروده‌هایشان بیشتر در مجله درگاه (۱۳۰۰-۱۳۰۲ ش / ۱۹۲۱-۱۹۲۳) منتشر می‌شد. سروده شده است (به آرگون شاه^{۱۴}، ص ۲۰۲-۲۰۴؛ د.د.ترک، همانجا).

دوره دوم نویسندگی حصار با انتشار رمان وی به نام <فهمی بیگ و ما>^{۱۵} در ۱۳۲۰ ش / ۱۹۴۱، آغاز شد. این رمان با استقبال خوانندگان مواجه شد و جایزه سوم رمان حزب جمهوری خواه خلق^{۱۶} را در ۱۳۲۱ ش / ۱۹۴۲ برد (قاباقلی، ج ۳، ص ۲۳۱) و به آلمانی و فرانسه نیز ترجمه گردید (د.د. اسلام، همانجا). مترجم آلمانی، فهمی بیگ را با دون کیشوت^{۱۷} غریبا و اولوموف^{۱۸} روسها قابل مقایسه دانسته است (به قباقلی، همانجا). حصار رمان <آیینه ما در چاملیجه>^{۱۹} (۱۳۲۳ ش / ۱۹۴۴) و <لرنکی مایی و شیخونخت علی نظامی بیگ>^{۲۰} (۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۲) را نیز نوشت. در فواصل انتشار این رمانها، سه کتاب خاطرات گونه نیز منتشر کرد که وجوه مشترکی با رمانها داشتند، بدین قرار: <مهربای بوسفور>^{۲۱} (یعنی قایق سوارهای دسته جمعی تفریحی در شبهای مهتابی در بوسفور، ۱۳۲۱ ش / ۱۹۴۲)، <ویلاهای ساحل بوسفور>^{۲۲} (۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۳) و <کوشکهای روزگار گذشته>^{۲۳} (۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶). منبع الهام این آثار خاطرات کودکی و جوانی نویسنده است. نگاه حسرت آلود او به گذشته و ارزشهای مطلوب از دست رفته آن، بین این آثار مشابهتایی به وجود آورده است.

رمانهای حصار، که خود آنها را حکایت نامیده است، از نظر ساختار و بافت وقایع و شخصیت پردازی، با رمانهای متداول تفاوتهای آشکاری دارند (به قدرت، ج ۲، ص ۳۸۳، ۳۸۶؛ د.د.ترک، همانجا). او به جدا کردن انواع ادبی با خطوط قاطع و محدود کردن هر نوعی در چارچوب قواعد و تعاریف مشخص، اعتقادی نداشت و از همین رو، آثارش غالباً حال و هوا و ساختار یکسانی دارند (قاباقلی، ج ۳، ص ۲۳۰). بعضی ادیب‌پرومان شباهتهای قهرمانان رمانهای حصار را که همه غیرعادی و تا حدودی مضحک و بی‌عرضه‌اند - نقد کرده‌اند (به قدرت، ج ۲، ص ۳۸۳؛ گوندوز^{۲۴}، ص ۴۲۱-۴۲۲). درباره آثار داستانی حصار، اظهارنظرهای متضادی شده است؛ جودت قدرت (ج ۲،

ترکیه، در اجلاس هیئت مؤسس سازمان ملل - که در ۵ اردیبهشت - ۶ تیر ۱۳۲۴ / ۲۵ آوریل - ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ در سانفرانسیسکو منعقد گردید - شرکت کرد (به آشوری، ص ۱۹۲) و سرانجام، در ۱۳۲۷ ش / ۱۹۴۸ از وزارت خارجه استعفا کرد و از آنکارا به استانبول بازگشت. پس از آن، ضمن آنکه فرصت کافی برای نوشتن و بازنویسی آثار خود داشت، در انجمنها و سازمانهایی چون اجاقهای ترک^۱ (کانونهای فرهنگی)، جمعیت فرهنگی ترکیه و فرانسه^۲، تورینگ کلوب^۳ (باشگاه جهانگردی)، جمعیت دوستان پیر لوتی^۴، اتحادیه ادیبان ترک^۵، جمعیت فتح استانبول^۶، انستیتوی استانبول^۷ و انستیتوی یحیی کمال^۸، که خود از مؤسسان آنها بود، به فعالیت پرداخت. حصار هنگامی که مترجم ارشد بانک مرکزی بود، در ۱۳ اردیبهشت ۱۳۴۲ / ۳ مه ۱۹۶۳ درگذشت (به بانالی^۹، ج ۲، ص ۱۲۶۱؛ قدرت^{۱۰}، ج ۲، ص ۳۸۰؛ موتلواوی، همانجا؛ اوزقریملی^{۱۱}، ذیل ماده).

حصار به طور کلی منزوی، محافظه کار و سیاست‌گریز بود و جز در یک مورد به عرصه فعالیت سیاسی نزدیک نشد؛ او از امضاکندگان بنیانه تأسیس حزب ملی احرار (ملی احرار فرقه‌سی)، حزب مخالف حزب اتحاد و ترقی، بود. حزب ملی احرار در شعبان ۱۳۳۷ تأسیس شد، اما اندکی پس از تأسیس، منحل گردید (به تونایا^{۱۲}، ج ۲، ص ۴۶۲-۴۵۲).

دوران نویسندگی حصار را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد: دوره روی آوردن او به نوشتن و انتشار دادن، که در حدود ده سال پس از بازگشتن از پاریس به استانبول و از اواخر جنگ جهانی اول شروع شد و تا ۱۳۰۰ ش ادامه یافت و پس از فترتی هفت ساله از سرگرفته شد. بیشتر نوشته‌های وی در این دوره عبارت بودند از مقالاتی در معرفی و نقد کتابهای تازه منتشر شده، گزارشهای سفر، خاطرات، مصاحبه‌هایی درباره ادبیات، و اشعار متنور که با شعرهای دیگر وی در مطبوعات انتشار یافته‌اند (به <دایرةالمعارف جمهوری>^{۱۳}، ج ۳، ص ۷۹؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجا؛ د.د.ترک، ذیل ماده). وی در این دوره بیشتر به عنوان شاعر و مستقد ادبی شناخته شد (به قدرت، ج ۲، ص ۳۸۱؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجا). او بیشتر اشعارش را تحت تأثیر سروده‌های یحیی کمال و احمد هاشم و در کنار طرفداران وزن

1. Türk Ocakları

2. Türk Fransız Kültür Cemiyeti

3. Turing Klüp

4. Pierre Loti Dostları Cemiyeti

5. Türk Edebiyatçılar Birligi

6. İstanbul Fetiḥ Cemiyeti

7. İstanbul Enstitüsü

8. Yahya Kemal Enstitüsü

9. Banarlı

10. Kındret

11. Özkırmızı

12. Tunaya

13. Cumhuriyet ansiklopedisi

14. Argunşah

15. Fehmi Bey ve bîz

16. Cumhuriyet Halk Partisi

17. Don Quixote

18. Oblomov

19. Çamlıca'daki eniştemiz

20. Ali Nizami Beyin alâfrangalığı ve Şeyhliği

21. Boğaziçi mehtapları

22. Boğaziçi yolcuları

23. Geçmiş zaman kâşıkları

24. Gündüz

ansiklopediler: 1849-1984, İstanbul 1984; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, vol.2, İstanbul 2003; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh yayımları, 1976-1998, s.vv. "Hisar Abdülhak Şinasi" (by Veli Aras), "Gerçek, Selim Nüzhet", *TDVİA*, s.v. "Hisar, Abdülhak Şinasi" (by Abdullah Uçman).

/ رحیم رئیس‌نیا /

حصار، علی بن محمد خوزرجی، ققیه و محدث مالکی قرن ششم و هفتم، سال ولادت او دانسته نیست. کنیه‌اش ابوالحسن بود، در فاس به دنیا آمد و بعدها در سبته^۱ اقامت گزید. خاندان او در اصل از اشیلیه^۲ (اندلس) بودند (ابن قاضی، قسم ۲، ص ۴۷۰).

حصار به اندلس رفت و به تحصیل اصول فقه پرداخت. از آنجا به مصر کوچ کرد و از ابو عبدالله محمد بن حمید بهره علمی برد و از او و ابوالقاسم بن جیش حدیث شنید (منذری، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابن قاضی، همانجا). منذری (متوفی ۶۵۶) در مصر از او حدیث شنید (ج ۲، ص ۳۱۰). حصار سپس به حج شرف یافت و مدتی در مکه مجاور شد (منذری؛ ابن قاضی، همانجا). او را فردی فاضل و آشنا با علوم گوناگون وصف کرده و گفته‌اند در شعر نیز دستی داشته، در اصول فقه متبحر بوده و در این‌باره آثاری تألیف کرده است (ج ۱۳، ص ۳۱۹؛ صفدی، ج ۲۲، ص ۱۲۱؛ تنبکّی، ج ۱، ص ۳۱۶). وی در ۶۱۱ در مدینه فوت کرد (ذهبی؛ صفدی، همانجا؛ قس ابن قاضی، همانجا؛ تنبکّی، ج ۱، ص ۳۱۶، که وفات او را در حدود ۶۱۰ دانسته‌اند).

برخی آثار حصار عبارت‌اند از: *الناسخ و المنسوخ*؛ *البيان فی تنقیح البرهان*؛ کتابی درباره اصول دین و شرح آن در چهار بخش؛ *تقریب المدارک فی رفع الموقوف و وصل المقطوع من حدیث مالک*، که تلخیصی است از برخی قسمت‌های کتاب *التمهید* ابن عبدالبر^۳ (متوفی ۴۶۳؛ ذهبی؛ صفدی؛ ابن قاضی، همانجا).

منابع: ابن قاضی، *جدوة الاقتباس فی ذکر من خل من الاعلام مدینه فاس*، رباط ۱۹۷۳-۱۹۷۴؛ احمدیابن احمد تنبکّی، *نبیل الاینهاج* بتطریز الدیباچ، چاپ عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس ۱۹۸۹/۱۳۹۸؛ محمدس احمد ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۲؛ صفدی؛ عبدالعظیم عداقری منذری، *التکملة لوفیات الثغلة*، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸.

/ عبدالکریم محمدی /

ص ۳۸۹) و رتوف مولوی (ص ۲۱۳-۲۱۴) از ساختار رمانیا و بشر و زبان وی ایراد گرفته و گفته‌اند که وی خصوصیات نشر و زبان عثمانی را حفظ کرده و از جریان ساده‌سازی و پالایش زبان ترکی از واژگان و عبارات عربی و فارسی دوری جسته است. نهاد سامی بانارلی (ج ۲، ص ۱۲۶۱) او را از چهره‌های درجه اول ادبی در دوره جمهوری ترکیه به شمار آورده است.

سه تکنگاری و دو جنگ نیز از آثار دوره اخیر زندگی ادبی حصار به شمار می‌روند. تکنگاریها درباره احوال و آثار سه شاعر مورد علاقه وی هستند، با این عناوین: استانبول و پیرلوتی^۱ (۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸)، «وداع با یحیی کمال»^۲ (۱۳۳۸ش / ۱۹۵۹) و «احمد هاشم: شعر و حیاتش»^۳ (۱۳۴۲ش / ۱۹۶۳). «هر چه در عالم است، عشق است»^۴ مجموعه‌ای است از ایبات و مصرعهای برگزیده شاعران دیوانی گذشته و معاصر حصار. نام مجموعه هم مصرع اول بیتی است از محمد فغولی (شاعر معروف قرن دهم؛ فغولی بغدادی، ص ۲۱۴). جنگ دوم با نسام^۵ لطیفه‌های زمان قدیم^۵ (۱۳۳۷ش / ۱۹۵۸) مجموعه‌ای است از ظرایف و طرایف برگرفته از منابع کتبی و روایت‌های شفاهی مختلف (بانارلی، ج ۲، ص ۱۲۶۱-۱۲۶۲؛ «دایرةالمعارف جمهوریّت»، ج ۳، ص ۷۹؛ «دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی»، همانجا؛ ایشیق^۶، ذیل ماده).

منابع: داریوش آشوری، *دانشنامه سیاسی، تهران ۱۳۶۶ش*؛ رحیم رئیس‌نیا، *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، تبریز ۱۳۷۴ش؛ محمد بن سلیمان فغولی بغدادی، *کلیات فغولی*، استانبول ۱۳۴۲ش.

Hülya Argunşah, "Melli edebiyatı", in *Yeni Türk edebiyatı el kitabı (1839-2000)*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafik, 2005; Nihad Sâmi Banarlı, *Ressimli Türk edebiyatı târihi*, İstanbul 1971-1979; *Cumhuriyet ansiklopedisi: 1923-2000*, ed. Hasan Ersel et al., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003; *Dünlük ve bugünkü edebiyatçılarımız konuşuyor*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1976; El², s.v. "Hisar, 'Abd al-Hak(k) Şināsī" (by Fahir İz); Osman Gündüz, "Cumhuriyet dönemi Türk romanı", in *Yeni Türk edebiyatı*, ibid.; İhsan Işık, *Türkiye yazarlar ansiklopedisi*, Ankara 2004; Ahmet Kabaklı, *Türk edebiyatı*, İstanbul 1965-1966; cevdet Kudret, *Türk edebiyatında hikâye ve roman (1859-1959)*, vol.2, Ankara 1970; Rauf Mutlusu, *100 soruda çağdaş Türk edebiyatı*, İstanbul 1973; Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Zafer Toprak, "Fikir dergiliğinin yüzyılı", in *Türkiye'de dergiler-*

1. İstanbul ve Pierre Loti

2. Yahya Kemal'e veda

3. Ahmet Haşim: şürl ve hayatı

4. Aşkış her ne var âlemdede

5. Geçmiş zaman fıkraları

6. Işık

حصار، محمد بن عبدالله بن عیاش، ریاضی‌دان مغربی، در نسخه‌های خطی آثار حصار (سه نسخه پنیلووانیا، گ ۲؛ همو، نسخه ریاط، ص ۱) و نیز منابع (برای نمونه به کراوزه^۱، ص ۵۱۲؛ ابلق^۲ و جبار^۳، ص ۱۴۹؛ ابن‌غازی، ص ۸، ۲۹۹؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۶۳)، کنیه وی ابوبکر ذکر شده، فقط در نسخه کتابخانه گوتا^۴ (برای اطلاعات بیشتر به پرچ^۵، ج ۳، ص ۱۱۴)، و بالتبع در پژوهشهای مبتنی بر آن (به سوتر^۶، ص ۱۹۸۱، ۱۹۷-۱۹۸؛ پروکلمان^۷، <ذیل>، ج ۲، ص ۱۵۶)، کنیه‌اش ابوزکریا آمده است. در فرهنگهای زندگی‌نامه‌ای مغرب لقب حصار نادر نیست؛ در برخی شهرهای مراکش، مانند فاس و سلا^۸، که از مراکز بافت حصیر بوده‌اند، به خانواده‌هایی با لقب حصار یا الحصار برمی‌خوریم (رنو^۹، ص ۳۶). برخی پژوهشگران، براساس محتوای آثار حصار و لقبش، احتمال اندلسی‌الاصل بودن وی را مطرح کرده‌اند (به جبار، ص ۳۱۹؛ ابلق و جبار، همانجا).

از زندگی حصار اطلاع دقیقی در دست نیست؛ اما بنا بر شواهدی، پژوهشگران بر آن‌اند که وی احتمالاً در سده‌های پنجم و ششم می‌زیسته است. از جمله این شواهد است: (۱) ابن‌منعم (متوفی ۶۲۵)، ریاضی‌دان اندلسی‌الاصل ساکن مراکش، در کتابش *فقه الحساب*، که آن را احتمالاً پیش از ۶۰۹ تألیف کرده، هنگامی که از کتاب *الکامل* حصار یاد کرده، برای وی عبارت «رَحِمَهُ اللَّهُ» را به کار برده است (ابلق و جبار، ص ۱۴۹-۱۵۰). (۲) حصار به رساله‌های زهراوی (متوفی ۴۰۴) و ابن‌سمع (متوفی ۴۲۶)، دو ریاضی‌دان اندلسی، در *الکامل* ارجاع داده است (همان، ص ۱۵۰). (۳) یکی از نسخه‌های خطی *البیان*، از آثار حصار، در ۵۹۰ در بغداد کتابت شده که در ابتدای آن نیز (به نسخه پنیلووانیا، گ ۲) برای حصار از عبارات «رَحِمَهُ اللَّهُ تعالی» استفاده شده است. این موضوع، یا در نظر گرفتن مدت زمان معمول انتقال آثار علمی از مغرب خلافت اسلامی به مشرق آن، فرضیه حیات حصار را در سده پنجم و ششم تأیید می‌کند (کونیچ^{۱۰}، ص ۱۹۰). سوتر (۱۹۰۱، ص ۴۰) نیز، با استناد به ترجمه عبری *البیان* به قلم موسی بن تبون در ۱۲۷۱/۶۶۹ در مون‌پلیه، دوره زندگی حصار را سده ششم تعیین کرده است.

ابن‌غازی در *دَوْنِیَةِ الطَّالِب* (ص ۲۹۹) هنگام بیان مسئله‌ای در جبر و مقبله، به نام مسئله سبتیه (منسوب به سبتیه، شهری در مغرب)، گفته است که آن را «شیخ الجماعة الأستاذ ابوبکر الحصار» بر ریاضی‌دانان سبتیه عرضه کرد. وی هنگام بیان راه‌حل حصار و نیز وجه تسمیه مسئله (به ص ۳۰۰-۳۰۱)، از او با

عنوان «الإمام الحصار» یاد کرده است.

از حصار تنها دو اثر در زمینه حساب هندی به‌جا مانده است. ابن‌اکفانی در *إرشاد القاصد* (ص ۸۴)، ذیل علم حساب تخت و میل (هندی)، در اشاره به روشهای اختصاصی اهل مغرب، از روش «ابن حصار» و ابن‌یاسمین (متوفی ۶۰۱) یاد کرده است. ظاهراً حصار از نخستین دانشمندان مغرب است که درباره حساب هندی کتاب نوشته؛ از همین‌رو، احتمالاً آثار و روش وی مدتها مرجع دیگران بوده و آثار بعدی را تحت تأثیر قرار داده است (جبار، ص ۳۱۹؛ برای نمونه به قلیصادی، ص ۱۹۴)، چنان‌که ابن‌خلدون در قرن هشتم (ج ۱: مقدمه، ص ۶۳۵) همچنان *البیان* را از بهترین آثار مفصلی دانسته که در مغرب درباره حساب نوشته شده است.

آثار

(۱) *الکامل فی علم القیّار* (به جبار، ص ۳۲۰) یا *الکامل فی صناعة العدد* (ابلق و جبار، ص ۱۵۱، به نقل از جمله پایانی کتاب *الکامل*، نسخه مراکش).

(۲) *البیان و التذکار فی صناعة عمل القیّار* (نامهای دیگر آن: *البیان و التذکار فی علم مسائل القیّار، الحصار فی الحساب، الحصار فی علم القیّار، الحصار الصغیر*؛ برای نامها و نسخه‌های گوناگون آن به حصار، همان نسخه‌ها، همانجا؛ ابن‌خلدون، همانجا؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۶۳، ۶۶۸؛ پرچ؛ پروکلمان؛ کراوزه، همانجا؛ کونیچ، ص ۱۸۷-۱۸۹).

ساختار هر دو کتاب کمابیش یکسان و شبیه به آثار علم حساب در مشرق خلافت اسلامی است. ظاهراً *البیان*، مدّخص *الکامل* است (جبار، همانجا؛ نیز به سوتر، ص ۱۹۸۱، ص ۱۹۷-۱۹۸). در این صورت، احتمالاً منظور ابن‌غازی (ص ۸) از کتاب *الکبیر حصار*، کتاب *الکامل* بوده و وجه تسمیه *البیان* به حصار صغیر، آن است که خلاصه *الکامل* محسوب می‌شده است (به ابلق و جبار، ص ۱۴۷-۱۴۹؛ رنو، ص ۳۶، پانویس ۷).

هر دو اثر به حساب اعداد صحیح و کسرها در دو بخش جداگانه می‌پردازند، با این تفاوت که *الکامل*، دوازده باب در اعداد صحیح دارد و بخش مهمی از سیزده باب دیگر آن درباره کرها و نسبتهای عددی است (ابلق و جبار، ص ۱۵۱)، اما *البیان* ده باب در اعداد صحیح و هفت باب در کسرها دارد (به حصار، نسخه ریاط، ص ۱، ۲۳-۷۸).

در بخش اعداد صحیح، به‌رغم مشابهت کلی دو اثر، تفاوتی وجود دارد: اول آنکه برخی مطالب *الکامل* در *البیان* نیامده است، مانند استخراج ریشه سوم یک مکعب کامل؛ و

1. Krause

2. Abellagh

3. Djebbar

4. Forschungs und Landesbibliothek Gotha

5. Perisch

6. Suier

7. Brockmann

8. Safé

9. Renaud

10. Kunitzsch

of research on the history of mathematics in al-Andalus and the Maghrib between the ninth and sixteenth centuries", in *The enterprise of science in Islam: new perspectives*, ed. Jan. P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sabra, Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology, 2003; Max Krause, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, pt. B: study 3 (1936); Paul Kunitzsch, "A new manuscript of Abū Bakr al-Ḥaṣṣār's *Kitāb al-Bayān*", *Suhayl*, vol. 3 (2003); Wilhelm Pertsch, *Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha 1878-1892, repr. Frankfurt on the Main 1987; H.P.J. Renaud, "Sur un passage d'Ibn Khaldun, relatif à l'histoire des mathématiques", *Hesperis*, XXXI (1944); Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900, repr. Amsterdam 1981; idem, *Das rechenbuch des Abū Zikarjā el-Ḥaṣṣār*, *Bibliotheca mathematica*, III/2 (1901).

/لطافه سوادى /

حصار فیروزه (یا حصار)، شهری در پنجاب هند. این شهر در شمال هند، در حدود ۱۶۰ کیلومتری شمال غربی دهلی، در ۲۹°۱۰ طول شمالی و ۷۵°۴۲ عرض شرقی، کنار خط راه آهن لاهور - دهلی و مرکز تحصیل (دهستان) حصار فیروزه در دلت هریانه^۱، در ایالت پنجاب^۲ واقع است (>فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند<^۳، ج ۱۳، ص ۱۵۵) >اطلس جامع جهان تایمز<^۴، نقشه ۲۹. جمعیت آن در ۱۳۸۰ ش/۲۰۰۱، حدود ۲۶۰'۰۰۰ تن بوده است (>سالنامه جمعیتی ۲۰۰۳<^۵، ص ۲۶۰). اثر تاریخی درخور ذکر آن قلعه‌ای است که فیروزشاه تغلق (حک: ۷۵۲-۷۹۰) ساخته و بنای دیگر آن جاج است که ظاهراً از مساعبدی بوده که بعدها مسجد شده است (>فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند<^۶، ج ۱۳، ص ۱۵۶). مسجد حصار فیروزه را فیروزشاه بنا کرده است (قاسمی، ص ۲۶۹).

این شهر را فیروزشاه تغلق در ۷۵۷ (سرهمندی، ص ۱۲۵-۱۲۶)، بر روی دو روستای کداس بزرگ^۷ و کداس خرد^۸، بنا نهاد و آن را حصار فیروزه نامید (شمس‌الدین سراج عقیف، ص ۱۲۴-۱۲۶؛ فرشته، ج ۱، ص ۱۳۶). این مکان قبلاً برای بازرگانان و مسافران عراقی و خراسانی که به دهلی رفت‌وآمد

دوم آنکه برخی مطالب البیان در الکامل وجود ندارد، مانند بابهای تضعیف و تصحیف. مقایسه دقیق بخش کسرها، به علت در دست نبودن این بخش از کتاب الکامل، ممکن نیست (برای مقایسه اجمالی به ابلق و جبار، ص ۱۵۵).

در البیان، حجم بخش کسرها (>حصار، نسخه رباط، ص ۷۸-۷۲) حدود دو برابر بخش اعداد صحیح است (>همان، ص ۲۳-۲۲) و ضرب کسرها پیش از دیگر اعمال حساب، حتی جمع، و در ۷۲ باب فرعی، با تفصیل بیشتری نسبت به عملهای دیگر (>همان، ص ۵۱-۲۳) شرح داده شده است. در الکامل و یکی از نسخه‌های البیان، باب ضرب بخش اعداد صحیح نیز پیش از عملهای دیگر آمده است (ابلق و جبار، ص ۱۵۴). از دیگر ویژگیهای البیان، پرداختن به تصحیف و تضعیف اعداد صحیح در دو باب جداگانه است (>حصار، نسخه رباط، ص ۱، ۲۰). به نظر جبار (همانجا)، این ویژگیها در عموم آثار علم حساب مغرب در سده پنجم / دوازدهم دیده می‌شود، ولی در آثار سده بعدی اثری از آنها نیست.

حصار در این اثر (نسخه رباط، ص ۷۴) به جبر و مقابله ابوکامل شجاع‌بن اسلم^۹ (متوفی ۳۱۸)، ریاضی‌دان مصری، ارجاع داده است. از نکات جالب‌توجه در نسخ البیان این است که در آنها برای نمایش کسرها از خط کسری استفاده شده است (برای نمونه به نسخه رباط، ص ۱۸، نسخه پنیولوتیا، گ ۲۰، پ ۲۱). ظاهراً استفاده از خط کسری از سده هفتم معمول شده است (جبار، ص ۳۳۰-۳۳۱).

کتابت نسخه پنیولوتیای البیان در نظامیه بغداد، از احتمال کاربرد آموزشی این اثر در قلمرو شرقی اسلامی حکایت دارد.

منابع: ابن‌کفای، کتاب إرشاد القاصد الی أسنى المقاصد، چاپ محمود لساخوری، محمد کمال، و حسین صدیق، بیروت ۱۹۹۸؛ ابن‌خلدون، ابن‌غازی، بغیة الطالب فی شرح منیة الحساب، چاپ محمد سویسی، حلب ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ حاجی‌خلیفه؛ محمدبن عبدالله حصار، کتاب البیان و التذکار فی صنعة عمل الفیاء، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه پنیولوتیا، ش MSLJS ۲۹۲؛ همان کتاب البیان و التذکار فی علم مسائل الفیاء، نسخه خطی کتابخانه رباط، ش B.GQ ۹۱۷؛ علی‌بن محمد قلمادی، شرح تلخیص اعمال الحساب، چاپ فارسی بنظایب، بیروت ۱۹۹۹؛

M. Aballagh and A. Djebbar, "Découverte d'un écrit mathématique d'al-Ḥaṣṣār (XIIe S.). le livre 1 du *Kāmil*", *Historia mathematica*, vol. 14 (1987); Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943-1949, *Supplementband*, 1937-1942; Ahmed Djebbar, "A panorama

1. Harriyūdā

2. *The Imperial gazetteer of India*

4. *Demographic yearbook 2003*

5. Kadās Buzurg

3. *The Times comprehensive atlas of the world*

6. Kadās Khwurd

حصار فیروزه

می‌کردند، توقفگاه میان راه و محل تهیه آب و آذوقه بود و همین امر سبب شد، برای تأمین آب شهر و مسافران، به دستور فیروزشاه، از رود جمنا نهرهایی کشیده شود (شمس‌الدین سراج عمیق، ص ۱۲۶؛ بدائونی، ج ۱، ص ۱۶۹؛ فرشته، ج ۱، ص ۱۴۶؛ هیگ^۱، ۱۹۵۸، ص ۱۷۵؛ نیز سه سرهندی، ص ۱۲۶). یکی از این نهرها هنوز به آبراههٔ جمنا ی غربی شهرت دارد (فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند، ج ۱۳، ص ۱۵۵). در پای دیوارهای رفیع قلعه خندقی حفر کرده و در قلعه، نزدیک گوشه، حوض بسیار بزرگی ساخته بودند که از آب نهر پر می‌شد و آب آن را به خندقهای گرداگرد قلعه جاری می‌کردند (شمس‌الدین سراج عمیق؛ سرهندی؛ بدائونی؛ فرشته، همانجاها).

بنای این شهر دو سال و نیم طول کشید (شمس‌الدین سراج عمیق، ص ۱۲۷). حصارفیروزه به سرعت شهری گسترده و پررونق شد. در آن تعدادی کاخ و خانه و دکه، و در حریم آن اشراف و بزرگان مملکت مجموعه‌های مسکونی ساختند و باغبایی با انواع میوه و گل در آن احداث کردند. در آنجا نیشکر فراوانی کشت می‌کردند. قبلاً این ناحیه جزو شق هانسی بود ولی به فرمان فیروزشاه آن را شق حصارفیروزه نوشتند و اقطاع هانسی، اکروده، فتح‌آباد، سرستی، سالوره و خضرآباد را ضمیمه آن کردند و یکی از بزرگان را به شق‌داری آن برگزیدند (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).

در ۸۰۹ خضرخان^۲، از سلسلهٔ سیدیها^۳ و حاکم ملتان^۴، که بر ضد ناصرالدین محمودشاه نانی (حک: ۷۹۵-۸۱۵) برخاسته بود، این شهر را تصرف کرد (هیگ، ۱۹۵۸، ص ۲۰۳) ولی محمود در ۸۱۱ آن را پس گرفت (بدائونی، ج ۱، ص ۱۹۰). خضرخان در ۸۱۷ دهلی را متصرف شد و دولت‌خان لودی، شاه معزول، را در آنجا زندانی کرد (سرهندی، ص ۱۸۱) قس بدائونی، ج ۱، ص ۱۹۶، که نوشته است دولت‌خان در ۱۴۱۳/۸۱۶ در قلعه حصار زندانی و کشته شد. این شهر تا حدود ۱۴۳۶/۸۴۰ در دست سلسلهٔ سیدیها بود تا اینکه بهلول لودی^۵ آن را از محمدشاه (حک: ۸۳۷-۸۴۷) پس گرفت (هروی، ج ۱، ص ۲۹۶؛ نعمت‌الله بن حبیب‌الله، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ هیگ، ۱۹۵۸، ص ۲۲۲، ۲۲۵).

ابراهیم از قبیلهٔ سور الغانها و فرزندش حسن خان، پسر شیرشاه سوری (متوفی ۹۵۲)، مدتی در حصار فیروزه در خدمت امرای سلطان بهلول بودند و شیرشاه سوری نیز در همین شهر به دنیا آمد (نعمت‌الله بن حبیب‌الله، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲). سپاه ظهیرالدین محمد بابر^۶ در ۹۳۲، به فرماندهی فرزندش همایون، به حصارفیروزه حمله کرد و محمدخان لودی را که

شق‌دار آن بود، شکست داد و بیشتر سپاهیان وی را به قتل رساند و عده‌ای را نیز اسیر کرد (بابر، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۱؛ بدائونی، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰). بابر حصار فیروزه را به عنوان اتمام فتح به همایون بخشیده بود (بدائونی، ج ۱، ص ۳۱۶؛ نیز سه برن^۷، ص ۲۲). این ناحیه در ۹۳۲، در زمان بابر، از نظر تقسیمات سیاسی سرکار محسوب می‌شد (بابر، ج ۱، ص ۴۶۹). جهانگیر در ۱۰۱۵، سرکار^۸ حصار فیروزه را به جاگیر^۹ تبدیل کرد (کنبو، ج ۱، ص ۳۶-۳۷).

حصار فیروزه در زمان اکبرشاه (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴) مرکز ضرب سکه‌های مسی بود (علامی، ص ۲۲). این شهر ظاهراً داملاری گسترده و پررونقی داشته که می‌توانسته است روغن حیوانی آشپزخانهٔ سلطنتی اکبر را تأمین کند (همان، ص ۴۷). یکی از شکارگاههای نزدیک دارالخلافه و مطلوب اکبر ناحیهٔ حصارفیروزه بود (همان، ص ۱۹۰).

اورنگ زیب در ۱۱۱۸ شخصی به نام نواب شاه‌دادخان را ناظم سرکار حصارفیروزه کرد. این شخص از ۱۱۱۸ تا ۱۱۵۰ مدیریت شهر را برعهده داشت. در زمان او این شهر به آرامش و شکوفایی رسید. پس از او نوابهای فرخ‌نگر جانشین وی شدند و تا ۱۱۷۵ حکومت کردند.

در ۱۱۵۲ نادرشاه افشار در حمله به دهلی آسیب فراوانی به این شهر وارد کرد. پس از فروپاشی امپراتوری دهلی، حصارفیروزه صحنهٔ نبردی خونین بین قدرت برخاسته از سیکهای شمال‌غربی و باتیهای شمال و امپراتوری دهلی بود. این شهر در تاخت و تازهای ویرانگر آلاسینگ‌جات، بنیان‌گذار دولت پتیاله، آسیب فراوانی دید و در ۱۱۷۱ به شدت تاراج شد تا اینکه در حدود ۱۱۸۸ به دست شاه پتیاله، امرسینگ (جانشین آلاسینگ)، افتاد. این شخص در ۱۱۹۶ درگذشت و حصار به دست باتیها افتاد. پس از قحطی شدید ۱۱۹۸، شهر دچار هرج و مرج شد و در ۱۲۱۲/۱۷۹۷ شخصی به نام جورج توماس، به مدت سه سال آنجا را اشغال کرد و در ۱۲۱۷/۱۸۰۲ به دستور ژنرال فرانسوی، پرون^{۱۰}، حصار را به مراهنه‌ها^{۱۱} تحویل داد. در ۱۲۱۸/۱۸۰۳ حصار ظاهراً به بریتانیا داده شد، ولی ناظمهای محلی تا ۱۸۱۰/۱۲۲۵ نظم را برقرار می‌کردند. سینگ راجا، از پتیاله‌ها، با استفاده از غفلت بریتانیا، تا ۱۸۳۷/۱۲۵۳ دست‌اندازیهای بر منطقه داشت. حکومت بریتانیا، پس از مجادله‌ای طولانی با پتیاله‌ها، قدرت خود را قاطعانه در آنجا برقرار کرد. در شورش نظامی ۱۸۵۷/۱۲۷۴، ناحیه به شدت متشنج شد؛ تمام اروپاییان و مسیحانی که نتوانستند از آنجا بگریزند، کشته شدند و حصار از نظر بریتانیاییها از دست رفت. پس از این واقعه

۱) ابواسحاق ابراهیم بن علی بن قسیم انصاری، شاعر و نویسنده معروف (ابن خلکان، ج ۱، ص ۵۴؛ نیز به بشارین برده، ص ۱۲۹؛ شرح اسماعیل بن احمد برقی). از سبب اشتیاق به انصاری، و نیز از تاریخ ولادت، زندگی و استادانش اطلاعی در دست نیست (محمد سعد شویمر، ص ۶۷، ۷۶).

ابراهیم آثار مشهور ادبی را از حفظ بود (ضبی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ محمد سعد شویمر، ص ۱۰۵) و متون مشهور ادب و شعرای سرزمینهای عربی (مصر، شامات و...) را به جوانان قیروان می‌آموخت (ابن خلکان، همانجا؛ بویجی، ۱۹۷۲، ص ۲۱-۲۳). ابن وشیق قیروانی^۵، ابن شرف قیروانی^۶ و برقی^۷ از شاگردان وی بودند (به بشارین برده، همانجا؛ اشیلی، ج ۲، ص ۴۹۴؛ بویجی، ۱۹۶۴، ص ۱۰). زبیدی (ذیل «حصره») از فردی به نام ابو عبدالله زاهد نام برده که از ابواسحاق روایت می‌کرده است.

حصری، به سبب سالها آموزش به جوانان، از معلمان برجسته مکتب ادبی قیروان محسوب می‌شود (بویجی، ۱۹۷۲، ص ۲۶۲، ۲۶۴).

آنها بزرگ طهرانی (ج ۲۲، ص ۴۰۸) او را مالکی مذهب دانسته است؛ اما، به سبب گزیده‌هایی از کلام اهل بیت و مدح و رثای آنان در زهرالادب (به ابراهیم بن علی حصری، ج ۱، ص ۸۰-۸۵، ۹۲)، احتمال شیعہ بودنش نیز وجود دارد (کرو، قسم ۲، ص ۷۲).

تاریخ درگذشت ابراهیم حصری را، به اختلاف، سال ۴۱۳، ۴۵۰، ۴۵۳ ذکر کرده‌اند (به یاقوت حموی، ج ۲، ص ۹۴-۹۵؛ ابن خلکان، ج ۱، ص ۵۵؛ ذهبی، ۱۴۱۴، حوادث و وفیات ۴۴۱-۴۶۰ هـ، ص ۳۳۰). اما بویجی (۱۹۶۴، ص ۹-۱۸) و محمد سعد شویمر (ص ۹۹-۱۰۰)، با ذکر دلایلی، ۴۱۳ را سال درگذشت وی دانسته‌اند، که صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

حصری شاعری متوسط به شمار می‌آید. بیشتر مضامین شعرش وصف و تغزل بود (بویجی، ۱۹۷۲، ص ۲۰؛ محمد سعد شویمر، ص ۱۲۷). به گفته ذهبی (۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۱۸، ص ۱۲۹)، وی بزرگان را مدح می‌کرده است، اما در اشعار باقی مانده او فقط یک بیت در مدح شخصی نامعلوم وجود دارد (به محمد سعد شویمر، ص ۱۲۴).

محمد سعد شویمر اشعار پراکنده حصری را -که در دیوان‌الادب التونسی، المنتخب المدرسی من الادب التونسی، والمجمل فی تاریخ الادب التونسی آمده- گردآورده است (به ص ۱۰۹-۱۲۰). از حصری نشر اندکی باقی مانده (همان، ص ۱۲۳)، اما همین مقدار هم منسجم است و گرچه ارایه‌های لفظی دارد، بی‌تکلف است (به شوقی ضیف، ج ۹، ص ۳۲۱).

آرامش برقرار شد و حصار ضمیمه ایالت پنجاب گردید (به فرهنگ جغرافیایی سلطنتی هند، ج ۱۳، ص ۱۴۵-۱۴۷).

منابع: بابر، امپراتور هند، بایرنامه، چاپ مایو ایزی نیک، کیوتو ۱۹۹۵-۱۹۹۶؛ عبدالقادرین ملوک‌شاه بداینی، منتخب‌التواریخ، تصحیح احمد علی صاحب، چاپ توفیق ه. سبحانی، تیران ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛ بهی بن احمد سرهندی، تاریخ مبارک شاهی، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۳۱؛ شمس‌الدین سراج علیف، تاریخ فیروزشاهی، چاپ ولایت حسین، کلکته ۱۸۹۱؛ ابوالفضل بن مبارک علامی، آئین اکبری، چاپ سنگی دهلی ۱۲۷۳، چاپ سر سیداحمد، علیکوه ۲۰۰۵؛ محمد قاسم بن غلامعلی فرشته، تاریخ فرشته (گلشن ابراهیمی)، [لکهنو] مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا]؛ عطاءالرحمان قاسمی، پنجاب و هریانه کی تاریخی مساجد، امباله، هند ۲۰۰۰؛ محمد صالح کنور، عمل صالح، المرسوم به شاه جهان‌نامه، تونب و تحفیه غلام یزدانی، چاپ وحید قریشی، لاهور ۱۹۶۷-۱۹۷۲؛ نعمت‌الله حبیب‌الله، تاریخ خان جهانی و مخزن الفغانی، چاپ سید محمد امام‌الدین، داکا ۱۳۷۹-۱۳۸۲/۱۹۶۰-۱۹۶۲؛ احمد بن محمد متیم هروی، طبقات اکبری، چاپ بی. دی و محمد هدایت حسین، کلکته ۱۹۲۷-۱۹۳۵]؛ Richard Burn, "Humayun", in *The Cambridge history of India*, vol.4, ed. Richard Burn, Delhi: S. Chand, 1957; *Demographic yearbook 2003*, New York: United Nations, Dept. of Economic and Social Affairs, 2006; Wolseley Haig, "The reign of Firuz Tughluq, the decline and extinction of the dynasty, and the invasion of India by Taimur", in *ibid*, vol.3, ed. Wolseley Haig, Delhi: S. Chand, 1958; *idem*, "The Sayyid dynasty", in *ibid*, 1958; *The Imperial gazetteer of India*, vol. 13, New Delhi: Today & Tomorrow's Printers and Publishers, 1989; *The Times comprehensive atlas of the world*, London: Times Books, 2005.

/ اصغر کریمی /

حصر به بارو

حُصَری، نام دو ادیب و شاعر مشهور مراکشی از خانواده‌ای قیروانی در قرن چهارم و پنجم. درباره نام خاندان حصری دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه به روستای حُصر، در نزدیکی قیروان^۸، منسوب‌اند (به علی بن عبدالغنی حصری، مقدمه مرزوحی و جیلانی بن حاج یحیی، ص ۲۱)؛ دیگر آنکه به سبب اشتغال اجداد و اعضای این خانواده به حصیربافی یا حصیرفروشی، به این نام مشهور شده‌اند (ابن خلکان، ج ۱، ص ۵۵؛ نیز به سمعانی، ج ۲، ص ۲۲۶؛ قس بویجی^۱، ۱۹۷۲، ص ۲۰، ۱۸۱؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده، که قول اول را صحیح دانسته‌اند).

ضبی (همانجا) او را لغوی معرفی کرده، اما در این باره اثری به او نسبت داده نشده است. آثار ابراهیم حصری در گسترش و نفوذ ادبیات عربی در سرزمینهای افریقایی در دوره زیریان تأثیر عمیقی داشت و با استقبال مردم آن زمان مواجه شد (ابن خلکان، ج ۱، ص ۱۵۴؛ محمد سعد شویمر، ص ۱۰۷).

تألیفات او در حوزه ادبیات تعلیمی است (بویجی، ۱۹۷۲، ص ۲۶۲). وی آنها را به موضوعات فرعی تقسیم نمی‌کرد، بلکه مثلاً از موضوعات جدی به فکاهی و از وصف به تشبیه و از شعر به نثر وارد می‌شد (ابراهیم بن علی حصری، زهرالآداب، ج ۱، مقدمه زکی مبارک، ص ۱۵۰۱۴). تألیفات وی عبارت‌اند از: زهرالآداب (یا زهره‌الآداب) و نسرالآداب، مشهورترین اثر حصری، که آن را به درخواست ابوالفضل عباس بن سلیمان (متوفی قرن پنجم)، از کاتبان بزرگ قیروان، در سه جلد تألیف کرد (ابراهیم بن علی حصری، زهرالآداب، ج ۱، ص ۳۵؛ یاقوت حموی، ج ۲، ص ۹۷؛ ابن خلکان، همانجا). وی با استفاده از البیان و التبيين* جاحظ*، سحرالبلاغه عبدالملک نمایی* و منابع دیگر، برترین اشعار و متون ادبی و حکایتهای اخلاقی و طنزآمیز (سعد محمد سعد شویمر، ص ۲۱۸-۲۲۱) و نیز بسیاری از فنون بدیعی و شیوه‌ها و سبکهای متنوع نثر را در این کتاب گردآورد (سعد همان، ص ۲۸۷-۲۹۷).

با اینکه این کتاب گلچینی از مطالب و حکایتهای ادبی است، در آن به نقد ادبی نیز پرداخته شده است، از جمله ذکر سرفتهای فراوان شعری (محمد سعد شویمر، ص ۲۲۹، ۳۵۹) نیز به ص ۲۴۴-۳۵۶؛ قلقیله، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۸). از این رو، می‌توان او را از ناقدان به‌شمار آورد، هرچند که نقد و آرای او ذوقی است و به‌ندرت از احکام کلی فراتر می‌رود (ابن رشیق، ص ۴۶؛ محمد سعد شویمر، ص ۳۵۹؛ نیز به محمد سعد شویمر، ص ۴۶۷-۴۸۳).

حصری با آوردن نمونه‌های بسیاری از مقامه* در زهرالآداب، اولین کسی است که مردم مراکش را با این فن آشنا کرد (محمد سعد شویمر، ص ۱۶۰). ذکر اخبار صحابه، تابعین و بسیاری از آداب و رسوم اجتماعی آن دوران و پرهیز از ذکر مطالب مستهجن، از دیگر ویژگیهای این کتاب است (ابراهیم بن علی حصری، زهرالآداب، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۵۰۱۱؛ محمد سعد شویمر، ص ۸۲؛ نیز به کروه، قسم ۲، ص ۷۹-۷۳). این کتاب را می‌توان دایرةالمعارفی ادبی به‌شمار آورد که از حیث محتوا با الکامل مزبذ* و البیان و التبيين جاحظ درخور مقایسه است (ابراهیم بن علی حصری، زهرالآداب، ج ۱، همان مقدمه، ص ۲۲؛ محمد سعد شویمر، ص ۸۰). زهرالآداب برای دستیابی به مطالبی از کتابهای مفقود شده، نظیر مثالب العرب ابو عبیده صغریبن مثنی*، تنها

مأخذ موجود است. این کتاب در نگارش آنسودج ابن رشیق تأثیرگذار بوده است (محمد سعد شویمر، ص ۸۰، ۲۲۷). زهرالآداب ابتدا در ۱۲۹۳ در مصر و سپس چندین بار در حاشیه‌العقاد العزیز چاپ شد. در ۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵ زکی مبارک و در ۱۳۳۲ ش/ ۱۹۵۳ بجای، چاپهای بهتری از آن را منتشر کردند. در ۱۳۳۳ ش/ ۱۹۵۳ و ۱۹۵۴ محمد محیی‌الدین عبدالحمید چاپ دیگری از این کتاب را عرضه کرد (همان، ص ۲۰۸، ۲۱۰).

ابراهیم حصری زهرالآداب را در یک جلد، با نام نسرالظرف و نسرالظرف، خلاصه کرد (صفدی، ۱۹۶۲، ج ۶، ص ۶۱؛ حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۹۸۳؛ برای نامهای دیگر آن به اشبیلی، ج ۲، ص ۴۹۴؛ یاقوت حموی، ج ۲، ص ۹۷). لیست ابوصالح آن را در ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶ در بیروت منتشر کرد.

المصنوع فی سیر التهوری المکنون کتاب دیگری از حصری است (صفدی، همانجا). یاقوت حموی (همانجا) نام آن را المصنوع و النسر المکنون ضبط کرده است. موضوع آن، گفتگوی دو دوست درباره عشق و بررسی تحلیلی آن است. مطالبی از فلسفه عشق از دیدگاه فیلسوفان یونانی نیز در آن نقل شده است. حصری در تألیف آن از کتابهایی بهره برده است، از جمله از رسالة الجاحظ فی العشق والنساء، و کتاب الزهره نوشته ابن داود ظاهری (محمد سعد شویمر، ص ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۷-۱۷۸). گویا ابن حزم اندلسی (متوفی ۴۵۶) در تألیف طوقی العجماء از این کتاب حصری تأثیر پذیرفته است (سعد همان، ص ۱۸۹-۲۰۰). برخی نسخه‌های خطی المصنوع موجود است (سعد همان، ص ۸۸-۸۹).

جمع الجوامر فی المثلح والنوادر، اثر دیگر اوست که، همانند زهرالآداب، شامل برگزیده‌هایی از نظم و نثر است (برای نامهای دیگر به یاقوت حموی، همانجا؛ کحاله، ج ۱، ص ۶۲؛ محمد سعد شویمر، ص ۹۰). جمع الجوامر به‌کوشش محمد امین خاتجی، با عنوان ذیل زهرالآداب، در ۱۳۵۳ در مصر چاپ شد (محمد سعد شویمر، همانجا). بجای آن را در ۱۳۷۲/ ۱۹۵۳ در [قاهره] منتشر کرد.

منا قیل فی طبیبات الأغانی و تطویبات القیان، کتاب دیگری از ابراهیم حصری است که در جمع الجوامر (ص ۳۱۷) به آن اشاره کرده است و اطلاع دیگری از آن در دست نیست (محمد سعد شویمر، ص ۹۱). حصری دیوان شعری نیز داشته که به دست ما نرسیده است (ابن خلکان، ج ۱، ص ۵۴؛ ذهبی، ۱۲۱۴، حوادث و وفیات ۴۴۱-۴۶۰ هـ، ص ۳۴۰؛ حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۷۸۵). او تألیف کتابی با نام طبقات الشعراء را آغاز کرد، ولی کارش ناتمام ماند (ابن رشیق، ص ۴۸). در ترجمه عربی بروکلمان^۱ (ج ۵، ص ۱۰۶) کتاب العجائب و الطرّف نیز، به

پیدا کرد (سه ابن بَسام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۹؛ علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۴، ۵۹-۶۱).

وی بیش از بیست سال در اندلس اقامت کرد و در ۲۸۲، بعد از خلع ملوک الطوائف، به طنجه* در مراکش رفت و در آنجا به تدریس پرداخت (ابن بَسام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۶؛ ابن خَلکان، ج ۳، ص ۳۳۲؛ علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۰، ۸۱-۸۲). حصری در طنجه غلامش را نزد معتمد علی الله، حاکم اشبیلیه*، فرستاد. بی‌اعتنایی معتمد به غلام، باعث شد که حصری با سرودن شعری از معتمد شکوه کند و معتمد، برای جبران بی‌اعتنایی خود، جوایزی برای شعر حصری فرستاد. به این ترتیب حصری به دربار او رفت. ظاهراً اقامتش در اشبیلیه بیشتر از شش سال طول نکشید، ولی دوستی آن دو تا پایان عمر معتمد دوام داشت (سه ابن خَلکان، ج ۳، ص ۳۳۴؛ علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۲-۴۴). حصری در ۴۸۸ در طنجه درگذشت (ابن خَلکان، همانجا). با اینکه او با فقه و حدیث و تفسیر نیز آشنا بود، تبحرش در علم قرأت و ادبیات عرب سبب شد که به عنوان علامه، ادیب، شاعری بزرگ و یکی از شخصیت‌های یارز نهفت ادبی در دوره زیریان* شناخته شود (ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۶-۲۷؛ ابن جزیری، ج ۱، ص ۵۵۰؛ بویحی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۱).

ابن بَسام (ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۵-۲۴۶) با اینکه از برخی اشعار حصری انتقاد کرده، او را در شاعری چونان دریایی دانسته است. به سبب تسلط حصری در قرأت قرآن، اصطلاحات تجوید و تفسیر آیات در اشعارش فراوان دیده می‌شود (سه ابن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۳۳-۳۴).

مشهورترین شعر حصری قصیده‌ای ۹۹ بیتی، معروف به «لیل القَبْ»، است که بیش از بیست شاعر بزرگ عرب (نظیر ابوالقاسم شابی*، احمد شوقی* و جمیل صدقی زهاوی*) به معارضه با آن و استقبال از آن پرداخته‌اند (سه ابن عبدالغنی حصری، ص ۱۳۹-۲۰۱). یکی دیگر از مشهورترین اشعار وی قصیده‌ای است معروف به «رائیه» با ۲۰۹ یا ۲۱۲ بیت درباره قرأت نافع لیلی*، که بسیار مورد توجه واقع شده و شروحی نیز بر آن نوشته شده است (حاجی خلیفه، ج ۲، ستون ۱۳۳۷؛ علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۶۷-۶۸).

آثار دیگر وی عبارت‌اند از: الْمُعْشَرَات، دیوانی با اشعاری به نام مُعْشَرَات است که خود حصری مبتکر این نوع شعر است. معشرات فصایدی ده بیتی است به تعداد حروف هجا درباره یک موضوع، که در آن هر قصیده با یکی از حروف الفبا آغاز می‌شود و با همان نیز پایان می‌یابد. معشرات وی شامل ۲۹۰ بیت با مضمون تغزل و عشق عذری* است. او دو معشرات، مانند شعرای عشق عذری، بر عشق پریشان و بدطالع خود می‌گوید. معشرات، سه

اشنباه، به او نسبت داده شده است (قس ابن جَبَّه، ص ۴۰۵ که این کتاب را از قاضی رشیدی می‌داند).

۲) ابوالحسن علی بن عبدالغنی حصری فهری قیروانی، شاعر و عالم علم قرأت. نسبش به قبیله فُهر از قریش می‌رسد؛ از ابن رو، فهری نامیده می‌شد (علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۱۹). ابن بشکوال (ج ۱، ص ۳۴۵) از او با نام غُروی یاد کرده است و حُصَیدی (ج ۲، ص ۴۹۷) با نام قُزوی. عمادالدین کاتب (قسم ۴، جزء ۲، ص ۵۰) وی را از خاندان مراکشی تریخی دانسته است. وی پسرخاله یا خواهرزاده ابراهیم حصری بود (ابن خَلکان، ج ۱، ص ۵۵؛ صفدی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۲۶۱؛ بویحی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۱).

حصری در قیروان به دنیا آمد. تاریخ ولادتش را ۴۱۵ یا حدود ۴۲۰ حدس زده‌اند، که احتمالاً ۴۲۰ صحیح‌تر است (سه ابن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۲۳-۲۴). او نابینا بود و احتمالاً در کودکی مادرش را از دست داد و زیر نظر پدرش پرورش یافت (سه ابن بَسام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۵؛ ابن خَلکان، ج ۳، ص ۳۳۱؛ علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۲۲-۲۳). از استادانش در علم قرأت، ابوبکر قصری، ابوعلی بن حمدون جلولی، و ابومحمد عبدالعزیز بن محمد معروف به ابن عبدالحمید بودند (سه دباغ، ج ۳، ص ۲۰۲). اما از استادانش در علوم دیگر (نظیر تفسیر، فقه، حدیث) و نیز از اشعارش در قیروان اطلاعی در دست نیست (علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۲۸، ۳۴).

حصری از استادان برجسته قرأت بود و به قرائت‌های هفت‌گانه کاملاً آگاهی داشت و آنها را به مردم نیز آموزش می‌داد (ذهبی، ۱۴۱۴، حوادث و وفیات ۴۸۱-۴۹۰ هـ، ص ۲۶۰؛ صفدی، ۱۹۶۲، ج ۲۱، ص ۲۹۴؛ دباغ، همانجا) و شاگردان و رابیان بسیاری داشت (سه ابن بَسام، ج ۱، ص ۱۶۲، ۱۷۲، ۱۸۶، ۳۵۴، ج ۳، ص ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۵۱). وی در ۴۵۰، پس از ویرانی قیروان، به اندلس رفت (حمیدی، ج ۲، ص ۴۹۸؛ ابن بَسام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۴۶). احتمالاً حدود ده سال در سبت* بود و به تدریس قرآن ادامه داد. امیران مختلف اندلس برای جذب او باهم رقابت می‌کردند. وی در دربار امیران مالقه*، دانیه*، نسیه*، المریه* و مرسیه* در رفت و آمد بود و با ملوک آنجا دیدار می‌کرد (سه ابن بَسام؛ ذهبی، ۱۴۱۴، همانجا؛ علی بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۰، ۴۴). او در مدح بزرگان شعر می‌سرود و صله می‌گرفت و با علما و شاعران اندلس نیز مکاتبه و مناقشه داشت (سه ابن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۴۴-۵۵، ۵۸-۵۹). به این ترتیب، حصری شهرت یافت ولی چیزی نگذشت که به چنین وضعی بدبین شد و در هجو امیران و بزرگان اشعاری سرود و دشمنانی چون ابن طراوة*

سبب احساس و عاطفه و بیان قدرتمند، از زیباترین سروده‌های عاشقانه در شعر عربی است (بویحی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۲).

اقتراح القریح و اقتراح الجریح، دفتر شعری در رثای فرزندش، عبدالغنی، است. این دفتر مشتمل است بر دو بخش: بخش اصلی، شامل ۲۱۵۶ بیت؛ و بخش ذیل، شامل ۲۳۵ بیت. در بخش اول - جز اولین قصیده، که با همزه شروع می‌شود و با همان پایان می‌یابد - هر قصیده با آخرین حرف قصیده قبلی شروع می‌گردد و به حرف بعدی خاتمه می‌یابد. این اشعار، به همراه المعشرات، جایگاه حصری را در مقام یکی از بزرگ‌ترین شاعران مرثیه‌سرا، در نزد ادیبان عرب بالا برد (همانجا؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۷۰). **اقتراح القریح و المعشرات** را محمد مرزوقی و جیلانی بن حاج یحیی در ضمن کتاب **ابوالحسن الحصری القیروانی تصحیح و در ۱۳۴۲ ش/ ۱۹۶۳**، در تونس منتشر کرده‌اند (علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۲۰۵-۲۴۰، ۲۴۳-۴۹۰).

المستحسن من الأشعار یا کتاب القصائد (به این قنذ، ص ۲۶۰؛ بغدادی، ج ۱، متون ۶۹۳)، مجموعه قصاید حصری در مدح معتمد علی‌الله است که در ۴۸۴، بعد از سرنگونی معتمد، در مسیر تبعید وی به اغمات مراکش، آن را در طنجه به او اهدا کرد. درباره این اشعار اطلاع بیشتری موجود نیست (مراکشی، ص ۱۰۶؛ علی‌بن عبدالغنی حصری، همان مقدمه، ص ۶۸). اشعار دیگری نیز از حصری باقی‌مانده که آنها را به مناسبت‌های گوناگون سروده است (به علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۱۰۳-۱۲۵). همچنین از وی نامه‌هایی به‌جامانده که نشان‌دهنده استادی او در زبان عربی است (بویحی، ۱۹۷۲، ص ۱۸۴؛ نیز به علی‌بن عبدالغنی حصری، ص ۹۹-۹۳). برخی تألیفات علی حصری، به اشتباه به ابراهیم حصری نسبت داده شده است (به پروکلمان، *حذیل*، ج ۱، ص ۴۷۳، ترجمه عربی، ج ۱، ص ۳۱۵).

مناہج: آواز بزرگ طهرانی؛ این بار، **التکملة لکتاب الفلّة**، چاپ عبدالسلام هراس، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ ابن‌شام، **الذخيرة فی محاسن اهل الجزيرة**، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸/۱۳۹۹-۱۹۷۸-۱۹۷۹؛ ابن‌شکوال، **کتاب الفلّة فی تاریخ علماء الاندلس**؛ ذیل کتاب تاریخ ابن‌الفرضی، چاپ صلاح‌الدین هواری، ج ۱، صیدا ۱۴۲۳/۲۰۰۳؛ ابن جریر، **غایة النهایة فی طبقات القراء**، چاپ برگستر، قاهره [بی‌تا]؛ ابن‌جیه، **ثمرات الأوزاق**، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن‌خلکان، **ابن‌رشیق، أنموذج الزمان فی شعراء القيروان**، چاپ محمد عروسی مطوی و بشیریکوش، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ ابن‌قنذ، **الوقایع**، چاپ عادل نویض، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد بن حیراشیلی، **فهرسة ابن‌خیر**، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ کارل پروکلمان، **تاریخ الأدب العربی**، ج ۱، نقله‌الی‌العربیة

عبدالحکیم نجار، قاهره ۱۹۷۲، ج ۵، نقله‌الی‌العربیة وعضان عبدالنواب، قاهره ۱۹۷۵؛ بشارین برد، **المختار من شعر یشار**، اختیارات الحالدیین و شرحه لاسماعیل بن احمد تجیبی برقی، چاپ سید محمد بدرالدین علوی، قاهره ۲۰۰۵/۱۴۲۵؛ اسماعیل بغدادی، **هدية العارفین**، ج ۱، در حاجی خلیفه، ج ۵؛ شاذلی یوہی، **حول تاریخ وفاة ابراهیم الحصری**، حولیات الجامعة التونسية، ش ۱ (۱۹۶۲)؛ حاجی خلیفه؛ ابراهیم بن علی خضری، **جمع الجواهر فی الملح و النوادر**، چاپ علی محمد بجاری، [قاهره] ۱۹۵۲/۱۳۷۲؛ همو، **زهر الآداب و ثمر الآلیاب**، چاپ محمد محی‌الدین عبدالحمد، بیروت؛ دار الجول، [بی‌تا]؛ علی‌بن عبدالمنی خضری، **ابوالحسن الحصری القیروانی**؛ عصره - حیاته - رسائله - دیوان المعترفات - یالیل الصب - دیوان المعشرات - اقتراح القریح، [قنذ له و ضحی] محمد مرزوقی و جیلانی بن حاج یحیی، تونس ۱۹۶۳؛ محمد بن فروع خنیدی؛ **جندوه المقتبس فی تاریخ علماء الاندلس**، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ عبدالرحمان بن محمد دباج، **معالم الايمان فی معرفة اهل القيروان**، اکمله و علق علیه ابوالفضل بن عیسی تونسی، ج ۳، چاپ محمد ماضور، [تونس] ۱۹۷۸؛ محمد بن احمد ذهبی، **تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر و الاعلام**، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وقایع ۴۶۱-۴۶۰، ۴۸۱-۴۷۹، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ همو، **سیر اعلام النبلاء**، چاپ شعبی ارزووط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱-۱۴۰۹/۱۹۸۱-۱۹۸۸؛ محمد بن محمد زبیدی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، چاپ علی شیر، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ سمائی؛ **شولی فیف**، **تاریخ الادب العربی**، ج ۹، قاهره [۱۹۹۲]؛ خلیل بن ابیک ملدی، **الغیث المسجم فی شرح لامية المعجم**، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ همو، **کتاب الرانی بالولیات**، و سباده ۱۹۶۲-۱۹۶۱؛ احمد بن یحیی شعبی، **بغیة الملتحم فی تاریخ رجال اهل الاندلس**، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۱۰؛ محمد بن محمد عمادالدین کاتب، **خریة القصر و جریة العصر**، قسم ۴، جزء ۲، چاپ عمر دسولی و علی عبدالمطیم، فجالة مصر [۱۹۶۹]؛ عبده عبدالعزیز قلیله، **النقد الادبی فی المغرب العربی**، [قاهره] ۱۹۸۸؛ عمروضا کحانه، **معجم المؤلفین**، دمشق ۱۹۵۷-۱۹۶۱، چاپ انست بیروت [بی‌تا]؛ ابوالقاسم محمد بن محمد، **عصر القيروان**، دمشق ۱۹۸۹؛ محمد سعد شویمر، **الحصری و کتابه زهر الادب**، تونس ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ عبدالواحد بن مراکشی، **المعجم فی تلخیص اخبار المغرب**، چاپ صلاح‌الدین هواری، صیدا ۱۲۲۶/۲۰۰۶؛ یاقوت حموی، **معجم الادباء**، مصر ۱۳۵۵-۱۳۵۷/۱۹۳۶-۱۹۳۸، چاپ انست بیروت [بی‌تا]؛

Chedly Bouyahia, *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides*, [Tunis 1972]; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943-1949, Supplementband, 1937-1942; *Et*, s.v. "Al-İlusi" (by Ch. Bouyahia).

/ زحل حسینی آحق /

حصری، ساطع، نویسنده و نظریه‌پرداز ملی‌گرای عرب قرن چهاردهم. در ۱۶ شعبان ۱۲۹۶ از پدر و مادری سوری، در

پس از جنگ جهانی اول* و از بین رفتن سیطره عثمانیها بر سرزمینهای عربی، حصری به سوریه رفت تا جنبش ملی‌گرایی عرب را در سوریه، به عنوان اولین کشور عربی، سامان دهد و در حکومت چهار ماهه فیصل* که در ۱۲۹۹ ش/ ۱۹۲۰ به دست اشغالگران فرانسوی سقوط کرد، وزیر فرهنگ بود و در همین مدت کوتاه، زبان کتابهای درسی را از ترکی به عربی تغییر داد و فرهنگستان زبان عربی دمشق را تأسیس کرد. پس از اخراج فیصل از سوریه، حصری به همراه او به اروپا عزیمت کرد و یک سال نیز در مصر اقامت نمود و در آنجا ملی‌گرایی عرب را ترویج نمود. در ۱۳۰۰ ش/ ۱۹۲۱، با انتصاب فیصل به پادشاهی عراق به این کشور رفت و در وزارت فرهنگ مشغول به کار شد. او در برنامه‌ریزی برای نظام آموزشی عراق، به زبان عربی و درس تاریخ توجه بیشتری کرد. وی همچنین با تصدی مناصبی در عرصه حفظ آثار باستانی نیز فعالیت نمود و نقش بسزایی در این راه ایفا کرد (محمد عبدالرحمان برج، ص ۲۱، ۲۹، ۴۱، ۴۵، ۴۷؛ کسبیلی، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ حصری، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۴۶؛ قاسمیه، ص ۵۱-۵۲، ۶۹-۷۰). در اواسط دهه ۱۳۱۰ ش/ ۱۹۳۰، نظریه وحدت ملی عرب که حصری ده سال تمام در ترویج آن کوشیده بود، هواداران فراوانی یافت و او به عنوان پیشگام وحدت قومیت عرب مشهور شد. حصری به دلیل حمایت از قیام رشیدعالی گیلانی* بر ضد استعمار انگلیس، در ۱۳۲۰ ش/ ۱۹۴۱ به همراه امیر عبدالله، برادر فیصل اول پادشاه عراق، از این کشور اخراج و مدت چهار سال در لبنان ساکن شد. او در این مدت، جلد اول و دوم کتاب دراسات عن مقدمة ابن خلدون را تألیف کرد (تیخونووا، ص ۳۴-۳۵؛ مار، ص ۹۰؛ محمد عبدالرحمان برج، ص ۵۵، ۵۸، ۶۱).

در ۱۳۲۲ ش/ دسامبر ۱۹۴۳، حصری به دعوت حکومت سوریه که جنبش ملی‌گرایی در آن رواج یافته بود، برای اصلاح نظام آموزشی این کشور به آنجا سفر کرد و توانست به عنوان مشاور وزارت فرهنگ نظام آموزشی جدیدی برای مدارس و مؤسسات آموزش عالی برنامه‌ریزی کند، اما چون اندیشه‌های وی مخالفان بسیار داشت، مجبور به استعفا شد. وی در ۱۳۲۶ ش/ ۱۹۴۷ به مصر رفت و ضمن عهده‌دار شدن مناصب گوناگون، تدریس و ترویج اندیشه‌های خود را به شکل جدی‌تری ادامه داد. او در ۱۳۳۷ ش/ ۱۹۵۸ از مشاغل رسمی کناره‌گیری کرد و با اقامت در قاهره، تمام وقت خود را به پژوهش و تألیف پرداخت. در ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۶۵ به همراه دخترش به عراق بازگشت و کتاب مذکراتی فی العراق (خاطرات من در عراق) را به رشته تحریر درآورد و سرانجام در ۳ دی

صنعا به دنیا آمد.

پدرش، محمد هلال حصری، دانش‌آموخته دانشگاه ازهر بود و در دولت عثمانی به قضاوت اشتغال داشت. ساطع حصری به دلیل کار پدرش در دوازده سال ابتدای زندگی در شهرهای مختلف قلمرو عثمانی



ساطع حصری

مانند استانبول، آنکارا، صنعا، قونیه و طرابلس غرب سکونت گزید و به این دلیل نتوانست وارد مدرسه شود. بنابراین در این مدت خواندن و نوشتن و خواندن قرآن را در خانه یاد گرفت و پس از آن تحصیلات خود را آغاز نمود. حصری تحصیلات خود را در ریاضیات و علوم طبیعی در استانبول به پایان رساند.

در ۱۳۱۸، به عنوان معلم علوم طبیعی به شهر یانیا در شبه‌جزیره بالکان رفت و در مدت اقامت در آنجا، مطالعات خود را در زبان فرانسه تقویت کرد و چندین کتاب درسی برای مقطع ابتدایی مدارس تألیف نمود (قاسمیه، ص ۲۴-۲۸؛ حصری، ۱۹۹۰، قسم ۱، ملحق ۲، ص ط، ی). پس از آن وی به قسمت اداری وابسته به وزارت کشور منتقل شد و به عنوان قائم مقام بعضی از بخشهای منطقه بالکان به کار مشغول گشت. تجربه زندگی در بالکان، که افکار ملی‌گرایانه در آنجا به شدت رواج داشت، نخستین پایه‌های ملی‌گرایی را در اندیشه او بنیاد نهاد. او مشاهده کرد که ملیتهای مختلف بالکان، پیش از جنگ با ترکها، درگیر کشمکشهای ملی‌اند، از این رو مسائل ملی را سرلوحه کار خود قرار داد و به این نتیجه رسید که عامل زبان و تاریخ در میان ملتها، از عامل دین مهم‌تر است (قاسمیه، ص ۳۱-۳۲؛ ومیض جمال نظامی، ص ۱۵۱؛ خدوری، ص ۲۰۸-۲۰۹). نیز ادامه مقاله).

در همین زمان حصری به صف مخالفان سلطان عبدالحمید دوم* پیوست و با جمعیت اتحاد و ترقی* ارتباط برقرار ساخت. وی یکی از حامیان انقلاب ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸ بود و با ایراد سخنرانی و نوشتن مقاله در روزنامه‌های مختلف در این انقلاب شرکت نمود و پس از به قدرت رسیدن جمعیت اتحاد و ترقی مجال را برای پیاده نمودن اندیشه‌های خود در زمینه آموزش و پرورش مناسب دید، بنابراین بار دیگر به این کار مشغول شد و کتابهایی در این زمینه نگاشت و در مقام ریاست دارالمعلمین، تغییراتی در ساختار نظام آموزشی دولت عثمانی به وجود آورد (قاسمیه، ص ۳۲-۳۴).

۲۴/۱۳۴۷ دسامبر ۱۹۶۸ در همانجا درگذشت (محمد عبدالرحمان برج، ص ۱۹، ۸۰، ۹۱-۹۲؛ تیخونووا، ص ۳۶، ۴۲-۴۳؛ کیانی، ص ۲۱۷؛ قاسمیه، ص ۱۰۴؛ برای فهرست کامل آثار وی به حصری، ۱۹۵۳، مقدمه).

از دیدگاه حصری، پایه‌های اساسی شکل‌گیری ملت، وحدت زبان و تاریخ است. این عوامل به وحدت احساسات، آرمانها، تهدیدها، امیدها و نوعی وحدت فرهنگی منجر خواهند شد (بحوث فی الفكر القومي العربی، ج ۱، ص ۱۸۳؛ حصری، ۱۹۶۴، ص ۳۵، ۳۴؛ تحلیل مضمون الفكر القومي العربی، ص ۸۶-۸۷). زبان از دیدگاه حصری مهم‌ترین عامل معنوی است که افراد مختلف یک گروه بشری را به هم پیوند می‌دهد، زیرا عامل تقاضم بین افراد بشر و ابزاری برای انتقال اندیشه‌ها و آرا میان نسلهای مختلف یک ملت در طول تاریخ است. اگر ملتی زبان خود را از دست بدهد و به زبان دیگری سخن گوید، زندگی خویش را از دست داده است زیرا زبان، محور و ستون فقرات ملت است (حصری، ۱۹۵۹، ص ۲۸-۳۰؛ نیز به صلاح عقاد، ص ۱۲۴).

از دیدگاه حصری، تاریخ، آگاهی ملت و حافظه مشترک و مخیله جمعی آن است و همواره در میان مردم و در سنتهای آنها جریان دارد. ملت‌هایی که تاریخ خویش را فراموش کرده‌اند، آگاهی مشترک خود را از دست داده‌اند. بدین سبب، پاک کردن تاریخ اقوام و ملت‌های محکوم همواره در سرلوحه سیاست‌های اقوام حاکم بوده است و بیداری ملت‌های تحت استثمار همواره با به یادآوردن تاریخ ملی آنان و توجه به تاریخ آغاز شده است (حصری، ۱۹۵۹، ص ۳۰، ۳۱؛ نیز به قزلیها، ص ۱۸۰-۱۸۱). اگرچه زبان و تاریخ هر دو در شکل‌گیری ملت مهم هستند ولی به نظر حصری عامل زبان مهم‌تر است. زبان، زندگی ملت‌هاست و تاریخ، آگاهی آنها را تشکیل می‌دهد. از دید او، ملتی که زبان خویش را حفظ کند، اگرچه تمام پایه‌های دیگر را از دست داده باشد، مانند یک زندانی است که کلید زندان خویش را به همراه دارد ولی اگر زبان خود را از دست بدهد، این کلید را برای همیشه از دست داده است (به بحوث فی الفكر القومي العربی، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۸). از دیدگاه حصری، وحدت نژاد عامل اصلی وحدت ملی نیست، زیرا هیچ ملتی را نمی‌توان از یک ریشه نژادی دانست ولی با وجود این، اعتقاد به اصالت نژاد را می‌توان از جمله عوامل فرعی در تکوین ملت‌ها به‌شمار آورد (۱۹۵۹، ص ۲۷). همچنین، پیوند دینی به تنهایی برای ایجاد ملت کفایت نمی‌کند. او تأثیر زبان را عمیق‌تر و پایاتر از تأثیر دین دانسته، زیرا بسیاری از ملت‌ها در طی یک هزاره، دو یا سه بار دین خویش را تغییر داده‌اند، ولی وحدت زبانی خویش را حفظ کرده‌اند و به‌مثابه یک ملت باقی مانده‌اند. وی ادیان را به دو دسته قومی و جهانی تقسیم کرده و ادیان قومی مانند یهودیت را

حافظ وحدت ملت [یهود] بر شمرده و ادیانی نظیر اسلام و مسیحیت را، به لحاظ اینکه دیدگاهی جهان‌شمول نسبت به همه افراد بشر دارند، گاه تضعیف‌کننده گرایشهای ملی دانسته است (همان، ص ۴۱؛ نیز به عنایت، ص ۲۵۶). او همچنین دیدگاه ارنست رنان، فیلسوف فرانسوی، را در مورد اصالت اراده و نقش آن به عنوان روح و اساس ملی‌گرایی رد کرده است. به باور رنان، آنچه سبب می‌شود یک فرد خود را به یک ملت پیوند دهد، تنها خواست خود اوست و تا زمانی که این اراده وجود ندارد، زبان و تاریخ و فرهنگ و محیط و شیوه زندگی تأثیری چندان جدی نخواهد داشت، ولی حصری این نظر را نپذیرفته و اراده را محصور عواملی همچون زبان و تاریخ دانسته است (۱۹۵۹، ص ۴۳-۴۴؛ نیز به عنایت ص ۲۵۵-۲۵۶).

از دیدگاه حصری، وحدت سیاسی نتیجه بدیهی و آشکار وحدت ملی است و عرب‌ها به‌رغم نفاذ نهای جغرافیایی، سرزمینی و دینی خویش یک ملت‌اند و تحقق این امر، مستلزم ایجاد دولت واحد عربی است. عوامل تفرقه همگی ساختگی است و تفکرات منطقه‌گرا بر اساس هیچ دیدگاه واقع‌گرایانه‌ای بنا نشده است (تحلیل مضمون الفكر القومي العربی، ص ۹۹). حصری (۱۹۶۴، ص ۸۹-۹۰؛ همو، ۱۹۵۴، ص ۱۱۷) بر این نکته تأکید کرده که تقسیم شدن سرزمین اعراب به دولت‌های متعدد، به دلیل خواست ساکنان این سرزمین‌ها و منافع آنان یا ضرورت‌های طبقاتی و منافع منطقه‌ای نبوده است و همه دلایلی که برخی با استناد به تفاوت‌های اقتصادی، در رد اندیشه وحدت ملی عرب آورده‌اند، از هیچ منطق علمی پیروی نمی‌کند. او (۱۹۶۵، ص ۱۴۶) می‌گفت، یکپارچگی سیاسی ملت عرب و وجود دولت فراگیر، منافع همه‌جانبه‌ای را در تمام حوزه‌ها برای ملت عرب در پی دارد و زمان آن فرا رسیده که عرب‌ها در راه ایجاد دولتی یکپارچه بکوشند و این دولت سبب خواهد شد که آنان در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی قدرتمند شوند. البته حصری نقش چندانی برای دین در تشکیل ملت قائل نبود و قاطعانه راه ملی‌گرایی را از دین جدا کرده و نوعی ملی‌گرایی سکولار و غیردینی ارائه می‌کرد. این جدایی میان دین و ملی‌گرایی حتی در سیاست ملی نیز نمایان می‌شود، زیرا او تأثیر دین در حوزه سیاست را انکار کرده و روابط سیاسی را به هیچ وجه تابع رابطه دینی ندانسته است (۱۹۵۵، ص ۱۰۶؛ نیز به خدوری، ص ۲۱۳؛ عنایت، ص ۲۵۸).

بخش دیگری از اندیشه‌های حصری بحث و جدل او با مخالفان اندیشه ملی‌گرایی است. وی به نقادی آرای اندیشمندانی همچون طه حسین و آنطوان سعاده و اندیشمندان اسلام‌گرا و مارکسیست پرداخته است. او باور داشت که مارکسیسم، پایداری ملی‌گرایی عرب را نفی می‌کند و پایه‌های

این است که مفهوم ایدئالیستی وی از ملت، او را از جنبه‌های مادی آن غافل ساخته است. وی تنها به عناصر فکری و معنوی تشکیل‌دهنده ملت نظر دارد، در حالی که تأثیر جنبه‌های مادی را نمی‌توان انکار کرد (بحوث فی الفکر القومي العربی، ج ۱، ص ۱۹۰). غفلت وی از عامل اراده در شکل‌گیری ملت نیز تشکیل نظامی استبدادی گذشته را توجیه می‌کند، از جمله شکل‌گیری نازیسم در آلمان. غرجام چنین دیدگاهی می‌تواند غضب سرزمینهای دیگر به بهانه هم‌نژادی با ساکنان آن باشد (به عنایت، ص ۲۵۹). یکی دیگر از انتقادهایی که به نظریه او وارد شده، دیدگاه وی درباره ضرورت گسست میان ملی‌گرایی عرب و اسلام است، زیرا رویدادهای جهان عرب پس از جنگ جهانی دوم نشان داده است که رهبران عرب برای بسج نوده‌های خود در لحظه‌های بحران سیاسی، جنگ و حتی بحرانهای فکری، چاره‌ای جز توسل به اسلام ندارند و گسستن اعراب از اسلام، به مثابه محروم شدن از وجدان تاریخی و دینی خویش است. اوج شکوفایی تاریخ عرب را تمدن اسلامی تشکیل داده است، عربها نیز پیش از اسلام تمدنهایی داشته‌اند، اما آثار آنها به اندازه آثار تمدن اسلامی نبوده است (همان، ص ۲۶۱).

از جمله کسانی که ساطع حصری در طرح نظریه ملی‌گرایی از آنها تأثیر پذیرفته است، شباه گوکالپ^۵، اندیشمند ملی‌گرای ترک و از نظریه‌پردازان اصلی پان‌ترکیسم^۶ در ترکیه، است. حصری همچنین از مفاهیم غربی، نظیر سکولاریسم، آزادی و برابری، تأثیر پذیرفته است (خندوری، ص ۱۰۸-۱۰۹). نظریه حصری در وحدت ملی عرب را می‌توان تقلیدی از مکتب ملی‌گرایی آلمانی دانست که از نمایندگان برجسته آن یوهان هرder^۱ و یوهان فیخته^۲ بودند. حصری خود آشکارا، ضمن حمایت از مکتب آلمانی، با مکتب ملی‌گرایی فرانسوی و نماینده بزرگ آن، ارنست رنن که معتقد به اراده در تکوین شخصیت ملی است و نقش زبان را نادیده گرفته، مخالفت کرده است (عنایت، ص ۲۵۵-۲۵۶).

اندیشه حصری بر بزرگ‌ترین جنبش پان‌عربیسم یعنی ناصریسم^۳ تأثیر بسیار گذاشته و بازتاب آرای وی در نوشته‌های جمال عبدالناصر^۴ آشکار است. جمال عبدالناصر نیز همچون حصری زبان عربی را عنصر اساسی وحدت ملت عرب می‌داند و معتقد بود عرب کسی است که زبان عربی زبان اصلی او باشد (صلح، تعقیب ۳، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ نیز به حصری، ۱۹۵۵، ص ۱۱؛ همو، ۱۹۶۴، ص ۳۴-۳۵).

منابع: بحوث فی الفکر القومي العربی، [تألف] حلیم بازجی و نیکران، بیروت: معهد الامة العربی، ۱۹۸۳-۱۹۸۵؛ تحلیل مضمون

معنوی و تاریخی که ملت را شکل می‌دهند، نادیده می‌انگارند (عفلق، ص ۴۵). همچنین، حصری با رد اندیشه طه حسین در باره نقش خون و نژاد در شکل‌گیری ملت عرب، و این باور که اغلب مصریها از لحاظ خونی هیچ رابطه‌ای با عربها ندارند، گفته است نمی‌توان ملتی را نام برد که عملاً با پیوندهای مستقیم و مستقل خونی شکل گرفته باشد. او این سخن طه حسین را که مصر کاملاً از تاریخ سرزمینهای دیگر عربی جداست، نادرست خوانده و اظهار کرده است که تاریخ مصر در طول سیزده قرن گذشته کاملاً با دیگر سرزمینهای عرب آمیخته است (به تحلیل مضمون الفکر القومي العربی، ص ۹۶-۹۷؛ صلاح عقاد، ص ۱۲۸). او همچنین به آرای آنطوان سعادة، از پایه‌گذاران ملی‌گرایی سوری و رهبر حزب ملی اجتماعی که مخالف ملی‌گرایی عرب بود، انتقاد کرده است. سعادة باور داشت که ادغام سوریه در ملت عرب، کوتاه آمدن از مزایای منطقه است. به نظر او، سه اصل جغرافیا، تاریخ و ملت، به همراه عوامل طبیعی، سبب تشکیل ملتی ویژه در سوریه شده است. او تاریخ سوریه را برخلاف دیدگاه ملی‌گرایان عرب، محدود به تاریخ اسلامی نمی‌داند و همچون طه حسین، آغاز آن را از عصر خنجر، و دوره عربی را گسستی در تاریخ سوریه می‌پنداشت (به خندوری، ص ۱۹۶-۲۰۳؛ تحلیل مضمون الفکر القومي العربی، ص ۹۸). اگرچه حصری ملی‌گرایی سوری آنطوان سعادة را از لحاظ ننگ‌نظری و انحصارگری محلی‌اش مورد انتقاد قرار داد، اما امیدوار بود که این آرا در جهت وحدت عربی تکامل یابد. او باور داشت که افکار سعادة ناشی از دوک نادرست معانی مفاهیم «عرب»، «ملی‌گرایی» و «ملت عرب» است و هدف وی هم از اتحاد ملی عرب، همانند آنطوان سعادة، سرافرازی تمامی این ملتها و مقاومت در برابر تجاوزات استثمارگران بود (خندوری، ص ۲۱۳-۲۱۴؛ نیز به حصری، ۱۹۵۴، ص ۶۹ به بعد).

از جمله کسانی که حصری از آنها انتقاد کرده است، اسلام‌گرایان هستند که ملی‌گرایی را مخالف احکام اسلامی و وحدت اسلامی دانسته و حتی برخی از آنها وحدت اسلامی را بر وحدت عربی ترجیح داده‌اند، اما حصری دین اسلام را با فرهنگ عربی متفاوت دانسته و ادعا کرده است که اولاً همه عربها اسلام نیاورده‌اند و ثانیاً اسلام سرزمینهای غیرعربی را نیز درنورپایه است و مسلمانان در هزار سال گذشته با یکدیگر همبسته نبوده‌اند، در حالی که عربها یگانگی اساسی خود را حفظ کرده‌اند (تحلیل مضمون الفکر القومي العربی، ص ۹۵-۹۶؛ عنایت، ص ۲۵۸).

از حمله انتقاداتی که به اندیشه ملی‌گرایی حصری وارد شده

الفکر القومي العربی: دراسة استطلاعية، به‌اشراف سیلیمین و دیگران، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۱؛ ناتیانا پاولوونا نحریر، ساطع الحصری رائد المنحی العلمانی فی الفكر القومي العربی، ترجمه توفیق سلوم، مسکو ۱۹۸۷؛ ساطع حصری، آراء و احادیث فی القومية العربية، بیروت ۱۹۵۹؛ همو، ابیات مختارة فی القومية العربية، قاهره ۱۹۶۴؛ همو، الاعمال القومية لساطع الحصری، بیروت ۱۹۹۰؛ همو، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، [قاهره] ۱۹۵۳؛ همو، دفاع عن العروبة، بیروت ۱۹۶۵؛ همو، العروبة اولاً، بیروت ۱۹۵۵؛ همو، العروبة بین دعائیا و معارضیها، بغداد ۱۹۵۴؛ همو، مذكراتی فی العراق: ۱۹۲۱-۱۹۴۱، ج ۱، بیروت ۱۹۶۷؛ مجید خدوری، الاتجاهات السياسية فی العالم العربی: دور الافکار و المثل العليا فی السياسة، بیروت ۱۹۷۲؛ صلاح عقاد، ساطع الحصری... و القومية العربية، السياسة الدولية، ش ۱۷ (یولی ۱۹۶۹)؛ منج صلیح، التکامل و التکامل بین القومية العربية و الاسلام، در القومية العربية و الاسلام، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۲؛ یشل علق، فی سبیل البعث، بیروت ۱۹۷۳؛ حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران ۱۳۵۶؛ ش ۱: تجربه ناسیه، حیا ساطع الحصری: دوس و عبره، در ساطع الحصری: ثلاثون عاماً علی الرحیل، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۹؛ ولید فزیه، قراءة اخرى فی مفهوم ساطع الحصری عن القومية العربية، در الحیاة الفكرية فی المشرق العربی، ۱۸۹۰-۱۹۳۹، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۳؛ سانی کیالی، الادب العربی المعاصر فی سورية: ۱۸۵۰-۱۹۵۰، قاهره [۱۹۶۸]؛ محمد عبدالرحمن برج، ساطع الحصری، [قاهره] ۱۹۸۸؛ ومفی جمال نظمی، فکر ساطع الحصری القومی، المستقبل العربی، ش ۸۱ (نوامبر ۱۹۸۵)؛

Phebe Marr, "The development of a nationalist ideology in Iraq: 1920-1941", *The Muslim world*, LXXV, no.2 (April 1985).

/عبدالقادور سواری و رضا ناظمیان /

حُصْرِي، عَلِيّ بن ابراهيم، از صوفیان قرن چهارم، کنیه اش ابوالحسن بوده، ولی جامی، به اشتباه، ابوالحسن نوشته است (ص ۷۸۰، تعلیقات عابدی، ش ۱۳/۲۳۶). تاریخ تولد او در تذکره‌ها ذکر نشده است. از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و احتمالاً لقب حصری به واسطه شغل حصیریانی یا حصیرفروشی او بوده است (ص سمعانی، ج ۲، ص ۲۲۶). او اهل بصره ولی ساکن بغداد بود (سَلَمی، ص ۴۸۹). وی را معاصر و همتای ابن خفیف^۵ شیرازی (متوفی ۳۷۱) و شاگرد ابوالحسن بنان مصری (متوفی ۳۱۶) و ظاهراً تنها شاگرد شبلی^۶ دانسته‌اند (ص قشیری، ص ۴۰۶؛ انصاری، ص ۵۲۹). از شاگردان شناخته شده حصری، ابوالفضل محمد بن حسن

خُشَلی^۷ (هجویری، ص ۲۵۲؛ جامی، ص ۳۲۰) و خواجه عبدالله انصاری^۸ بوده‌اند (انصاری، همانجا). خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه (ص ۵۳۰) وی را بسیار ستوده و از محمد بن احمد بن سمعون (متوفی ۳۸۷؛ ص انصاری، ص ۵۳۴، پانویس ۳۲؛ عطار، ص ۵۱۰)، که حصری را می‌آزرده، به نیکی یاد نکرده است.

حصری از مشایخ بزرگ عراق محبوب می‌شد. از او درباره توحید و فنا کلماتی نقل شده است که می‌گویند از هیچ‌کس غیر از او، این سخنان شنیده نشده بود (سَلَمی، ص ۴۸۹؛ شعرانی، ج ۱، ص ۱۲۳). از برخی سخنان وی چنین برمی‌آید که او خوف از خدا را حجابی در راه رسیدن بنده به خدا می‌دانسته است (ص سَلَمی، ص ۴۹۱). با این حال، وی مانند طرفداران زهد خانفانه، آن چنان که خود می‌گوید، از پانزده سالگی به ریاضت‌های سخت و نوافل مشغول شد و هرگز آنها را ترک نکرد و حتی گفته‌اند از یک جمعه تا جمعه‌ای دیگر جز برای نماز جمعه از خانه بیرون نمی‌آمد و در تمام این مدت، به ذکر خدا مشغول بود (ص قشیری، ص ۴۰۷؛ خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۲۴۹-۲۵۰).

ظاهراً وی به ملائمه^۹ تعلق خاطر داشته، از جمله از او نقل شده است که اگر در این روزگار پیامبری ظهور می‌کرد حتماً در زمره ملائمه بود (ص عطار، ص ۷۶۱).

او طرفدار سماع بوده و گفته شده است به همین سبب، از او نزد خلیفه بدگویي کردند. می‌گویند وقتی خلیفه، حصری و یارانش را در حال سماع دید از او درباره مذهبش سؤال کرد. حصری گفت که مذهب ابوحنیفه داشتم، بعد شافعی شدم و حالا خود به چیزی مشغولم که از هیچ مذهب خبر نیست (عطار، ص ۷۵۹).

در نظر وی، صوفی آن است که موجود نباشد بعد از معدوم شدن و معدوم نگردد بعد از موجود شدن، یعنی هستی وی را نیستی و نیستی وی را هستی نباشد و صوفی آن است که وجد او وجود اوست و صفات او حجاب برای اوست (ص سَلَمی، همانجا؛ هجویری، ص ۱۵۵؛ عطار، ص ۷۶۲). همچنین گفته صوفی آن است که چون از آفات (آفات نفسانی) فانی شود، دیگر به آن آفات برنگردد و چون رو به حق آورد، به هیچ چیز غیر از حق نیارامد و نیاساید (ص عطار، ص ۷۶۱).

به نظر حصری شیطان کمتر از آن است که در حین تلاوت کلام خدا حاضر شود؛ ازاین‌رو، به استعاذه از شیطان در هنگام تلاوت قرآن قائل نبود (ص سَلَمی، ص ۴۹۲)، شعرانی (همانجا) از این سخن وی انتقاد کرده است.

حصری در ذی‌حجه ۳۷۱ درگذشت و در مقبره حرب در بغداد دفن شد (ابن مقلن، ص ۲۱۴؛ خطیب بغدادی، ج ۱۲، ص ۲۵۰).

دیگر علوم اسلامی ترجیح می‌داد. وی یادگیری فلسفه، منطق، موسیقی، شعبده و تنجیم را حرام می‌دانست (سج ۳۸-۴۶).

ج ۱، ص ۲۸-۴۶. از حصصکفی آثار متعددی بر جای مانده که مشهورترین آنها الدرالمختار، در شرح تنویرالابصار محمد بن عبد الله تمرناشی^۵، در فقه حنفی است. او پیش از نوشتن این اثر، طرح تألیف اثری مبسوط را در شرح تنویرالابصار، به نام خزائن الاسرار و بدائع الافکار، در ده جلد در سر داشته، ولی پس از تألیف جلد اول آن، از طرح خود منصرف شده و این اثر موجز را نوشته است (همان، ج ۱، ص ۱۶-۱۷). الدرالمختار مشتمل بر مقدمه‌ای نسبتاً طولانی با مطالب متنوع (سج ۱، ص ۳۵-۷۸) و ۵۵ باب (از کتاب الطهارة تا کتاب الفرائض) است. این کتاب در فقه حنفی اهمیت ویژه‌ای دارد و فقهای بسیاری بر آن شرح یا حاشیه نوشته‌اند، از جمله خلیل بن محمد فتال، عبدالرحمان بن ابراهیم معروف به ابن عبدالرزاق و احمد بن محمد طحطاوی (برای این حواشی و حواشی دیگر به ابن عابدین، ج ۱، ص ۳، ۱۵؛ بغدادی، ایضاح، ج ۱، ستون ۲۹۴، ج ۲، ستون ۸۷، ۲۲۵، ۲۳۳، ۶۳۰؛ همو، هدیه، ج ۱، ستون ۱۸۴، ۳۲۸، ۵۵۲، ۵۶۴، ۶۳۰، ج ۲، ستون ۳۷۰، ۳۷۴). مهم‌ترین آنها حاشیه ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲) به نام ردالمحتار علی الدرالمختار و تکملة آن از فرزند ابن عابدین، محمد علاءالدین (متوفی ۱۳۰۶)، است. ابن عابدین در این حاشیه به دیگر حاشیه‌های مهم الدرالمختار نیز توجه داشته و آنها را ضمیمه حاشیه خود کرده است (سج ۱، ص ۳). الدرالمختار اولین بار در ۱۲۲۳ در هند چاپ سنگی شد (سرکیس، ج ۱، ستون ۷۷۹) و پس از آن بارها به همراه حاشیه ابن عابدین به چاپ رسید.

شماری دیگر از آثار حصصکفی عبارت‌اند از: الدر المنقش فی شرح المنقش، در شرح منقش الایض ابراهیم حلبی (متوفی ۹۵۶) در فقه حنفی؛ حاشیه بر تفسیر بیضاوی از سورة بقره تا سورة اسراء؛ تعلیقه بر صحیح بخاری؛ مختصر الفتاوی الصوفیه؛ الجمع بین فتاوی ابن نجیم (جمع التیمراتاشی و جمع ابن صاحبها)؛ شرح قطر الندی ابن هشام انصاری در علم نحو؛ و ایضاً الانوار علی اصول المنار، در شرح المنار نسفی (متوفی ۷۱۰) در اصول فقه. ابن عابدین بر این شرح، حاشیه‌ای با عنوان تسمات الاسحار نوشته است (محبی، ج ۴، ص ۶۳؛ ابن عابدین، ج ۱، ص ۱۵؛ بغدادی، ایضاح، ج ۲، ستون ۵۵۴؛ سرکیس، ج ۱، ستون ۷۷۸-۷۷۹).

منابع: ابن عابدین، حاشیه رد المحتار علی الدر المختار؛ شرح تنویرالابصار، چاپ افتت بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ اسماعیل بعدادی، ایضاح المکنون، ج ۲-۱، در حاجی خلیفه، ج ۴:۳، همو، هدیه العارمیں، ج ۲-۱، در همان، ج ۵-۶؛ محمد بن علی حصصکفی، الدرالمختار، در

منابع: ابن تلقی، طبقات الاولیاء، چاپ نورالدین شریه، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ عبداللہ بن محمد قناری، طبقات الصوفیه، چاپ محمد سرور مولانی، تهران ۱۳۶۲؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، نفحات الانس، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰؛ خطیب بغدادی؛ محمد بن حسین سلمی، طبقات الصوفیه، چاپ نورالدین شریه، حلب ۱۳۰۶/۱۹۸۶؛ سمعانی؛ عبدالوهاب بن احمد شعرائی، الطبقات الکبری، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ محمد بن ابراهیم عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸؛ عبدالکریم بن هوازن قشیری، الرسالة القشیریة، چاپ معروف زروق و علی عبدالحمید یطه‌جی، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ علی بن عثمان مجویری، کشف المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳ ش.

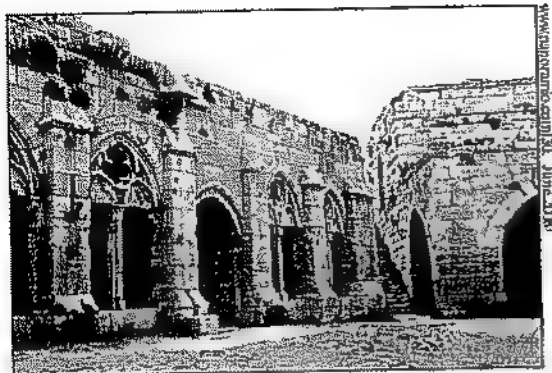
/خدیجه روزگرد/

حصصکفی، علاءالدین محمد بن علی، فقیه و محدث

حیفی قرن یازدهم. وی در ۱۰۲۱ (بغدادی، هدیه، ج ۲، ستون ۲۹۵) یا ۱۰۲۵ (زرکلی، ج ۶، ص ۲۹۴) در دمشق زاده شد. اصالتاً اهل حصن کیفا^۶ در ترکیه بود و از این رو به حصصکفی مشهور شد. علوم دینی را نخست در دمشق نزد پدرش و محمد الفندی محاسنی و سپس در زمله نزد خیرالدین زملی فراگرفت. وی از محاسنی و زملی حدیث نیز شنید و اجازه نقل حدیث دریافت کرد. همچنین در بیت المقدس از فخر بن زکریا مقدسی و در مدینه، در مسیر حج، از صفی قشاشی حدیث شنید. از دیگر مشایخ حدیثی او، از منصور بن علی سطوحی و ایوب خلوتی و عبدالباقی حنبلی یاد شده است (سج ۴، ص ۶۳؛ ابن عابدین، ج ۱، ص ۱۴-۱۵).

علاءالدین، بنابه نقل شاگردش محبی (ج ۴، ص ۶۴)، ابتدا فقیر بود، ولی پس از سفر به روم (قسطنطنیه) در سال ۱۰۷۳ و اقبال یکی از وزیران دولت عثمانی به او، وضع مالی‌اش خوب شد. در کارنامه علمی و اجتماعی او، داشتن منصب امامت جماعت، افتا و قضا در شهرهای دمشق و حماه و صیدا، احراز کرسی تدریس و سرپرستی مدارس دینی و تربیت شاگردان بسیار (از جمله اسماعیل بن علی حانک، درویش حلوانی، اسماعیل بن عبدالباقی کاتب و عمر بن مصطفی وزان) و تألیف آثار ارزشمند (سج ادامه مقاله) ثبت شده است. وزیر یاد شده، پس از فتح شهر قنبدیه، حصصکفی را مأمور کرد تا خطبه پیروزی بخواند و همین امر بر شهرت حصصکفی افزود. علاءالدین حصصکفی در ۱۰۸۸ در دمشق درگذشت (سج همان، ج ۴، ص ۶۳-۶۴). محبی (ج ۴، ص ۶۵-۶۴) درباره احوال روحی او قبل از مرگ مطالبی آورده و آنها را دلیل بر حسن عاقبت او دانسته است.

حصصکفی، چنانکه از آثارش برمی‌آید، بیشتر هم خود را مصروف ترویج و تدریس فقه حنفی کرد و یادگیری آن را بر



بخشی از تزیینات در حصن لاهه

ابن عابدین، همان منبع؛ خیرالدین ذوالکلی، الاعلام، بیروت ۱۹۸۰، یوسف
السان سرکیس، معجم المطبوعات العربیة و المعرية، قاهره
۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ اکت ۱۴۱۰؛ محمدامین بن فضل الله محبی،
خلاصة الآثار فی اعیان القرن الحادی عشر، [قاهره] ۱۲۸۴.

/ سمید عدالت نژاد /

حصن ← قلعه

حصن الاكراد، قلعه‌ای در سوریه که به‌ویژه در دوره جنگهای صلیبی اهمیت داشت. این قلعه، هرچند بزرگ‌ترین قلعه جنگهای صلیبی نیست، باشکوه‌ترین آنهاست (مولر - وینر^۱، ص ۷۶). حصن الاكراد بر روی کوه جلیل (قس د اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده: خلیل)، متصل به کوههای لبنان، در شمال غربی حمص^۲، میان این شهر و بعلبک^۳ و مشرف بر حمص قرار دارد (ابن جبیر، ص ۲۲۹؛ یاقوت حموی، ذیل «حصن»؛ برنز^۴، ص ۱۳۷).

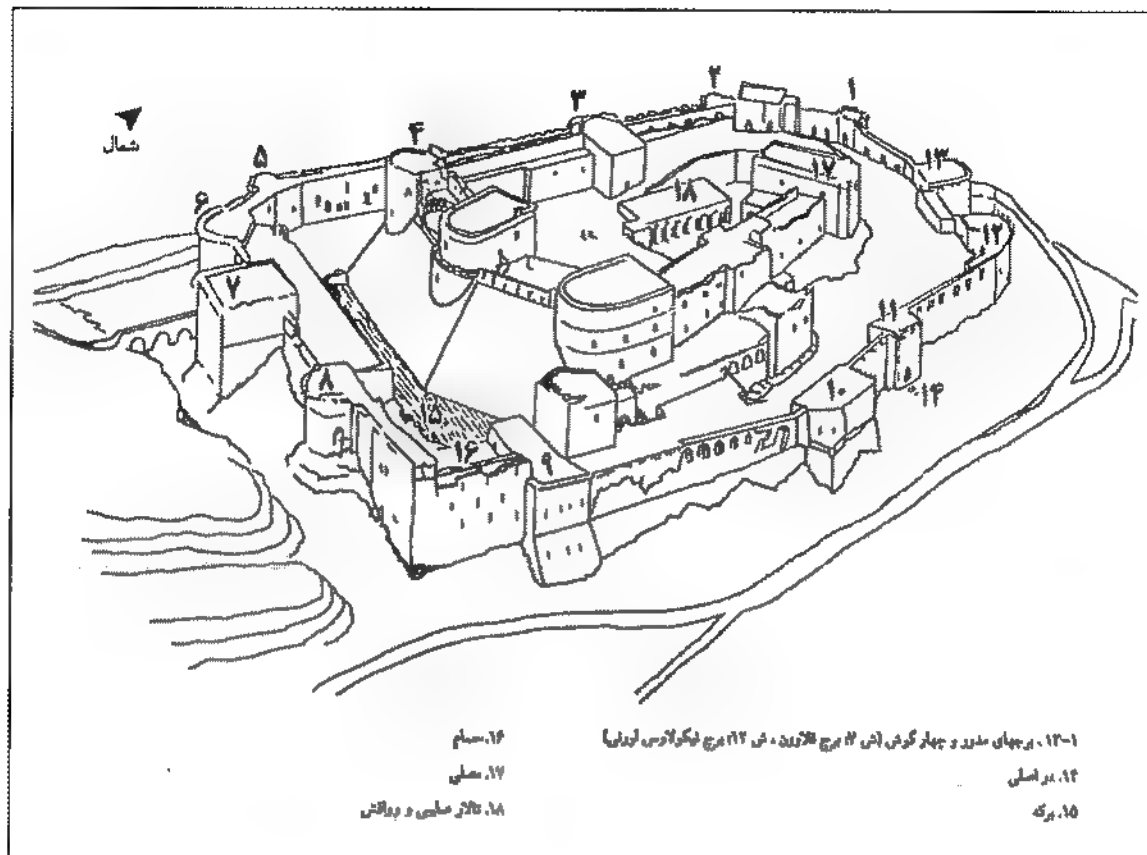
قلعه پیش از سده پنجم، حصن السُفح (قلعه سرائیب) خوانده می‌شد (ابن شداد، ۱۳۸۲، ج ۲، قسم ۲، ص ۱۱۵ همو، ۱۴۰۳، ص ۳۶، پانویس ۶) با حضور یافتن کردها در این محل، حصن الاكراد نام گرفت (یعنی یاقوت حموی، همانجا؛ نیز سه ابن عبدالظاهر، ص ۳۰۵-۳۰۶) و در جنگهای صلیبی حصن الانبساطیة (قلعه شهبازان مهمان‌نواز) خوانده شد (یعنی مقریزی، ج ۲، ص ۱۸۹؛ نیز سه مولر-وینر، ص ۱۴۰ استاریه^۵). امروزه این بنا را قلعه الحصن نیز می‌گویند (یعنی طلاس و جلا، ج ۱، ص ۲۹-۲۸).

کاوشهای باستان‌شناسان در قرن چهاردهم / بیستم، موجب کشف آثار بسیاری در این قلعه گردید، از جمله در ۱۳۱۷ ش / ۱۹۳۸ مجموعه لوحهای گچی متعلق به کلیسا و هفت لوح متعلق به سربازخانه‌ها یافته شد و در ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۱ قبور و سلاحهایی متعلق به جنگهای صلیبی، در ۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۵ اشیای متنوع و مجموعه‌های بزرگان مسیحی و بقایای اسلحه و اشیای سفالی (یعنی حمصی، ص ۲۱).

قدیم‌ترین اشاره به حصن الاكراد در متون عربی به اوایل سده پنجم بازمی‌گردد. امیر حمص، شبل‌الدوله نصرین مرداس، در ۴۲۲ یا ۴۲۳ جمعی از کردها را در آنجا سکن داد (یعنی ابن شداد، ۱۳۸۲، همانجا؛ مولر - وینر، ص ۷۷). صلیبون ابتدا در ۱۰۹۹/۴۹۳ در مسیرشان به طرف قدس، مدتی حصن الاكراد را از ساکنان آن گرفتند (یاقوت حموی، همانجا؛ حمصی، ص ۱۳). در ۱۱۰۹/۵۰۳ تانکرد، نایب السلطنه

انتطاکیه، به دستور حاکم انتطاکیه، قلعه را بار دیگر تصرف کرد (ابن شداد، ۱۳۸۲، همانجا؛ ابن عبدالظاهر، ص ۳۷۷). در ۵۰۹ آلب ارسلان سلجوقی، حاکم وقت حلب، مدت کوتاهی قلعه را محاصره کرد. در ۱۱۴۲/۵۳۷ رمون، حاکم طرابلس، قسعه را تسخیر کرد و آن را در اختیار استاریه قرار داد و آنان قسمتهایی از قلعه را مرمت کردند (مولر - وینر، همانجا؛ طلاس و جلا، ج ۱، ص ۱۹۶). در طی قرون، زلزله‌های پی‌درپی و حوادث طبیعی صدمات زیادی به قلعه زدند، اما حاکمان آن را مرمت و بازسازی کردند (یعنی طلاس و جلا، ج ۱، ص ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۱). پس از حملات نورالدین زنگی بر صلیبان، استاریه از ۱۱۶۰/۵۵۵ به تقویت دژهای خود، از جمله حصن الاكراد، پرداخت (یعنی مولر - وینر، ص ۲۰-۲۱). در جنگهای صلیبی، چندین بار مسلمانان، و از جمله صلاح‌الدین ایوبی^۶ در ۵۸۴، قلعه را محاصره کردند (یعنی برنز، ص ۱۳۸).

این قلعه در ۶۶۸ و ۶۶۹ در اختیار ملک ظاهر بیبرس اول^۷، سلطان مملوکی، بود. وی صارم‌الدین قایماز، نایب السلطنه مملوکی، را برای حاکمیت آنجا برگزید و دستور ساخت بناهای جدید و مرمت قلعه را داد و با نظارت خودش، خندق و دیگر خرابیهای قلعه را بازسازی کردند و دو برج در جانب جنوبی قلعه ساختند. حصن الاكراد با منجیقهای زیادی تجهیز و کتیبه‌هایی از جمله کتیبه تاریخ تجدید بنا در آن نصب گردید (یعنی ابن شداد، ۱۴۰۳، ص ۱۱۶-۱۱۹، ۳۳۲، ۳۵۸-۳۵۷؛ ابن عبدالظاهر، ص ۳۷۰؛ مقریزی، ج ۲، ص ۱۶۹ حمصی، ص ۱۹-۱۸). در ۶۸۴، سلطان قلاوون^۸ مملوکی حاکم قلعه شد و به دستور او برج مستطیل شکلی در قسمت جنوبی حصار خارجی قلعه تمییه گردید (مقریزی، ج ۲، ص ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۸۹؛



نقشه سه بعدی حصن الاكراد

سطح زمین قرار گرفته است. مساحت قلعه با خندق اطراف آن به ابعاد ۲۴۰ متر (از شمال به جنوب) و ۱۷۰ متر (از مشرق به مغرب) است (حمصی، ص ۲۲؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۲۷، قس ص ۲۳۰، که اندازه‌های متفاوتی ذکر کرده‌اند). حصن الاكراد دارای دو بخش خارجی و داخلی است که بین آن دو را خندق فراگرفته و مانند دو حلقه متحدالمركزند (طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۲۳۰، ۲۳۵، حمصی، ص ۲۶؛ مولر - وینر، ص ۷۶).

بخش خارجی که حصار بیرونی است، سیزده برج مدور و چهارگوش دارد که یکی از آنها برج گنبددار، معروف به گنبد قلاوون است، به ارتفاع چهارمتر، در جانب جنوبی قلعه. این قلعه در قسمت شمالی سه در و در قسمت جنوبی دارد که یکی از آنها برج معروف نیکولوس لورنی^۱ است. در اصلی قلعه در شرق حصار قرار دارد که با پل متحرکی رفت و آمد از آنجا انجام می‌شده است. بعضی درها معلق بوده و بعضی دیگر

مولر - وینر، ص ۷۸). در ۱۴۵۷ / ۸۶۱ حصن الاكراد به‌دست لهستانیها افتاد (یاسپرت^۱، ص ۱۶۰).

اجزای قلعه تا ۱۲۱۵ با توجه به مرمتها و بازسازیهای گذشته سالم باقی‌مانده بود، اما وجود قریه‌ای کوچک در کنار قلعه موجب آسیب فراوان به آن شد. از ۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۷، حصن الاكراد به عنوان اثری تاریخی تحت نظارت اداره باستان‌شناسی و موزه‌های سوریه درآمد. اطراف قلعه خالی از سکنه شد و مورد حفاظت و مرمت قرار گرفت، به طوری که امروزه این قلعه یکی از مهم‌ترین آثار گردشگری سوریه شده است (س-حمصی، ص ۲۱۰-۲۰). این قلعه در جنگها و حوادث طبیعی و غیرطبیعی چنان آسیب دیده که با همه تلاش باستان‌شناسان، گاهی تشخیص آثار مکشوفه و تعلق آنها به مسیحیان و مسلمانان ممکن نیست (وانسیمان^۲، ج ۳، ص ۳۶۷-۳۶۸).

حصن الاكراد به شکل دوزنقه‌ای نامنتظم روی کوهی بلند و صعب‌العبور به ارتفاع ۷۵۰ متر از سطح دریا و سصد متر از

1. Jaspert

2. Runciman

3. Nicholas Lorgne

منظور ساخته شده بودند، تأمین می‌گردید و از طریق آبراهه‌ها در اطراف پنخش می‌شد (حمصی، ص ۲۸).

در حصار بیرونی، کتیبه‌هایی به خط نسخ از دورهٔ بیه‌رس اول (با تاریخ ۶۶۹) و کتیبه‌ای از لورنی به لاتین دیده می‌شود. حصار داخلی از جنوب شرقی و از طریق دالان مسقف طولی با طاق گهواره‌ای به مدخل خارجی قلعه متصل شده که راه ورود به قلعه بوده است. این مدخل چنان مستحکم و پیچیده ساخته شده بود که عبور از آن بسیار مشکل بود (طلاس و جلا، ج ۱، ص ۲۳۱، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۵۵؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۳۷۳). حصار داخلی را صلیبیان ساختند که مشرف بر حصار خارجی، و در بیشتر قسمت‌ها دو طبقه است. حصار داخلی در جبههٔ جنوبی از سه برج قطور نیم‌دایره تشکیل شده است که کاملاً بر موضع دفاعی بنا اشراق دارند. در محوطهٔ جلوی این برج‌ها مخازن آب قرار دارد. در جانب شمالی بنا برج دیگری است و در فضای کاربردی اطراف قلعه اتاقها، ناتوایی، دستگاه‌های روغن و شراب‌گیری در طبقهٔ اول و سربازخانه‌ها در طبقهٔ دوم بوده است (حمصی، ص ۵۸؛ طلاس و جلا، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ مولر-وینر، ص ۷۷، ۷۸ و ص ۷۹، نقشه).

کلیسا که بنای آن در بازسازی بعد از زلزلهٔ ۵۶۵ با کمک مالی ولادیسلاو دوم، پادشاه بوهم^۱، ساخته شده است، در شمال شرقی حصار داخلی قرار دارد. این بنا با دیوارهای سنگی و شبستانی با طاقهای گهواره‌ای، مزین است به نقوش متنوع گیاهی و تصاویر، از جمله تصویر حضرت مریم که مسیح را روی دستانش گرفته و قدیس شمعون، نورگیرهایی در قسمتهای مختلف بنا، به ابعاد ۲۱٫۵ متر × ۸٫۵ متر ساخته شده است. بیه‌رس اول آن را به مصلی تبدیل و سه محراب در دیوارهٔ جنوبی آن ایجاد کرد و منبر کوچک سنگی تراش‌خوردهٔ گنبدداری در آن قرار داد (مولر-وینر، ص ۷۷؛ حمصی، ص ۱۱۵؛ طلاس و جلا، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴).

تالار بزرگی در جانب غربی کلیسا، به صورت مستطیلی به ابعاد ۲۷ متر × ۷٫۵ متر، با طاقهای گهواره‌ای برای اجتماعات و تشریفات ساخته شده است. این تالار بزرگ‌ترین و زیباترین تالار صلیبی و قابل مقایسه با بهترین نمونه‌های سبک گوتیک^۲ (سبکی هنری و پر تزئین متعلق به قوم گوت در اروپای قرون وسطا) در اروپای غربی است. در جهت شرقی تالار، رواقی است با درگاه‌های پنج‌گانه که بالای آنها طاقهای جناغی و نورگیرهای مشبک سنگی قرار دارد. درهای پنج‌گانه، رواق را به شش قسمت تقسیم کرده‌اند و این قسمت‌ها طاقهای قطور سنگینی بر شانه‌های خود دارند. این رواق مرورید قلعه نامیده



نمای از رواق (متعلق به دورهٔ صلیبیان)

برای مواقع اضطراری تونلهای مخفی داشته‌اند. جبههٔ سه در مخفی دارد. در دو طرف درهای شمالی برجی قرار شرقی قلعه در دورهٔ حکومت مسلمانان تغییرات زیادی یافته است. این جبهه که به سبب ویژگیهای طبیعی منطقه، دست‌نیافتنی‌تر از دیگر قسمت‌هاست، سه برج قطور مستطیل شکل دارد که ورودی اصلی قلعه در داخل یکی از آنهاست. جانب جنوبی قلعه که جبههٔ اصلی دفاعی بوده، در دوران اسلامی بیشترین تغییرات را یافته است. این جبهه با جانب غربی که با برجهای نیم دایره‌ای شکل احاطه شده است، شباهت دارد. با این تفاوت که در جانب جنوبی، برج قلاوون قرار دارد. از فضاهای این حصار بیرونی برای اتاقهای نگهبانی و سکونت، اصطبل و انبار استفاده می‌شده است. در قسمت جنوبی، در محوطهٔ خندق، منطقه‌ای است که آب در آن جمع و از آنجا با شبکه‌ای به قسمتهای مختلف قلعه روان می‌شده است به این منطقه برکه می‌گفته‌اند. در نزدیکی برکه، در گوشهٔ جنوب شرقی حصار بیرونی، حمامی است به شکل حمامهای شام با سقف گنبدی و اتاقهای مربع شکل گنبددار در اطراف آن (حمصی، ص ۲۶-۲۷؛ مولر-وینر، ص ۷۶-۷۸ و ص ۷۹، نقشه؛ طلاس و جلا، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۲، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۶۸ و ص ۲۳۵، نقشه).

آب مورد نیاز قلعه با آب باران و چاههایی که به همین

جنوبی^۱، نزدیک شهر بئرعلی (۱۴° شمالی، ۴۸°۱۹° شرقی). این کوه، که مانند چند جزیره کوچک هم‌جوارش منشأ آتشفشانی دارد و نامش را از رنگ قهوه‌ای مایل به سیاه خود گرفته، از نخستین سده میلادی با باریکه زمین شنی پستی به سرزمین اصلی متصل شده است. این کوه از طرف جنوب‌غربی به شکل دماغه‌ای، یک خلیج کوچک را می‌پوشاند و در گوشه شمال‌شرقی‌اش بندر تجاری بئرعلی قرار گرفته است. خلیج مذکور بهترین بندرگاه ساحل جنوبی عربستان در شرق عدن به‌شمار می‌آید. کوه حصن الغراب تقریباً در چهارکیلومتری بندر قرار دارد. روی زمینی مسطح، درست مجاور دامنه شمالی کوهستان، ویرانه‌های ساختمان‌هایی سنگی است، که با ویرانه‌های مرکز تجاری کانه^۲، مذکور در پریپلوس^۳ و جغرافیای بطلیموس^۴ (در کتیبه‌های عربستان جنوبی: ق ن ۵^۵)، بندر و گذرگاه داد و ستدهای زمینی برای تجارت یخور و بازرگانی بین مصر و هندوستان در دوره بطالسه و رومیها، یکی دانسته شده است. به‌نظر برخی صاحب‌نظران، و اخیراً ه. فون ویسمان^۶، شاید منظور از قته^۷ کته در عهد عتیق، کتاب حزقیال (۲۷: ۲۳)، همین بندر باشد؛ اما اثری که این موضوع را ثابت کند، در کاوشهای سطحی باستان‌شناسی جدید به‌دست نیامده است. روی قلعه این کوه ویرانه‌های یک قلعه، چند آب‌انبار و اثری از یک برج دیده‌بانی و بناهای گوناگون دیگر به چشم می‌خورد. میری مارپیچ بندر باستانی را به قلعه پیوند می‌دهد. در امتداد بخش بالایی قلعه، کتیبه‌هایی هست که مستوان ولستد^۸ آنها را در ۱۸۳۴/۱۲۵۰ کشف کرد [ع ج ۲، ص ۴۲۱-۴۲۴]، تصویر کتیبه حصن الغراب نیز در این کتاب آمده است^۹، که گواهی بر نام باستانی این کوه و قلعه، «عورم و ی ت»^{۱۰}، و وجود رابطه‌ای نزدیک بین آن و کانه (ق ن ۵) است. امروزه بر این نکته اتفاق نظر وجود دارد که جایگاه کانه نه در تلحاف^{۱۱} در سمت مغرب، یا در متجدحه^{۱۲} در ده کیلومتری مشرق بئرعلی، بلکه در حصن الغراب است.

منابع:

J.R. Wellsted, *Travels in Arabia*, London 1838, repr. Graz, Austria 1978; H. von Wissmann, *De Mari Erythraea*, in *Hermann Lautensach-Festschrift = Stuttgarter Geogr. Studien*, LXIX (Stuttgart 1957), 294f..

برای صورت کامل منابع به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده.

ج. شلیفر^{۱۳} - [د. ا. شومان]^{۱۴} (د. اسلام) /

می‌شود. تزیینات تالار و رواق هماهنگی زیادی با هم دارند. در تزیینات رواق از نقش پرندگان و برگ درختان به‌صورت گنبد و حلقه‌وار و کتیبه استفاده شده است (واتسمان، ج ۳، ص ۳۷۴؛ طلاس و جلاد، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۷، ۳۱۲-۳۰۹).

حصن الاکراد با نقشه‌ای واحد و در یک زمان ساخته نشده و الزامات دفاعی باعث شکل‌گیری آن در دوره‌های مختلف شده است. این قلعه که برای سکونت هزاران مرد جنگی ساخته شده است، از بزرگ‌ترین و زیباترین و مهم‌ترین قلعه‌های نظامی قرون وسطا به‌شمار می‌رود و راه آن بسیار صعب‌العبور بوده است. علاوه بر نظامیان، صنعتگران و بردگان نیز در آنجا ساکن بودند (ابن جبیر، ص ۲۳۲؛ حریری، ص ۲۷۸؛ حمصی، ص ۲۲، ۲۶؛ یاسهرت، ص ۱۶۰). ساخت این قلعه اگرچه ابتدای مهم برای حفظ امنیت و دفاع بوده، اما نمونه حصار خارجی یا دیوار مضاعفی که دور قلعه را فراگرفته است، قبلاً در قسطنطنیه بیزانسی و بغداد زمان خلفای عباسی ساخته شده بود (واتسمان، ج ۳، ص ۳۷۲).

منابع: ابن جبیر، رحلة ابن جبیر، بیروت ۱۹۸۲/۱۲۰۴ ابن شداد، الاعلام الخطيرة فی ذکر امراء الشام والجزيرة، ج ۲، قسم ۲، چاپ سامی دمان، دمشق ۱۹۶۲/۱۳۸۲ همو، تاریخ الملک الظاهر، چاپ احمد حطیط، ویسبادن ۱۹۸۳/۱۲۰۳ ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر فی سیرة الملک الظاهر، چاپ عبدالمعز خویطر، ریاض ۱۹۷۶/۱۳۹۶ علی حریری، الحروب الصلیبیه: اسبابها، حملاتها، نتائجها، چاپ عصام محمد شبار، بیروت ۱۹۸۸ احمد فائز حمصی، قلعة الحصن، [دمشق] ۱۹۸۶ مصطفی طلاس و محمد ولید جلاد، قلعة الحصن: حصن الاکراد، دمشق ۱۹۸۹-۱۹۹۰ احمد بن علی قریزی، السلوک لسمرة دول الملوک، چاپ محمد عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸ ولنگانگ مولر - ویش، القلاع ایام الحروب الصلیبیه، ترجمة محمد ولید جلاد، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴ باقوت حموی

Ross Burns, *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1995; *ET*², s.v. "Ḥiṣn at-Akrūd" (by N. Elisséeff); Nikolas Jaspert, *The crusades*, tr. Phyllis G. Jestice, New York 2006; Steven Runciman, *A history of the crusades*, vol.3, London 1954.

/ هیدالکرم عطارزاده /

حصن الغراب (قلعه کلاغ)، نام کوهی با ویرانه‌های قندهای باستانی بر قلعه آن، در ساحل جنوبی عربستان در قلمرو سلطان‌نشین واحدی* در متبالیه شرقی فدراسیون عربستان

1. South Arabian Federation

2. Cane Emporium

3. Peripha

4. Poleny

5. KN^۱

6. H. von Wissmann

7. Kanne

8. Wellsted

9. 'Urr MWYT

10. Bal - Hāf

11. Madydaha

12. J. Schleifer

13. L. O. Schuman



مقبره ذیل مورا (پسر اوزون حسن) از دوره آئی قیملرها
در حصن کيفا، قرن نهم

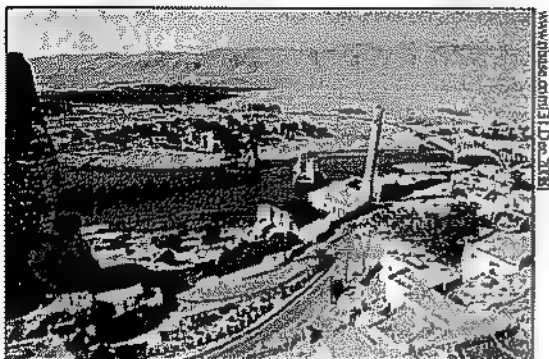
ببیند. راههای ورودی قلعه بسیار تنگ و باریک‌اند، به طوری که دو نفر از کنار هم نمی‌توانند رد شوند.

از دیگر آثار تاریخی حصن کيفا اینهاست: جامع الرزق (متعلق به ۸۱۱)، جامع سلیمان (متعلق به ۷۵۲)؛ قریح جاهی (متعلق به قرن هشتم)؛ مزاری از قرن نهم؛ گوشه امام عبدالله که براساس کتیبه آن به نام علی پسر اوزون حسن، در ۸۸۳ مرمت شده است؛ مقبره زینل‌بیگ پسر اوزون حسن؛ و پلی بر روی رود دجله (برای آگاهی بیشتر به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). درباره فتح حصن کيفا به دست مسلمانان اطلاع دقیقی وجود ندارد. از فتح منطقه‌ای، که حصن کيفا نیز جزو آن بوده است، به عنوان فتح جزیره یاد شده است. در این فتوحات عیاض بن غنم* فهری به دستور عمر بن خطاب بسیاری از شهرهای جزیره* را با جنگ یا صلح فتح کرد (ابن‌اعثم کوفی، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۱، ۳۳۶)؛ نیز به عمری، ص ۱۴۰-۱۴۱، که این فتوحات را بین سالهای ۱۸ تا ۲۰ ضبط کرده است). به گفته ابن‌اثیر (ج ۲، ص ۵۳۴)، عیاض بن غنم در سال ۱۷، پس از فتح سُتیساط، روانه سروج و سپس رأس کيفا (حصن کيفا) شد و با ساکنان آن

حصن کيفا (حسن کيفا^۱)، شهری در ولایت (استان) ماردین واقع در جنوب‌شرقی ترکیه. این شهر در کنار رود دجله، در ۳۰° ۴۱' طول شرقی و ۴۰° ۳۷' عرض شمالی قرار دارد (به اطلس جغرافیایی ترکیه^۲، بخش ۲، نقشه ۹۴). حصن کيفا به کشاورزی مشهور است. پنبه، حبوبات، سبزی، انار و توت از محصولات آنجاست. عده‌ای از اهالی آن به پرورش بز و گوسفند اشتغال دارند و از پشم و گوشت و شیر آنها استفاده می‌کنند. برخی اهالی نیز در صنایع دستی، دمنی، نساجی و مواد غذایی فعالیت دارند (ابو حجر، ص ۲، ۴).

واژه حصن کيفا به صورتهای حصن کيا (یاقوت حموی ذیل ماده)، حصن کيف (حافظ‌ابرو، ج ۲، ص ۲۴)، حسنکيفا (ماردینی، ص ۶۲)، رأس القول (بدلیسی، ص ۱۹۸)، رأس کيفا (ابن‌خرداذبه، ص ۷۳؛ ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۵۳۴)، حسن کيفا، کيفاس^۳ و کيفی^۴ (تتوی، ص ۳۰۴، پانویس ۲۳۲؛ لسترنج^۵، ص ۱۱۳) نیز ضبط شده است. حصن به معنای قلعه و دژ، و کيفا یا کيا به معنای صخره است و نام شهر از نام قلعه آن (به ادامه مقاله) گرفته شده است. یاقوت حموی (همانجا) اصل واژه کيفا را ارمنی دانسته است. به نوشته بدلیسی (ص ۱۹۹-۲۰۱)، حاکم قلعه شخصی از اعیان عرب، به نام حسن، را دستگیر کرد و در زندان شکنجه داد تا اینکه حسن با حيله گریخت و از همان زمان، مردم او و قلعه را حسن‌کيف نامیدند. بدلیسی در روایت دیگری نوشته است که پاتی قلعه شخصی به نام کيفابن طالون بود و از همین‌رو، قلعه را حصن کيفا نامیدند.

ابن‌شداد (ج ۳، قسم ۲، ص ۵۲۹-۵۳۲) شرح مفصّلی از قلعه دارد: حصن کيفا بر کوهی مرتفع واقع شده است، از سه طرف کوهها بر آن مشرف‌اند و از یک سو، قلعه بر رود دجله مشرف است. قلعه دارای قصرهای سلطنتی و یک مسجد جامع است. آب مورد نیاز از چشمه‌های اطراف تأمین می‌گردد، به‌ویژه از چشمه‌ای که از کوه طور عیدین سرچشمه می‌گیرد و وارد قلعه می‌شود. در زیر قلعه، راهروهای حلزونی شکل وجود دارد که ساکنان قلعه از طریق آنها برای استحمام به دجله می‌روند، بدون آنکه کسی آنها را ببیند. این راهروها چنان وسیع‌اند که قاطرها از طریق آنها آب دجله را حمل می‌کنند. همچنین قلعه دارای خندقی است که منازل و مغازه‌هایی دارد، ولی کسی در آنجا ساکن نیست و دلایلی است که از طریق آن به رتضی (حومه شهر) می‌روند و به هنگام حملات دشمن، پل را قطع می‌کنند و به داخل خندق می‌روند و در آنجا خرید و فروش می‌کنند و همانجا نیز مستقر می‌شوند، بی‌آنکه دشمن آنها را



آلاریل سنگی و نمایان از شهر

واگذار شد. در زمان ابوتغلب، که حمدانیان با رومیان درگیر شدند، رومیان تا نصیبین و دیاربکر پیشروی کردند، ولی آل‌بویه مجدداً این منطقه را تحت نفوذ خود درآوردند (س. حسن ابراهیم حسن، ج ۳، ص ۱۱۷-۱۱۹). در ۳۸۰، باذکرد*، حاکم دیاربکر، به قتل رسید. ابوعلی حسن بن مروان، خوارزاده باذ، با استقرار در قلعه حصن کيفا، املاک دایی خود را تصرف کرد (ابن اثیر، ج ۹، ص ۱۷۱ ابن عسری، ص ۱۷۳؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، ج ۱، جزء ۲، ص ۱۲۶). در ۴۹۵، معین‌الدین سقمان در برابر خدمتی که به حاکم موصول کرده بود، حصن کيفا را پاداش گرفت (ابن اثیر، ج ۱، ص ۳۲۳؛ ابن شداد، ج ۳، قسم ۲، ص ۵۳۲؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، ج ۱، جزء ۲، ص ۱۲۵؛ ابوخلیل، ص ۸۹). به روایتی دیگر، سلطان محمد سلجوقی او را به حکومت آن شهر فرستاد (س. لیل - پول، ص ۱۶۶-۱۶۷).

در دوره حکومت ارتقیان بر این ناحیه، حصن کيفا به شکوفایی رسید. شاهان ارتقی از ۴۹۵ حصن کيفا را مرکز حکومت خود قرار دادند. در ۵۰۲، ارتقیان به سه شاخه تقسیم شدند. شاخه اول «حصن کيفا و آمد» نام داشت و به شاخه سقمانیان، منسوب به معین‌الدین سقمان بن ارتق (سقمان اول)، یا ارتقیه حصن کيفا، معروف بود (شمیسانی، ص ۱۴۱-۱۴۳). پس از سقمان اول، بنیان‌گذار سلسله ارتقیان، به ترتیب ابراهیم بن سقمان، داوود بن سقمان، قرارسلان، و نورالدین محمد بر این ناحیه حکومت کردند، ولی در ۶۲۹ قدرت خود را از دست دادند و ایوبیان* حصن کيفا را تصرف کردند (س. ابن فرات، ج ۴، جزء ۱، ص ۹۹-۱۱۰؛ ابن تغری بردی، ج ۶، ص ۹۴، ۹۸؛ زامباور، ص ۹۹، ۲۲۸؛ طقوش، ص ۷۰).

ملک کامل ایوبی پسرش، ملک صالح، را حاکم حصن کيفا

مصلحه کرد (نیزه حسین مؤنس، ص ۱۲۹).

در قرن سوم، ابن خردادبه (ص ۷۳) حصن کيفا را، با نام رأس کيفا، یکی از شهرهای دیار مضر ضبط کرده ولی در قرن بعد، مقدسی (ص ۱۳۷، ۱۴۱) آن را جزو شهرهای دیاربکر دانسته و نوشته است که این شهر کلیساهای بسیار و قلعه‌ای مستحکم دارد و آب آشامیدنی اهالی از رود دجله تأمین می‌شود.

ابن حوقل حصن کيفا را قلعه‌ای بلند و مستحکم با راههای تنگ و صف کرده و نوشته دارای حومه‌ای است با بازارها، چشمه‌ها، مسافرخانه‌ها و منازل که با سنگ و گچ بنا شده، ولی آب و هوای آن، به‌ویژه در تابستان، بسیار بد است، به طوری که موجب شیوع وبا می‌شود. در این شهر پلی سنگی بر روی دجله بنا شده که امیر فخرالدین قرارسلان در ۵۱۰ آن را مرمت کرده است (ابن حوقل، ص ۲۲۴؛ افزوده از حاشیه‌نویس مجهول‌الاسم قرن ششم، به نقل از لسترنج، ص ۱۱۳).

در قرن هفتم، قزوینی (ص ۴۲۰) حصن کيفا را در کنار دجله ضبط کرده است و یاقوت حموی که حصن کيفا را دیده (همانجا)، ضمن تشریح موقعیت آن در کنار دجله و میان آید و جزیره ابن عمر*، نوشته شهر در دو سوی دجله بنا شده و بر روی دجله پلی است که من در تمامی بلاد بزرگ‌تر از آن ندیده‌ام، این شهر متعلق به حاکم آمد از فرزندان داوود بن سقمان بن ارتق است. یک قرن پس از یاقوت حموی، حمدالله مستوفی (ص ۱۰۴) نوشته حصن کيفا شهری بزرگ بوده و اکنون قسمتی از آن خراب و بخشی از آن آباد است. در قرن هشتم، ابوالفداء (تقریم البلدان، ص ۲۸۰-۲۸۱) حصن کيفا را از شهرهای دیاربکر* به شمار آورده و افزوده است افرادی که قب خصگنی دارند به این شهر منسوب‌اند. در قرن نهم، حافظ ابرو (ج ۲، ص ۲۴) حصن کيفا را در کنار دجله از دیاربکر به صورت حصن کيف ضبط کرده و نوشته است که به صاحب آن سلطان می‌گویند. در اواخر قرن نهم، جغتیری (ص ۳۱۶) فاصله میان حصن کيفا و شروج را شش فرسنگ ضبط کرده است. در قرن دهم، بدلیسی (ص ۲۰۱) نوشته است در این ناحیه حدود سیزده قبیله زندگی می‌کردند.

حصن کيفا در ادوار گوناگون بین حکومتها دست به دست شده است. در قرن چهارم، به سبب ضعف و ناتوانی عباسیان، تحت سیطره حمدانیان* قرار گرفت. منطقه دیاربکر، که حصن کيفا جزئی از آن محسوب می‌شد (س. واقدی، ص ۱۰؛ غندور، ص ۹۶)، در آغاز تحت سلطه ناصرالدوله حمدانی بود، پس از مرگ وی و برادرش سیف‌الدوله، این منطقه به بازماندگان آنان

کرد و او به امور شهر سامان بخشید (ابن تغری بردی، ج ۶، ص ۳۱۹). ولی در همین زمان ساکنان برخی قلاع، مانند جدیدیه و قرشیه، به همراه اهالی حصن کيفا بر وی شوریدند (حموی، ص ۲۴۱-۲۴۲). در ۶۴۸ دیاربکر و حصن کيفا مدتی در دست فرزند ملک صالح، یعنی ملک معظم تورانشاه، قرار گرفت (ابن وردی، ج ۲، ص ۲۶۰؛ عینی، ج ۱، ص ۲۳؛ ابن تغری بردی، ج ۶، ص ۳۶۴؛ ابن سباط، ج ۱، ص ۳۴۵).

در ۱۲۶۰/۶۵۸ مغولها حصن کيفا را تصرف و پس از غارت تقریباً ویران کردند (د. اسلام، همانجا)، هرچند اخلاف ایوبیان بیش از دو دهه همچنان بر حصن کيفا حکومت راندند، از جمله ملک سلیمان، ملک محمد، ملک عادل، ملک اشرف، ملک خلیل و ملک خلف.

در ۸۶۶ حسن بیگ بن علی آق قویونلو پس از هفت ماه محاصره، قلعه و شهر را تصرف کرد و به حکومت دویست ساله ایوبیان در این ناحیه پایان داد (بدلیسی، ص ۲۰۱-۲۰۴؛ ابن تغری بردی، ج ۱۶، ص ۲۷۳).

آق قویونلوها و قراقویونلوها نیز بر سر تصرف حصن کيفا پیوسته درگیری داشتند، از آن جمله درگیری اوزون حسن آق قویونلو و جهانشاه قراقویونلو بود که به پیروزی اوزون حسن انجامید (طهرانی، ج ۱، ص ۲۴۲). در این دوره حکام حصن کيفا سالیانه مفادیری پیشکش به آق قویونلوها می دادند (همان، ج ۱، ص ۲۴۷).

با ضعف حکومت آق قویونلوها، ملک خلیل دوباره امور حصن کيفا را در دست گرفت. وی با خواهر شاه اسماعیل اول صفوی ازدواج کرد، ولی پس از مدتی میان ملک خلیل و شاه اسماعیل اختلاف افتاد و شاه اسماعیل او را به همراه بزرگان کرد دستگیر کرد، ولی او در زمان جنگ چالدران* از زندان گریخت و خود را به حصن کيفا رساند. پس از وی فرزندانش، ملک حسین و ملک سلیمان، در این شهر حکومت کردند. سلیمان کلیدهای قلعه را به خسروپاشا، میرمیران دیاربکر و والی آنجا، داد و او نیز کلیدها را تقدیم سلطان سلیمان قانونی کرد (بدلیسی، ص ۲۱۱-۲۰۵).

چون دیاربکر برای دولت عثمانی، از حیث دسترسی به ایران و تهدید آن، بسیار مهم بود، افزون بر نزاعهایی که در دوره شاه اسماعیل اول صفوی و سلطان سلیمان قانونی بر سر این شهر رخ داد، در زمان سلطان سلیم دوم حصن کيفا به تصرف دولت عثمانی درآمد (اوزون چارشیلی، ج ۲، ص ۲۷۴، ۲۷۵).

حصن کيفا، به سبب موقعیت خاصش، در طول تاریخ

دانشمندان و ادیبان فراوانی داشته است که بیشتر آنان لقب حصکفی، منسوب به حصن کيفا، داشته اند، از جمله علاءالدین محمد بن علی حصکفی*، فقیه و محدث حنفی قرن یازدهم (برای اسامی دیگر بزرگان آنجا - ابن تغری بردی، ج ۵، ص ۳۲۸؛ بقاعی، ج ۱، ص ۱۶۰؛ ابن عماد، ج ۸، ص ۳۵۹، ۳۶۶؛ شوکانی، ج ۱، ص ۳۹).

منابع: ابن اثیر، ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، ج ۱، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۸؛ ۱۹۶۸؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، القاهرة [۱۳۸۳؟] [۱۳۹۲؟] [۱۹۶۳؟] ۱۹۷۲؛ ابن خردادبه؛ ابن سباط، صدق الاخبار، تاریخ ابن سباط، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ ابن شداد، الاطلاق الحظيرة فی ذکر امراء الشام و الجزيرة، ج ۳، قسم ۲، چاپ یحیی عبّار، دمشق ۱۹۷۸؛ ابن عربی، تاریخ مختصر الدول، چاپ انطون صالحی یسوی، بیروت ۱۹۵۸؛ ابن عماد، ابن فرات، تاریخ ابن الفرّات، ج ۲، جزء ۱، چاپ حسین محمد شماع، بصره ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ ابن وردی، تاریخ ابن الوردي، نجف ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ اسماعیل بن علی ابوالقداء، کتاب تقویم البلدان، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ هو، المختصر فی اخبار البشر، تاریخ ابی القداء، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، [بی تا]؛ آمنه ابو حجر، موسوعة المدن الاسلامیة، عمان ۲۰۰۳؛ شرقی ابوخلیل، اطللس التاريخ العربی الاسلامی، بیروت ۲۰۰۲/۱۲۲۳؛ شرف الدین بن شمس الدین بدلیسی، شرفنامه، چاپ محمد علی عونی، [قاهره؟ ۱۹۲۶]؛ ابراهیم بن عمر بقاعی، عنوان الزمان بتراجم الشیوخ و الأقران، ج ۱، چاپ حسن حبشی، قاهره ۱۴۰۱/۱۴۲۲؛ احمد بن نصرالله تنوی و همکاران، تاریخ الفی: تاریخ ایران و کشورهای همسایه در سالهای ۸۵۰-۹۸۴ هـ، چاپ علی آل دلود، تهران ۱۳۷۸؛ ش. عبدالله بن لطف الله حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو، چاپ صادق سجادی، تهران ۱۳۷۵-۱۳۷۸؛ حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام: السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی، ج ۳، قاهره ۱۹۶۵؛ چاپ اقتت بیروت [بی تا]؛ حسین مؤنس، اطللس تاریخ الاسلام، قاهره ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ حمد الله مستوفی، نزهة القلوب؛ محمد بن علی حموی، التاریخ المنصورى: تلخیص الكشف و البیان فی حوادث الزمان، چاپ ابوالمید دودو، دمشق ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ محمد بن عبدالله جنتیری، الزروض المصطفا فی خبر الأقطار، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ عماد الدین خلیل، الاسوارات الأرتقیة فی الجزيرة و الشام: ۸۱۲-۴۶۵ هـ/ ۱۴۰۹-۱۰۷۲ م، اخواه جدیدة (على المقاومة الإسلامية للصلیبین و التتر)، بیروت ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ حسن شمیمانی، مدیة ساردین: من الفتح العربی الی سنة ۱۵۱۵ م/ ۹۲۱ هـ، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ محمد شوکانی، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، قاهره ۱۳۴۸؛ چاپ اقتت بیروت [بی تا]؛ محمد سیل طقوش، تاریخ الایوبیین فی مصر و بلاد الشام و اقلیم الجزيرة: ۵۶۹-۶۶۱ هـ/ ۱۱۷۴-۱۲۶۳ م، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابوبکر طهرانی، کتاب دیار



نمونه‌ای از بافت حصیر

و عربی (به جوهری، ذیل «بور»؛ نیز به معلوف، ذیل «بوری») کاربرد داشته‌است.

محصولات این هنر و پیشه بسیار متنوع و ابزار کار و نوع بافت و مراکز تولید و گاه مواد اولیه آن نیز گوناگون است. در این مقاله، براساس نوع محصول تولید شده از حصیر، این تقسیم‌بندی صورت گرفته است: ۱) گسترده‌های حصیری، ۲) پرده، ۳) ظروف حصیری (سبدبافی)، ۴) سازه‌ها، ۵) کاربردهای متفرقه و محلی.

۱) گسترده‌های حصیری. بافت انواع گسترده‌های حصیری پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد. نمونه‌های به دست آمده در عراق از پنج هزار سال قبل از میلاد و در مصر از پانصد سال بعدتر، گواهی بر این مطلب است (به وولف، ص ۲۱۹). حصیری بافی را منشأ بافتندگی دانسته‌اند. نخستین زیراندازهای انسان، بافته‌هایی از نی و گیاهان باتلاقهای سفلی بین‌النهرین بوده است (به حصیری بافی، ص ۶۵؛ قاضیانی، ص ۸۰). ظاهراً بافت کف‌پوش و زیرانداز حصیری در بسیاری از تمدنهای بشری هم‌زمان آغاز شده است (به تاریخ جهان باستان، ج ۱، ص ۷۴). به روایتی، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گاه بر روی حصیر نماز می‌گزارده است (به ابرعوانه، ج ۲، ص ۲۹۳). در دوره اسلامی کاربرد فرش حصیری، به‌ویژه برای پوشاندن کف مساجد، بسیار رایج و این کف‌پوش به حصیر مسجدی معروف بوده است (به ادامه مقاله). استفاده بسیار از حصیر در مساجد، از اشارات به آن در احکام فقهی راجع به اثاث مسجد دریافت می‌شود (برای نمونه به شهید اول، ج ۲، ص ۲۸۰؛ ابن‌نجیم، ج ۵، ص ۴۲۰-۴۲۱). ناصر خسرو (ص ۴۴، ۹۲-۹۱، ۱۰۰) به زیراندازهای حصیری در مساجد بیت‌المقدس و مصر اشاره کرده

بکریه، چاپ نجاشی لوزال و فاروق سومر، آنکارا ۱۹۶۲، ۱۹۶۴. چاپ افت تهران ۱۳۵۶ ش؛ عبدالعزیز عمری، الفتوح الاسلامیة عبر العصور: دراسة تاریخیة لحركة الجهاد الاسلامی من عصر الرسول صلی‌الله‌علیه‌وسلم حتى اواخر العصر العثماني، ریاض ۱۴۱۹؛ محمودین احمد عینی، عقدا الجمال فی تاریخ اهل الزمان، چاپ محمد محمدامین، قاهره ۱۴۰۷-۱۴۱۲/۱۹۸۷-۱۹۹۲؛ محمدیوسف غندور، تاریخ جزیره ابن‌عمر: منذ تأسيسها حتى الفتح العثماني، نسخ ۱۴۲۰-۱۴۲۱ هـ/۱۵۱۵-۱۵۱۶ م، بیروت ۱۹۹۰؛ زکریا بن محمد لزونی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ عبدالسلامین عمر مازینی، تاریخ ساردين من کتاب «ام‌العبر»، چاپ حمدي عبدالمجيد سلفی و تاحسين ابراهيم دوسكى، دمشق ۲۰۱۲؛ مقدسی؛ محمدبن عمر واقدی، تاریخ فتوح الجزيرة و الخابور و ديار بكر و العراق، چاپ عبدالمعز فياض حروفش، دمشق ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ بافوت حموی؛

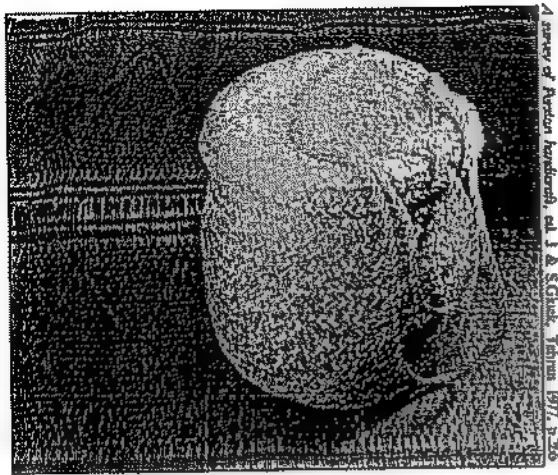
EP², s.v. "Ḥiṣn Kayfū" (by S. Ory); Slinnley Lunc-Poole, *The Mohammadan dynasties: chronological and genealogical tables with historical introductions*, London 1894, repr. 2002; Guy Le Strang *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930; *Türkiye coğrafya atlası*, İstanbul: Doğan Burda Rizzoli, 2004; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1998; Edward von Zambour, *Manuel de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, repr. Osnabrück 1976.

/لیلا تقوی /

حصن منصور به آدیامان

حصه به وجود

حصیر / حصیری بافی، کالاهای کاربردی و زیستی از لیاف گیاهی و بافت و ساخت آن با کمک ابزار و دست. واژه حصیر عربی و جمع آن حُصَر است (جوهری؛ ذیل «ومل»، «فحل»؛ زبیدی، ذیل «هني»؛ معلوف، ذیل «حصیر»). در فارسی، شکل مفرد آن در ترکیباتی مثل حصیری بافی (محل و شغل بافتن حصیر)، حصیری باف، حصیرپوش، حصیری، حصیرفروش و حصیرفروش به کار می‌رود (دهخدا؛ فرهنگ بزرگ، سخن، ذیل همین واژه‌ها؛ برای اصطلاحات این هنر به ابراهیم‌زاده، ص ۱۰۸-۱۱۰). واژه بوریا به معنای حصیر بافته شده از نی، از دیرباز در فارسی (به دهخدا؛ فرهنگ بزرگ، سخن، ذیل «بوریا»)



نمونه ظرف و گستردهی حصیر بافت، ایران

از پاک کردن ساقه و کوبیدن و خیساندن آنها، بافته روی زمین می‌نشیند و آنها را به صورت جناغی در ابعاد چهار در هشت متر می‌بافند. مرکز مهم این هنر در ایران، زرقان فارس است که نی‌های مورد استفاده، از اطراف رود پلوار به دست می‌آید. در بروجرد و نهاوند و همدان نیز بافت این نوع پوریا با نی‌های خیزران دشت خوزستان رایج است (وولف، ص ۲۱۹-۲۲۰).

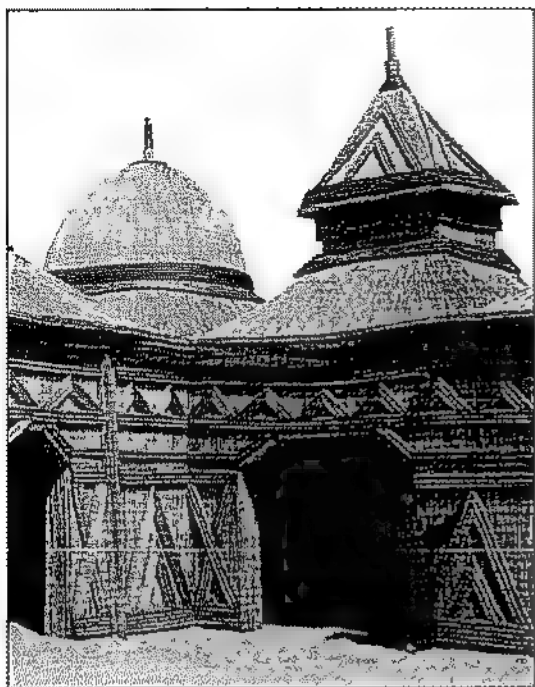
در دیگر کشورهای مسلمان نیز این پیشه رونق دارد، به ویژه در مناطقی که ماده اولیه حصیر بافی در دسترس است و رطوبت هوا استفاده از گسترده‌های دیگر را دشوار می‌سازد. مثلاً، در کرپلا از نی‌های روئیده در هورهای العماره و الناصریه حصیر می‌بافند (طعمه، ص ۳۰۲). در مالایا نوعی حصیر گل‌دوزی شده برای مراسم مذهبی و جشن ازدواج تهیه می‌شود (راجافوزیه^۵ و احمدی^۵، ص ۳۰۷ و تصویر ۱۴).

از گسترده‌های حصیری معمول، جاتماز یا سجاده حصیری است که بافت آن از دیرباز معمول بوده است (ناصرخسرو، ص ۳۰) و امروزه نیز بافت انواع آن در بلوچستان (الفشار سیتانی، ص ۳۵۵) و هرمزگان (یکانی‌راد، ص ۱۱۹) رواج دارد. حصیر حمام که بر آن لباس می‌نهادند (طوسی، ج ۸، ص ۳۷) و سفره حصیری که هم اکنون بافت آن در گیلان، هرمزگان و در میان بلوچهای خراسان رایج است (حصیریانی، ص ۲۹؛ امیدی، ص ۱۸۱)، از دیگر گسترده‌های حصیری است.

۲) پرده. استفاده از پرده و سایبان حصیری از نخستین سده‌ها در بازارهای شهرهای جهان اسلام رواج داشته و تمهیدی برای جلوگیری از تابش مستقیم آفتاب بر مشتریان بوده است

است. ابن‌جبیر نیز در سده ششم درباره پهن کردن حصیر در مساجد مکه (ص ۱۰۶) و حقیقه (ص ۲۷۱) و در قصر خلیفه در بغداد هنگام برگزاری مجالس وعظ (ص ۱۷۷) سخن گفته است. در عهد عباسی، حصیر که از نی پاپیروس و برگ خرما بافته می‌شد - با یا بدون قالی، گسترده می‌شد و پس از قالی بیشترین استفاده را برای فروش کردن فضاهای درونی بناها داشت (احسن^۱، ص ۱۹۳). حصیر عبّادانی (آبادانی) در این دوره، بسیار نازک، زیبا، نرم، مرغوب و پراوازه بود. به تقلید از این نوع مرغوب، نمونه‌هایی در دیگر مناطق ایران و مصر بافته می‌شد (مقدسی، ص ۱۲۸، ۴۴۲؛ ناصرخسرو، ص ۱۶۱؛ احسن، همانجا). در دیار عباسیان انبازهای ویژه‌ای برای نگهداری فرش و حصیر بود و هزینه گراف تهیه حصیرها را دیوان‌التفقات می‌پرداخت (ص صابی، ص ۲۱). به گزارش رشیدین زبیر (ص ۹۹)، در شب زفاف پوران (پوران دختر حسن بن سهل) و مأمون، حصیری طلایی برای آنان پهن کردند. در کتابهای جبهه^۵ درباره مرغوبیت پوریا و حصیر، نحوه بافت و شیوه‌های رنگرزی آن صحبت شده است (ص ابن‌اخوه، ص ۳۳۹-۳۴۰). در رسائل اخوان‌الصفا اثری متعلق به سده چهارم، پوریا بافی در زمرة پیشه‌هایی آمده که مواد اولیه آن اجزای گیاهان است و از این‌رو از پوریابافان در کنار نجاران سخن رفته است (ص اخوان‌الصفا، ج ۱، ص ۲۷۳). پوریابافان خود را منسوب به پیری به نام زرق‌تین بغدادی حُضری می‌دانستند (ص شیخلی، ص ۱۸۷). به گزارش مقدسی در قرن چهارم (ص ۳۲۴)، حصیر از جمله محصولات شهر طوس بود. به نوشته مؤلف حدودالعالم (ص ۱۰۹)، در شهر ترمذ پوریای سبز می‌بافتند. در مصر عهد مماليک (۶۴۸-۹۲۲) از کف‌پوش حصیری در منازل اشراف استفاده می‌شد (ص هواک^۲ و هاتری^۳، ص ۷۵). در حالی که در ایران به سبب ارزانی، بیشتر مردمان بی‌چیز از کف‌پوش استفاده می‌کردند و از این‌رو، نشانه تنگدستی بود (ص نظام قاری، ص ۲۲؛ شیخ بهائی، ص ۵۶؛ ابریشمی، ص ۵۲۱).

شیوه بافت حصیر از زمانهای دور تغییر چندانی نکرده و دستگاه حصیر بافی کنونی شبیه همان است که تصویر آن در دیوار مقبره‌ای باستانی در بنی‌حسن در مشرق نیل، متعلق به هزاره دوم قبل از میلاد، دیده می‌شود. حصیر بافی بر روی زمین صورت می‌گیرد و غالباً سه نفر این کار را می‌کنند. آنان نی‌های نازک را در میان کتف یا تارهای نخ محکم و دولای پتیه‌ای (رسمان) به صورت زیر و رو می‌بافند. بافت پوریا نیز روی زمین و با استفاده از نی‌های هندی یا خیزران صورت می‌گیرد که پس



بنای ساخته شده با حصیر، سنگال

خشک خرما (کیز تک) یا ساقه‌های نازک گندم (خلفه) و نیز نخهای رنگی پشمی است.

از مهم‌ترین و رایج‌ترین انواع حصیریافی، بامبویافی است. بامبو که در زبان فارسی به نی خیزران شهرت دارد... در مناطق مرطوب می‌روید و بیش از شش صد نوع دارد. بامبویافی در شمال ایران، به‌ویژه در لاهیجان (لیالتان)، میاهکل و قاسم‌آباد رودسر رایج است. در شرق آسیا، هند، پاکستان، اوگاندا، تانزانیا و مصر نیز کشت بامبو و ساخت محصولات آن متداول است (بامبویافی، ص ۷، ۹). سبديافی در دیگر کشورهای مسلمان از جمله در سوریه (به کالتر^۱، ص ۱۰۸)، برمه، اندونزی، مالزی، پاکستان، سری لانکا و سنگال نیز رایج است (حصیریافی، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۲). شیوه‌های بافت سبديافی بسیار متنوع است (برای اطلاع بیشتر درباره انواع بافت سبديافی، ص ۲۴-۴۱).

۴) سازه‌ها. حصیر به عنوان یکی از مصالح ساختمانی نیز کاربرد دارد. در برخی مناطق، سقف ساختمان را پیش از کاهگل کردن، با حصیر می‌پوشانند (ایران‌شهر، ج ۲، ص ۱۸۱۴؛ وولف، ص ۲۱۹؛ نیز به پورکریم، ص ۳۵). به‌ویژه نی یا لیغ جشلی مرداب انزلی برای این کار مناسب است (حصیریافی، ص ۲۰). در برخی مناطق نی‌خیز و مرطوب، حصیر عصر غالب در

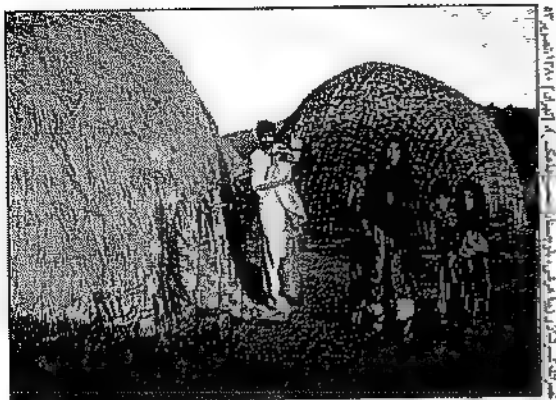
(به یعقوبی، ص ۳۲). پرده حصیری بیشتر از نوعی نی سبک (معروف به نی تجیر) و ریمان پنبه‌ای بافته می‌شود. عرض آن به اندازه دلخواه است. پس از بافت، نواری از جنس کرباس در حاشیه آن می‌دوزند تا نی‌ها نشکنند. نی پرده قطره‌ای متفاوتی دارد، ولی در هر حال باید به گونه‌ای باشد که بتوان پرده را لوله کرد (وولف، ص ۲۲۰-۲۲۱). از جمله نی‌های مورد استفاده برای پرده، انواعی از آن است که در مناطقی مانند مرداب انزلی و جهرم می‌روید (سبديافی، ص ۲۰-۲۲؛ برای شیوه بافت سبديافی، ص ۳۲-۳۴). مراکز عمده بافت پرده حصیری در ایران، تهران و اهواز است (سبديافی، ج ۲، ص ۱۸۱۴-۱۸۱۵).

۳) ظروف حصیری (سبديافی). سبديافی یا بافت انواع ظرف، به سبب کاربرد وسیع و تنوع چشمگیر آن، پس از حصیر گسترده‌نی، مهم‌ترین محصول حصیریافی یا پنبه‌ای طولانی است.

مواد اولیه سبديافی، برگ خرما، ساقه‌های نی، ساقه گندم و ترکه پسید است (حصیریافی، ص ۸). در هرمزگان معروف‌ترین محصول سبديافی گشته / گشته نامیده می‌شود که جای نان است و آن را با نوارهای مرطوب حصیر می‌بافند (همان، ص ۲۴). در بلوچستان نوار برگ درخت نخل خودرو، که داز و پرک نامیده می‌شود، در بافت سبديافی به کار می‌رود (همان، ص ۲۸). بلوچهای خراسان سبدهای در داری برای نگهداری خرما و کشک می‌بافند (امیدی، همانجا). در گیلان نوعی نی به نام لیغ اورشم برای سبديافی به کار می‌رود (حصیریافی، ص ۲۰).

از انواع بسیار رایج سبديافی، ترکه‌بافی است که ماده اولیه آن ساقه نارس گیاهان، به‌ویژه درخت پید، است و آذربایجان شرقی از مراکز بافت آن است. ترکه‌بافی در طبرستان خراسان هم رایج است. در اطراف تهران و سولقان و نیز گیلان نوعی سبديافی با ترکه‌های باریک که مروار نامیده می‌شود... به تازگی رایج شده است که این هنر را مروارافی نامیده‌اند. در روستاهای اطراف مراغه نیز چم‌بافی رایج است که در واقع گونه‌ای ترکه‌بافی است که به جای ترکه از ساقه گیاهی به نام موشن استفاده می‌شود. تولیدات چم‌بافی به ظرافت محصولات ترکه‌بافی نیست، زیرا معمولاً بافت با پوست گیاه صورت می‌گیرد و ساقه‌های چم نیز هماهنگی قطر ساقه‌های پید را ندارد (همان، ص ۳۶-۳۸).

در خوزستان نوعی حصیریافی به نام کبویافی رایج است که مرکز آن دهستان شیون، در چهل کیلومتری دزفول است. شیوه کبویافی مانند سبديافی است و ماده اولیه آن برگهای



کپر، متعلق به منطقه بلوچستان

چهارپایان (سکه) در میان بختیارها، و نوعی سبد دایره‌ای (تویزه) برای آبکش کردن برنج (به همانجا قاضیانی، ص ۶۸). جارو و بادبزن نیز از قدیم با حصیر ساخته می‌شد و هم اکنون در میان بلوچها (به افشار سیستانی، ص ۲۵۵) و در خراسان، شمال ایران و بافق نیز تولید می‌شود (امیدی، ص ۱۸۱، ۱۹۸؛ ایرانشهر، ج ۲، ص ۱۸۱۴).

امروزه محصولاتی نظیر میز، مبل، پردینه (پاراوان)، و کلاه نورتاب (آبازور) حصیری تولید می‌شود. محصولات حصیری که در خانه‌ها، کارگاههای خانگی و کارگاههای بزرگ، تقریباً در سراسر ایران تولید می‌شوند، از جمله صنایع دستی ایران‌اند و مورد توجه گردشگران قرار دارند (به ایرانشهر، همانجا؛ زمانی فراهانی، ص ۵۲۴، ۵۲۱).

منابع: سیروس لبراهیم‌زاده، فرهنگ پیشه و هنر، تهران ۱۳۵۲ ش؛ محمدحسن لبرشمنی، زعفران ایران: شناخت تاریخی و فرهنگی و کشاورزی، مشهد ۱۳۷۶ ش؛ ابن‌اخوه، کتاب معالم القرية فی احکام الحسبة، چاپ محمد محمود شعبان و حنیق احمد عیسی مطیعی، مصر ۱۹۷۶؛ ابن‌جیبر، رحلة ابن‌جیبر، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۴؛ ابن‌نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ یعقوب‌بن اسحاق ابوعوانه، مسند ابی‌عوانه، بیروت [۱۳۶۲]؛ اخوان‌الصفا، رسائل اخوان‌الصفا و خطن‌الرفاء، چاپ عارف تامر، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ لبرج افشار سیستانی، بلوچستان و تمدن دیرینه آن، تهران ۱۳۷۱ ش؛ ناهید امیدی، دیده و دل و دست: پژوهشی در پوشاک و هنرهای سنتی خراسان، مشهد ۱۳۸۲ ش؛ ایرانشهر، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ ش؛ باصوبیانی، تهیه شده در سازمان صنایع دستی ایران، جزوه ش ۹/۲۱ (منتشر نشده)؛ پترلیانوویچ پاشینو، سفرنامه ترکستان: ماوراءالنهر، ترجمه سادروس داؤدخانیف، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۲ ش؛ هوشنگ پیروکریم، فستقک، تهران ۱۳۴۱ ش؛ تاریخ جهان باستان، نوشته آ. کازدان... [و دیگران]. ترجمه

ساخت مسکن است. در جنوب ایران و در سواحل اروندرود (شط‌العرب) و اطراف کرخه در هویزه، عشاير در کنار سیاه‌چادرها، در گهرهایی از نی یا بوریا به سر می‌بردند (قره‌گزلو همدانی، ص ۱۴، ۲۹). بختیارها نیز از نی‌های مردابی برای ساختن کپه‌های تابستانی استفاده می‌کنند (قاضیانی، ص ۶۸)، اما گسترده‌ترین سرنانه‌سازی با حصیر در میان بلوچها دیده می‌شود. آنان سبدهای بسیار بزرگی - که همان کپر (کتوک یا ذوار) است - می‌بافتند و آن را وارونه بر زمین قرار می‌دهند و به عنوان مسکن از آن استفاده می‌کنند (به غراب، ص ۱۰۰، ۱۲۷، وولف، ص ۱۰۳؛ تصویر ۱۵۱؛ افشار سیستانی، ص ۲۷۱-۲۶۸؛ «حصیربافی»، ۱۳۸۲ ش، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر درباره انواع کپر - قبادیان، ص ۹۲-۹۶). نوعی سازه حصیری به نام لوک نیز در ایرانشهر رواج دارد که کف آن را نیز با حصیر می‌پوشانند (به غراب، ص ۳۶، ۱۲۷؛ افشار سیستانی، ص ۲۶۹). به کارگیری نی و حصیر در معماری و خانه‌سازی تنها محدود به خانه‌های کوچک روستایی نمی‌شود. در سنگال در بنای مساجد و خانه‌های بزرگ نیز از حصیر به شیوه‌ای خاص و فنی استفاده می‌شود (به رابرتس^۱، ص ۲۱۳-۲۲۹).

یکی از مهم‌ترین رشته‌های حصیربافی در خانه‌سازی، بافتن چیخ / چغ در میان کوچ‌نشینان است. چیخ، که بافندگان آن بیشتر زنان هستند، دیواری حصیری به ارتفاع تقریبی ۱٫۵ متر است که به عنوان نوعی حفاظ و نیز بادگیر یا هواکش در اطراف سیاه‌چادر به کار می‌رود. بر روی چیخ با نخهای رنگارنگ پشمی نقشهای زیبایی مانند نقش شیر، آهو و گوزن پدید می‌آورند. فشقاییها دیواره چادر یا چیخ را با طرحهای مشبک، وشیکی تزیین می‌کنند و عشاير کرد نی‌های عمودی چیخ را با ریسمان رنگین پشمی می‌پوشانند و نقوش و طرحهای هندسی روی چیخ پدید می‌آورند (به حصیربافی، ص ۴۱-۴۲؛ «حصیربافی»، ۱۳۸۲ ش، همانجا؛ جانب‌اللهی، ص ۴۲۲). چیخ‌بافی در میان طوایف چادرنشین آسیای مرکزی نیز رواج داشته است (به پاشینو^۲، ص ۱۱۹). کرمانشاه از مراکز تولید چیخ در ایران است (زمانی فراهانی، ص ۵۲۴).

۵) کاربردهای متفرقه و محلی. حصیر به ندرت در پوشاک کاربرد دارد. کلاه و کفش حصیری از جمله پوشاک این جنس است («حصیربافی»، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۳؛ امیدی، ص ۱۹۸). برخی کالاها با تولید محدود و مضاف خاص محلی نیز در حصیربافی معمول است، از جمله قفس پرند، سرکوزه آب، سرپوش ظروف غذا، نوعی طناب برای بالا رفتن از نخل، انواع سبد برای حمل می‌غ و خروس (کوروک) یا برای علوفه دادن به

"Malay arts and crafts: Islamic inspiration in creativity", in *Islamic civilization in the Malay world*, ed. Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan pustaka, 1997; Allen F. Roberts and Mary Nooter Raberts, *A Saint in the City: Sufi arts of urban Senegal*, Los Angeles 2006; Hans E. Wulff, *The traditional crafts of Persia*, Cambridge, Mass. 1966.

/ مهران هوشیار و گروه هنر و معماری /

حصیری، نام دو تن از درباریان و ندیمان دوره غزنوی.

۱) **ابوبکر حصیری**، از ابتدای زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست. فرزخی سیستانی (ص ۱۸۰) در مدیحه‌ای که برای ابوبکر حصیری سروده، وی را همچون پدرش، فقیه ذکر کرده است. ابوبکر حصیری از ندیمان سلطان محمود غزنوی نیز بود، چنان که از خواجه‌احمد بن حسن میمندی* دربارهٔ اموالش بازخواست کرد و سرانجام خواجه‌احمد پس از سالها وزارت، از مقامش برکنار گردید. ابوبکر حصیری همچنین سبب آزادی عده‌ای از مغضوبان سلطان محمود شد (ص همان، ص ۴۵-۴۶؛ عقیلی، ص ۱۵۸، ۱۷۵-۱۷۸).

سلطان محمود در سال ۴۱۶ با قدرخان، فرمانروای ترکستان، دیدار کرد و پا او بر ضد علی‌نگین (لا امرای سلطان محمود و دشمن قدرخان) پیمان دوستی بست (ص گردیزی، ص ۲۰۶-۴۱۰؛ بیهقی، ص ۲۶۶). ابوبکر حصیری به فرمان سلطان محمود روانهٔ مرو شد و در چند جنگ شرکت کرد و سرانجام، پس از بستن قرارداد صلح، بازگشت (بیهقی، ص ۶۹۳). بیهقی (همانجا) از حریف جنگی حصیری نام برده، اما فرزخی سیستانی (ص ۳۲۱) به‌صراحت از جنگ ابوبکر حصیری با قدرخان در ترکستان یاد کرده است.

پس از مرگ سلطان محمود، در کشمکش درباریان بر سر جانشینی او، ابوبکر حصیری از مسعود غزنوی، جانب‌داری می‌کرد. او پس از زندانی شدن امیر محمد (پسر و ولیعهد سلطان محمود) در دژ کوهتیز، با تنی چند از درباریان این خبر را به مسعود رساند. در تگین‌آباد به نام مسعود خطبه خواندند و سلطان مسعود در همان سال، به پاس خدمت ابوبکر حصیری، به وی خلعت بخشید (بیهقی، ص ۴۰۳-۵۵۵).

با به سلطنت رسیدن سلطان مسعود، خواجه احمد میمندی به وزارت وی منصوب شد. در صفر ۴۲۲، ابوبکر حصیری که به همراه پسرش، ابراهیم، از محله‌ای می‌گذشت، در حالت مشی به خواجه دشنام داد. خواجه احمد که به سبب مصادرهٔ اموالش در دورهٔ سلطان محمود، از حصیری کینه داشت، از سلطان مسعود خواست یا حصیری مجازات شود یا او از وزارت

مصادق انصاری، محمدباقر موسی، و علی حمدانی، تهران: نشر اندیشه، ۱۳۷۹ ش. محمدسعید جانب‌اللهی، «نگاهی مردم‌شناختی به چرخه زندگی عشایر ایلسون»، در مجموعه مقالات نخستین همایش ملی ایران‌شناسی، ۲۷-۳۰ خرداد ماه ۱۳۸۱: مردم‌شناسی و فرهنگ، عامه، ج ۱، تهران: بنیاد ایران‌شناسی، ۱۳۸۳ ش. اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ ش. *حدود العالم*؛ حصیریایی، تهیه شده در سازمان صنایع دستی ایران، جزوه ش ۹/۱۶ (منتشر نشده)؛ *حصیریایی*، صنایع‌دستی، ش ۲۲ (دی ۱۳۸۲)؛ دهخدا؛ رشیدین ویر، کتاب *الذخائر و التحف*، چاپ محمد حمیدالله، کویت ۱۹۵۹؛ محمدبن محمد زبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۲۱۴/۱۹۹۲؛ خمیرا زمانی‌فرمانی، ایران، صنعت گردشگری و خدمات مسافرتی، تهران ۱۳۷۹ ش. محمدبن مکی شهیداول، *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة*، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۴؛ محمدبن محمدبن حسین شیخ‌بهائی، *کلیات اشعار و آثاف فارسی*؛ شیخ‌بهاء‌الدین مسعودالعاملی مشهور به شیخ‌بهائی، چاپ غلامحسین جوهری، [تهران، بی‌تا]؛ صباح ابراهیم سعید شیخ‌علی، *الاصناف فی العصر العباسی: نشأتها و تطورها*، بغداد ۱۳۹۶/۱۹۷۶؛ هلال‌بن شحش صابی، *الوزراء، او، تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء*، چاپ عبدالستار احمد فرج، [قاهره] ۱۹۵۸؛ سلمان هادی طمبه، *کریلاه فی الذاكرة*، بغداد ۱۹۸۸؛ محمدبن حسن طوسی، *المبسوط فی فقه الامامیة*، ج ۸، چاپ محمدباقر بهبودی، تهران ۱۳۵۱ ش. کمال‌الدین غراب، *بلوچستان: یادگار مظلوم قرون*، تهران ۱۳۶۴ ش. فرهنگ بزرگ سخن، به سرپرستی حسن اشوری، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش. فروتن‌قاضیانی، *بختیاربها: یافته‌ها و نقوش*، تهران ۱۳۷۶ ش. وحید قبادیان، *بررسی اقلیمی ابنیه سنتی ایران*، تهران ۱۳۸۲ ش. عبداللّه بن مصطفی ثقی قوه‌گولو همدانی، *مجموعه آثار حاجی عبدالله خان قراقرزلو امیرنظام همدانی*، چاپ عنایت‌الله مجیدی، از کتابچهٔ خوزستان و وضع راه لرستان، تهران ۱۳۸۲ ش. لوئیس معلوف، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت ۱۹۷۳-۱۹۸۲، چاپ افست تهران ۱۳۶۳ ش. مقدسی، *ناصر خسرو، سفرنامه حکیم ناصر خسرو*؛ قبادیانی مروزی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش. محمودبن امیراحمد نظام قاری، *دیوان البیه مولانا نظام قاری*، چاپ میرزا حبیب اصلهانی، استانبول ۱۳۰۳؛ جان هواگ و مارتین هاتری، *سبک‌شناسی هنر معماری در سرزمین‌های اسلامی*، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، تهران ۱۳۸۲ ش. یعقوبی، *البلدان؛ حمیرا یکتی‌زاد*، *حصیریایی استان هرمزگان* (میان‌ب)، پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد صنایع‌دستی، دانشکدهٔ هنر، دانشگاه الزهراء ۱۳۷۲ ش.

Muhammad Manazir Ahsan, *Social life under the Abbasids*, London 1979; Johannes Kalter, "Rural life and peasant culture", in *The arts and crafts of Syria*, [ed.] Johannes Kalter, Margareta Pavlakoi, and Maria Zermickel, London: Thames and Hudson, 1992; Raja Fuziuh Bte. Raja Tun Uda and Abdul Rahman Ahmadi,

کناره حوادث گرفت. ابونصر مشکان^۳، به دستور سلطان مسعود، این مشکل را به صورت مصالحه‌آمیز حل کرد (به همان، ص ۱۹۷-۲۱۲؛ خواندمیر، ص ۱۴۰).

ابوبکر حصیری در ۴۲۴ در شهر بُست درگذشت (بیهقی، ص ۴۷۰). سلطان محمود به او توجه ویژه‌ای داشت، چنان‌که به وی فیل و مهد (از امتیازات خاص آن دوران) بخشید. شافعی‌مذهب بودن و هم عقیده بودن او با سلطان در دشمنی با قرامطیان، در این امر بی‌تأثیر نبود (به فرخی سیستانی، ص ۳۲۰، ۴۶). بیهقی (ص ۵۶) از او با عنوان فقیه یاد کرده و فرخی سیستانی (ص ۴۴-۴۶، ۱۷۵-۱۷۰، ۳۱۹-۳۲۱) مهارت او را در نویسندگی تأیید کرده و در چندین قهیده، او را ستوده است.

۲) ابراهیم حصیری، فرزند ابوبکر حصیری، از صاحب‌منصبان زمان سلطان محمود و مسعود غزنوی، سلطان محمود در امور حکومتش با وی مشاوره می‌کرد. پس از درگذشت او، ابراهیم حصیری به جانب‌داری از مسعود برخاست و به همین سبب، با به سلطنت رسیدن سلطان مسعود، ابراهیم در شمار ندیمان خاص او قرار گرفت (به بیهقی، ص ۲۶۸-۲۶۹). در ۴۲۲، سلطان مسعود، ابراهیم حصیری را به همراه قاضی ابوطاهر عبدالله بن احمد تَبَّانی برای خواستگاری شاه‌خاتون (دختر قدرخان) به کاشغر فرستاد. سلطان مسعود همچنین در نظر داشت دختر بُغراخان (پسر قدرخان) را به عقد فرزند خود، امیرمودود درآورد. مدتی پس از رسیدن ابراهیم حصیری به ترکستان، قدرخان درگذشت و بغراخان جانشین وی شد. از این رو، سفر ابراهیم حصیری به ترکستان به درازا کشید. در این فاصله، دختر بغراخان و قاضی ابوطاهر عبدالله بن تَبَّانی درگذشتند و ابراهیم حصیری، پس از چهار سال، به همراه شاه‌خاتون به غزنین بازگشت و سلطان مسعود از او استقبال کرد (به همان، ص ۲۴۷-۲۴۸، ۴۶۰، ۵۴۷-۵۴۹).

به نوشته بیهقی (ص ۸۷۷)، ابراهیم حصیری و ابوسهل زوزنی، وزیر سلطان مسعود، وساطت شخصی به نام ابوالفضل گزنکی را نزد سلطان مسعود کردند. از این پس، اطلاع چندانی از وی نیست. ابراهیم حصیری پس از انجام دادن فریضه حج، از خدمات دریای کناره‌گیری کرد و به عبادت و گوشه‌نشینی روی آورد (همان، ص ۱۹۸). زمان مرگ وی مشخص نیست؛ فقط از نوشته بیهقی (ص ۲۴۸) می‌توان دریافت که تا زمان تألیف تاریخ بیهقی زنده بوده است. می‌تندی او را از پدرش خردمندتر و خویشتن‌دارتر می‌دانسته (به همان، ص ۲۱۰) و بیهقی (ص ۱۹۸) نیز صفات نیکی برای او ذکر کرده است.

منابع: بیهقی؛ غیاث‌الدین حسین همایون خواندمیر، دستورالوزراء، چاپ سمید نفیسی، تهران ۱۳۱۷ ش؛ حاجی‌بن نظام عقیلی، آثارالوزراء، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ علی‌بن جولوغ فرخی سیستانی، دیوان، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ عبدالحی بن ضحاک گردیزی، تاریخ گردیزی، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۶۳ ش.

/ مریم ارجح /

حصیری، جمال‌الدین، فقیه و محدث حنفی قرن ششم و هفتم. ابوالمحمّد محمود بن احمد بخاری، در ۵۴۶ در بخارا متولد شد. سبب شهرت او و پدرش به حصیری، سکونت آنان در محله حصیریافان بخارا بود (به ابن صابونی، ص ۱۲۹؛ ابن ابی‌الوفاء، ج ۳، ص ۲۲۲).

حصیری در بخارا از ابوالفتح منصور بن عبدالمنعم حدیث شنید و نزد حسن بن منصور قاضی‌خان اوزجندی فقه خواند و از شاگردان خاص او شد. در نیشابور، از قاضی ابراهیم بن علی مُغیشی، عبدالله بن عمر بن صفار، منصور بن عبدالمنعم قُرّاری و مؤید بن محمد طوسی، و در حلب، از شریف عبدالملک بن فضل هاشمی حدیث آموخت (به مُنذری، ج ۳، ص ۴۹۹؛ ابن صابونی، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ ذهبی، ج ۲۳، ص ۵۳-۵۴؛ ابن قطلوبغا، ص ۲۴۴). بعد از اتمام تحصیلات، در دمشق به تدریس و افتا پرداخت و به ریاست دینی حنفیان رسید (ابن کثیر، ج ۱۳، ص ۱۵۲؛ ابن تغری بردی، ج ۶، ص ۳۱۳).

وی از ۶۱۱ تا پایان عمر به تدریس در مدرسه نوریه (مدرسه حنفیان در شام؛ به نیمی دمشقی، ج ۱، ص ۶۰۶-۶۰۷) اشتغال داشت. از جمله شاگردان او پسرش احمد، عیسی بن ایوب معظم (حاکم دمشق؛ به ابن دقماق، ص ۱۱۲)، سلیمان بن وَهیب، عبدالله بن محمد موصلی، محمد بن عَیَّاد خِطاطی، سبط ابن جوزی، محمود بن عابد قُرّخندی و بدرالدین یوسف بن عبدالله بودند (سبط ابن جوزی، ج ۸، قسم ۲، ص ۷۲۱؛ ابسن ابی‌الوفاء، ج ۱، ص ۲۲۵، ج ۲، ص ۲۳۷، ۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۰، ۴۴۱، ۶۲۹). عبدالعظیم بن عبدالقوی مُنذری، فاطمه دختر ابراهیم بن جوهر بطانحیه، و جمال‌الدین محمد معروف به ابن صابونی از او اجازه نقل حدیث گرفته یا حدیث روایت کرده‌اند (منذری، همانجا؛ ابن صابونی، ص ۱۲۹).

شرح حال نویسان، حصیری را به تواضع، حسن معاشرت، تعبد، تقوا و دیگر محاسن اخلاقی ستوده‌اند (برای نمونه به سبط ابن جوزی، ج ۸، قسم ۲، ص ۷۲۰؛ ابن صابونی؛ ابن تغری بردی، همانجاها). او نزد عیسی بن ایوب، حاکم دمشق، و پسرش ناصر محترم بود (ابن دقماق، ص ۱۱۲). وی در ۶۳۶ (ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن عماد، ج ۵، ص ۱۸۲) یا ۶۳۷

حصیری سمرقندی ← بساطی سمرقندی

حصین بن بدر ← زیرقان بن بدر

حصین بن حمام، ابویزد، شاعر مشهور، از تاریخ ولادتش اطلاعی در دست نیست. او از معاصران نابغه ذبیانی* (متوفی ۱۸) بود (فروغ، ج ۱، ص ۲۶۵). حصین از بزرگان عرب و رئیس قبیله بنی سهم بن مره (از قبایل مضر) بود و از دلاوران قبیله به شمار می‌رفت. او را سنان الضمیم (ظلم‌ستیز) می‌خواندند (ابن قتیبه، ص ۴۳۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۲).

حصین بن حمام مدت کوتاهی از عمر خویش را در دوره اسلامی گذراند (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۱۰، ۱۴). فروغ (همانجا) او را صحابی پیامبر معرفی کرده است. اما به نظر می‌رسد که نام وی با صحابی دیگری اشتباه شده باشد (ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۴۳). حصین بن حمام از شاعران برجسته، اما کم‌گویی (مُؤَلَّ) دوره جاهلی بود (ابن سلام جمعی، ص ۱۳۱؛ ابن قتیبه، همانجا). آمدی (ص ۹۱) دیوانی را به او نسبت داده است. فخر و حماسه، سرزنش مردم قومش و رثا از مضامین شعری اوست. در اشعار متأخرش، مفاهیم اسلامی وجود دارد، مانند روز قیامت، دیدن نتایج اعمال، چگونگی لرزش زمین در روز قیامت و کم‌ارزش بودن اعمال کافران (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۸۶، ۱۵۰، ۱۵۱؛ فروغ، همانجا، نیز ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۸). وی قبل از هجرت، و به نقلی در ابتدای خلافت عمر (حک: ۱۳-۲۳)، در یکی از سفرهایش درگذشت (ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۴، ص ۱۵؛ شیخو، قسم ۴، ص ۱۷۴۳؛ فروغ، ج ۱، ص ۲۶۵).

منابع: حسن بن بشر آمدی، المؤتلف و المختلف فی اسماء الشعراء و کتابهم و انسابهم و بعض شعراءهم، در محمد بن عمران مرزبانی، معجم الشعراء، چاپ فد. گرنکو، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ ابن اثیر، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، چاپ عادل احمد رفاع، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ ابن سلام جمعی، طبقات فحول الشعراء، چاپ محمود محمد شاکر، [قاهره ۱۹۵۲]؛ ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، او، طبقات الشعراء، چاپ مفید قمیحه و نجم زردور، بیروت ۱۴۰۵، ۱۹۸۵؛ ابوالفرج اصفهانی، لويس شيخو، شعراء النصرانية قبل الاسلام، بیروت ۱۹۶۷؛ عمر فروغ، تاریخ الادب العربی، ج ۱، بیروت ۱۹۸۴.

/ سکینه فتاحی زاده /

حصین بن نمیر، از سرداران بنی‌امیه در دوران معاویه،

یزید و مروان. نسب وی به شیبین سکون، از بزرگان قبیله کَنتَه (از قبایل عرب یمانی)، می‌رسد (ابن حزم، ص ۴۲۹).

(لکنوی، ص ۲۰۵) در دمشق از دنیا رفت و در مقابر صوفیه دفن شد (ابن کثیر؛ ابن دقماق، همانجا).

مهم‌ترین تألیفات حصیری، که عمدتاً فقهی‌اند، عبارت‌اند از: شرح مفصلی الجامع الکبیر فی الفروع محمد بن حسن شیبانی*، به نام التحریر و شرحی موجز بر همان کتاب؛ شرح البیر الکبیر و السیر الصغیر شیبانی؛ خیر المطلوب فی العلم المرغوب، در فقه، که آن را برای ملک ناصر نوشته است؛ الطريقة الحصیریة، در بیان موارد اختلاف شافعیان و حنفیان؛ مناسک الحج؛ کتاب فتاوی‌ی الوجیز، در فقه حنفی؛ النجم الیهادی الساری الی حلّ الفاظ صحیح البخاری (ابن ابی الوفا، ج ۳، ص ۴۳۳؛ حاجی خلیفه، ج ۱، ستون ۵۶۸، ۷۲۷، ج ۲، ستون ۱۰۱۴، ۱۸۳۱؛ بغدادی، ج ۲، ستون ۴۰۵؛ زرکلی، ج ۷، ص ۱۶۱).

پس از حصیری، فرزندش قوام‌الدین محمد به جای او تدریس در مدرسه نوریه را برعهده گرفت که تا زمان فوت او در ۶۶۵ ادامه داشت (نعیمی دمشقی، ج ۱، ص ۶۱۹). فرزند دیگر حصیری، نظام‌الدین احمد، فقه را از پدرش و کسانی دیگر آموخت و پس از برادرش به تدریس در مدرسه نوریه و التا پرداخت. ابن کثیر دمشقی از جمله شاگردان نظام‌الدین احمد بود. نظام‌الدین، که نایب قاضی حُسام‌الدین حسن بن احمد نیز بود، در ۶۹۸ درگذشت و در جوار پدرش دفن شد (ابن ابی الوفا، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۶؛ نسیمی دمشقی، ج ۱، ص ۶۱۹، ۶۲۱؛ نسیمی، ج ۲، ص ۱۰۲).

منابع: ابن ابی الوفا، الجواهر المصنّیة فی طبقات الحنفیة، چاپ عبدالفتاح محمد حلو، ریاض ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [؟ ۱۳۸۲]؛ ۱۳۹۲/ [؟ ۱۹۶۳]؛ ابن دقماق، نزهة الانام فی تاریخ الاسلام، ۶۵۸ هـ. چاپ سمیر طبّار، صیدا ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابن صایونی، کتاب تکملة اكمال الکمال فی الانساب و الاسماء و الالقاب، بیروت ۱۴۰۶/ ۱۹۸۶؛ ابن عماد، ابن قلاویض، تلخیص تراجم فی من صنف من الحنفیة، چاپ ابراهیم صالح، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۱؛ اسماعیل بغدادی، هدیه العارلین، ج ۲، در حاجی خلیفه، ج ۶؛ تقی‌الدین بن عبدالقادر نسیمی، الطبقات النیة فی تراجم الحنفیة، ج ۲، چاپ عبدالفتاح محمد حلو، ریاض ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ حاجی خلیفه، ذمسی؛ خیرالدین زرکلی، الاعلام، بیروت ۱۹۸۰؛ سبط ابن جوزی، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، ج ۸، حیدرآباد، دکن ۱۹۵۱-۱۹۵۲؛ عبدالحی بن عبدالحلیم لکنوی، القوائد البهیة فی تراجم الحنفیة، کراچی ۱۲۹۳؛ عبدالعظیم بن عبدالقوی شتیری، التکملة لوفیات النقلة، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ عبدالقادر بن محمد نسیمی دمشقی، الدارس فی تاریخ المدارس، چاپ جعفر حسنی، [قاهره ۱۹۸۸].

/ لیلی کریمیان /

مسعودی (تنبيه، ص ۲۸۲) نام او را در فهرست کتابان پیامبر آورده است

در سال ۱۱، در روزگار خلافت ابوبکر، از حصین بن نمیر در جنگهای رده یاد شده است. هنگامی که ابوبکر، زیاد بن ابیید را برای جمع‌آوری زکات بنی عمروین معاویه گسیل کرد و آنان حاضر به پرداخت زکات نشدند، زیاد، حصین بن نمیر را مأمور سرکوبی آنان کرد (ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۸۱). در زمان خلافت عمر بن خطاب، هنگام فتح قادسیه در سال چهاردهم هجرت، لشکری چهار هزار نفری به فرماندهی سعد بن ابی وقاص برای فتح عراق فرستاده شد که حصین بن نمیر و گروهی از قبیله سکون نیز در آن بودند (همان، ج ۲، ص ۴۵۱). در روایتی، حصین بن نمیر سرسخت‌ترین دشمن در جنگ با علی علیه‌السلام خوانده شده است (سه همان، ج ۲، ص ۴۵۲) ولی نصر بن مزاحم در کتاب وقعة صفین (ص ۴۷)، اگر چه از حصین به عنوان یکی از سرداران معاویه یاد کرده، در شرح جنگ صفین از او نامی نبرده است. به نوشته نصر بن مزاحم (ص ۱۲۸)، معاویه در نامه‌ای به مضریان، از آنان خواست که به کمک حصین بن نمیر و معاویه بن خدیج - که هر دو در مصر بودند - در مقابل فرماندار حضرت علی، قیس بن سعد، بایستند. ظاهراً حصین بن نمیر در زمان جنگ صفین در مصر بوده است. حصین یکی از رؤسای اهل شام بود که در سال ۵۶ معاویه را تشویق کرد یزید را به ولیمهدی برگزیند (سه ابن اعثم کوفی، ج ۴، ص ۳۳۴) نیز - طبری، ج ۵، ص ۳۰۱. در پاره‌ای روایات از حصین بن نمیر به عنوان صاحب شرطه (رئیس پلیس) عبدالله بن زیاد در سال ۶۰، و از وی در شمار سرداران لشکر عبدالله، ضمن رویدادهای قیام امام حسین علیه‌السلام و واقعه کربلا، نام برده‌اند (سه دینوری، ص ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۴، ۲۵۸-۲۵۹؛ ابن اعثم کوفی، ج ۵، ص ۵۲، ۸۲، ۸۹، ۱۱۷-۱۱۸)؛ اما ظاهراً وی را با حصین بن تمیم تیمی اشتباه کرده‌اند. طبری همه جا (مثلاً - ج ۵، ص ۳۹۴-۳۹۵، ۴۰۱، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۹-۴۴۰) از حصین بن تمیم تیمی به عنوان صاحب شرطه عبدالله یاد کرده و از وی در حوادث مربوط به قیام امام حسین یاد کرده است.

در واقعه خزّه* (اواخر سال ۶۳)، حصین بن نمیر از سرداران همراه مسلم بن عقبه بود که از دمشق روانه مدینه شد. حصین فرماندهی اهل جحفص را برعهده داشت. در آخر محرم سال ۶۴ مسلم بن عقبه - پس از سرکوب قیام مردم مدینه، در حالی که برای سرکوب شورش عبدالله بن زبیر روانه مکه بود - درگذشت و بابر سفارش یزید، حصین بن نمیر فرماندهی سپاه را برعهده گرفت (دینوری، ص ۲۴۶؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۱؛ طبری، ج ۵، ص ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۶). مردم در مکه با ابن زبیر بیعت کرده بودند

(طبری، ج ۵، ص ۴۹۷). حصین بن نمیر در ۲۵ یا ۲۶ محرم ۶۴ وارد مکه شد و ابن زبیر را محاصره کرد. ابن زبیر و همراهانش به مسجدالحرام پناه بردند. در سوم ربیع‌الاول سال ۶۴، حصین بن نمیر و شامیان، در کوههای اطراف کعبه متجینها و عراده‌هایی به کار انداختند و با سنگ و آتش به شهر مکه و کعبه حمله کردند که کعبه ویران شد و جامه و چوبهای آن سوخت (همان، ج ۵، ص ۴۹۷-۴۹۹؛ ابن اعثم کوفی، ج ۵، ص ۱۶۴؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۷۰).

در اوج جنگ بین شامیان و مکیان، خبر مرگ یزید (۱۴ ربیع‌الاول ۶۴) به ابن زبیر رسید. حصین به ابن زبیر پیشنهاد کرد خلافت را بپذیرد و همراه حصین و لشکر وی به شام برود تا از شامیان برایش بیعت بگیرند، اما ابن زبیر نپذیرفت و حصین با لشکر خود سوی شام بازگشت (دینوری، ص ۲۶۸؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۳؛ طبری، ج ۵، ص ۴۹۹، ۵۰۱-۵۰۲؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۸۱).

پس از خلافت کوتاه معاویه بن یزید و مرگ او در سال ۶۴، حصین برای به خلافت رساندن مروان بن حکم کوشید (سه طبری، ج ۵، ص ۵۰۳، ۵۳۵-۵۳۶). در سال ۶۵، در آغاز خلافت عبدالملک بن مروان، حصین جزو فرماندهان شام بود که قیام ثوابین*، به رهبری سلیمان بن صرد، را در عین‌الورده سرکوب کرد (همان، ج ۵، ص ۵۹۴، ۵۹۹-۵۹۷؛ ابن اعثم کوفی، ج ۶، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ مسعودی، مروج، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۵). هنگامی که مختار به خون‌خواهی امام حسین علیه‌السلام قیام کرد، به فرمانده سپاهش، ابراهیم بن اشتر، سفارش کرد که عبدالله بن زیاد و حصین بن نمیر را به قتل برساند (دینوری، ص ۲۹۳).

در سال ۶۶ یا ۶۷، در جنگ میان ابن زیاد و ابراهیم بن اشتر، بسیاری از قاتلان امام حسین علیه‌السلام کشته شدند و حصین بن نمیر نیز هنگام درگیری با شریک بن جذیر ثقفی، کشته شد (طبری، ج ۶، ص ۸۸-۹۰؛ ابن اعثم کوفی، ج ۶، ص ۱۲۸؛ مسعودی، مروج، ج ۲، ص ۲۹۸).

ابراهیم بن اشتر سر حصین و دیگر کشتگان لشکر شام را برای مختار به کوفه فرستاد. مختار سر حصین و عده‌ای دیگر از کشتگان را نزد محمد بن حنفیه به مکه فرستاد و سر بقیه را در کوفه آویزان کرد (ابن حبیب، ص ۴۹۱؛ ابن اعثم کوفی، ج ۶، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ ذهبی، حوادث و وفیات ۶۱-۸۸، ص ۵۶-۵۷).

منابع: ابن اثیر؛ ابن اعثم کوفی، کتاب الفتح، چاپ علی شیری، بیروت ۱۳۹۱/۱۳۹۱؛ ابن حبیب، کتاب المصنّف، چاپ لیلو لیش، اشتر، حیدرآباد، دکن ۱۳۶۱/۱۳۶۲، چاپ اقتس بیروت [بی‌تا]؛ ابن حرم، جمهرة انساب العرب، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛

ص ۶۰۵-۵۹۳ ذکر کرده یا بایی را به آن اختصاص داده‌اند (س). کاسانی، ج ۴، ص ۴۵-۴۰؛ دمیاطی، ج ۴، ص ۷۰. فقهای زیدی و ظاهری حضانة را در بایی مستقل در مبحث طلاق آورده‌اند (س). ابن حزم، ج ۱۰، ص ۳۳۴-۳۲۲؛ ابن مفتاح، همانجا).

دربارة ماهیت حقوقی حضانة و اینکه آیا حضانة حق حاضن است یا محضون یا اصولاً از مقوله حقوق نیست، در منابع فقهی و حقوقی بحث شده است. از عبارات فقها برمی‌آید که آنان حضانة را نوعی حق برای حاضن می‌دانسته‌اند، زیرا از آن با تعبیر حق حضانة سخن گفته‌اند (برای نمونه س. طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۹؛ ابن حمزه، همانجا). همچنین بسیاری از فقهای متأخر تصریح کرده‌اند که اسقاط‌پذیر بودن حضانة، که در برخی احادیث هم تأیید شده است (س. ابن بابویه، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۴۳۵؛ حرعاملی، ج ۲۱، ص ۲۷۲)، نشان می‌دهد که حضانة نوعی حق است نه حکم؛ از این رو، قابل نقل و انتقال هم هست (س. عبدالاعلی سبزواری، ج ۲۵، ص ۲۸۲؛ مغنیه، ج ۵، ص ۳۰۵-۳۰۶). از برخی احادیث (س. ابن بابویه، ۱۴۰۱؛ حرعاملی، همانجاها) و فتوای فقهی نیز می‌توان دریافت که حضانة حق مادر است و وی می‌تواند از پذیرفتن آن خودداری کند (س. شهید اول، قسم ۱، ص ۳۹۶؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۳). در حدیث نبوی نیز پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌وآله وسلم حضانة کودک را حق مادرش دانسته است، مشروط بر آنکه وی مجدداً ازدواج نکند (س. بیهقی، ج ۱۱، ص ۱۵۰۳؛ نوری، ج ۱۵، ص ۱۶۴).

برخی فقهای مالکی و امامی، حضانة را نوعی واجب کفایی دانسته‌اند به این معنا که با پذیرش حضانة کودک از سوی یک نفر، این تکلیف از عهده دیگران برداشته می‌شود، مگر اینکه کسی جز مادر یا جز پدر برای حضانة کودک وجود نداشته باشد که در این صورت نگهداری کودک بر آنان واجب عینی است (س. شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۴؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ محمد علیوی ناصر، ص ۳۳). این نظر را می‌توان مؤید نظریه‌ای دانست که حضانة را بنسبه نوعی حق اولویت برای حاضن می‌داند، همچنان که تعبیر اولویت نیز در سخنان فقها بسیار به چشم می‌خورد. ولایت بودن حضانة نیز چنین مفهومی را در بر دارد (س. فخرالمحققین، ج ۲، ص ۱۳۹؛ خطیب شریفی، ج ۳، ص ۴۵۲؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۴).

در برابر، این دیدگاه در فقه اسلامی مطرح شده است که حضانة در واقع حق طفل (محضون) به شمار می‌رود، زیرا خودداری والدین و هر حضانت‌کننده دیگر از حضانة کودک موجب مرگ یا ضرر رسیدن به طفل می‌شود. در این صورت، حضانة، بیشتر نوعی تکلیف برای حاضن است تا دربر دارنده حقی برای او (س. شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۲۰۷؛

احمدبن داوود دینوری، الاختیار الطوال، چاپ عبدالمنعم عامر، مصر [۱۹۵۹/۱۳۷۹]، چاپ است بغداد [بی‌تا]؛ محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۸۸۰-۸۶۱، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۸؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ مسعودی، تنبیه؛ همو، مروج (بیروت)؛ نصرین مزاحم، وقعة صفین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ یعقوبی، تاریخ

/ زیبا معیر /

حضانة، اصطلاحی در فقه و حقوق به معنای نگهداری،

پرورش و تربیت کودکان. واژه عربی حضانة (با فتح یا کسر حاء)، از ماده ح ض ن، به معنای حفظ و نگهداری کردن، در آغوش گرفتن و پرورش دادن است (ابن فارس؛ زبیدی، ذیل «حضن»). حضانة در اصطلاح فقه، عبارت است از حق یا مسئولیت نگهداری یا پرورش دادن هر کسی که نیاز به مراقبت دیگران دارد، مانند کودک و مجنون، و انجام دادن آنچه برای حفظ سلامت جسمی و پرورش روحی او ضروری است (س. نوری، ج ۶، ص ۵۰۴؛ ابن مفتاح، ج ۵، ص ۵۵۲؛ حطّاب، ج ۵، ص ۵۹۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۱؛ ابن نجیم، ج ۴، ص ۲۷۹-۲۸۰؛ خوانساری، ج ۴، ص ۴۷۲). به کسی که حضانة را برعهده دارد حاضن (برای مرد) یا حاضنه (برای زن) و به کسی که مورد حضانة قرار می‌گیرد، محضون گفته می‌شود (شلبی، ص ۷۳۳). قوانین کشورهای اسلامی، و به تبع آن حقوق‌دانان، حضانة را در معنای فقهی آن به کار برده‌اند (س. محمد علیوی ناصر، ص ۲۵۰-۲۳۲؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۳۹).

در منابع فقه امامی، ابتدا بدون تصریح به لفظ حضانة و با تعبیری دیگر در باب طلاق، حکم نگهداری کودک پس از طلاق ذکر شده است (برای نمونه س. ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۳۶۰؛ ابن جنید اسکافی، ص ۱۶۱، ۲۱۸؛ مفید، ص ۵۳۱). شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) در الخلاف* احکام حضانة را با کاربرد این واژه، در بابهای طلاق و نفقه و جز اینها آورده است (برای نمونه س. ج ۵، ص ۱۲۵، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۹). وی همچنین در المبسوط با عنوان «فی أنَّ الأبَویَّینَ أَحَقُّ بِالأَولَدهِ» احکام حضانة را مطرح کرده است (س. ج ۶، ص ۴۳-۴۲، نیز س. ج ۳، ص ۲۳۸، ۳۳۶، ۳۴۰، ج ۴، ص ۳۱۵). پس از او، فقهای امامیه بخشی از مباحث نکاح و طلاق را به حضانة اختصاص داده‌اند (س. ابن حمزه، ص ۲۸۸؛ بیهقی نیشابوری کیلری، ص ۴۴۲؛ محقق حلی، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۱-۱۰۲).

فقیهان اهل سنت احکام حضانة را در مبحث نفقات (س. نوری، ج ۶، ص ۵۱۹-۵۰۴؛ بهوتی حنبلی، ج ۵، ص ۵۸۳-۵۹۲؛ ابوالبرکات، ج ۲، ص ۵۲۶) یا رضاع (حطّاب، ج ۵،

ابن‌ممام، ج ۴، ص ۱۸۴؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۶؛ شلبی، ص ۷۳۴). به نظر فقها در مواردی مادر یا پدر طفل نمی‌توانند از پذیرفتن حضانة کودک تن‌زدند و نگاهداری کودک بر آنان لازم است (برای نمونه به شهید اول؛ ابن‌عابدین، همانجاها؛ محمد علیوی ناصر، ص ۳۵۰-۳۵۲). بر این اساس، می‌توان بر آن بود که حضانة در واقع هم حق کودک را تأمین می‌کند و هم حق حاضن را، زیرا اعطای نوعی ولایت و اختیار به حضانة‌کننده و دارای هر دو جنبه است. برخی حقوق‌دانان نیز به این ویژگی حضانة توجه کرده و آن را دربردارنده هر دو جنبه و آمیزه‌ای از حق و تکلیف دانسته‌اند (به امامی، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۴؛ شلبی، ص ۷۳۴-۷۳۵؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۹۰-۲۰۲؛ محمد علیوی ناصر، ص ۳۸-۴۰؛ شیخ‌الاسلامی، ص ۱۴۰؛ نیز به قانون مدنی ایران، مواد ۱۱۶۸ و ۱۱۷۲).

حضانة معمولاً برعهده والدین و گاهی برعهده دیگر خویشاوندان و وصی قرار می‌گیرد. فقها برای کسی که حضانة را برعهده می‌گیرد، شرایطی را لازم شمرده‌اند. از جمله این شرایط، عقل است، زیرا مجنون قادر به انجام دادن تکالیف خود نیست و سرپرستی او را فرد دیگری برعهده دارد (برای نمونه به ابن‌قدامة، ج ۹، ص ۲۹۸؛ بهوتی‌حبلی، ج ۵، ص ۵۸۶؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۳؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۷). برخی فقها (برای نمونه به شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۳) بین مجنون طبقاتی (دائم) و آدواری، در محرومیت از حضانة تفاوتی نگذاشته‌اند، مگر آنکه عارضه‌ای چون در مجنون آدواری به‌ندرت اتفاق افتد یا مدت آن کوتاه باشد، اما برخی فقها (برای نمونه به نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۹) بر آن‌اند که چون آدواری حتی اگر زیاد اتفاق افتد، به استناد اطلاق ادله، مانع حضانة نیست. ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی بر شرط عقل تصریح کرده است و برخی حقوق‌دانان (برای نمونه به کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۷۰) میان مجنون آدواری و دائم تفاوت قائل نشده‌اند.

شرط دیگر لازم برای حضانة، بلوغ است، زیرا حضانة نوعی ولایت به شمار می‌رود. البته در موردی که حضانة برعهده پدر یا مادر باشد، ذکر نمودن این شرط لازم نیست و شاید به همین دلیل برخی فقهای شیعه آن را مطرح نکرده‌اند (برای نمونه به شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۲-۴۲۵). با این همه، بر مبنای اینکه اهل سنت اصولاً زنان خویشاوند را در حضانة مقدم بر مردان می‌دانند، این شرط معقول است. مثلاً، در صورت وجود عمه یا خاله نابالغ از یک سو و پدر یا جد پدری از سوی دیگر، شرط بلوغ معنا پیدا می‌کند (به بدران ابوالعین، ص ۶۸؛ قس دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۹).

آزاد بودن (برده نبودن) حاضن، شرط دیگر حضانة است که آن را در میان فقهای امامی اجماعی دانسته‌اند، زیرا حضانة

نوعی ولایت است و برده یر انسان آزاد ولایت ندارد (به شافعی، ج ۳، جزء ۵، ص ۹۳؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۲۱۳؛ ابن‌عابدین، همانجا؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۶). در سرخسی احادیث (به ابن‌بابویه، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۷۵؛ حرعاملی، ج ۲۱، ص ۴۵۹) نیز به وجود نداشتن حق سرپرستی برای پدر در صورتی که برده باشد، تصریح شده است. به نظر برخی فقهای اهل سنت، بین برده و آزاد فرقی وجود ندارد. اینان به عموم ادله و تفاوت نداشتن نگاهداری کودک در این دو صورت استناد کرده‌اند (به سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۹؛ ابن‌حزم، ج ۱۰، ص ۳۳۰).

از دیگر شرایط حضانة‌کننده، داشتن سلامت جسمی و توانایی بر نگاهداری طفل است. برخی با استناد به حدیث نبوی، هرگونه بیماری که حاضن را از نگاهداری طفل باز دارد، موجب سقوط حق حضانة او دانسته‌اند (محمد علیوی ناصر، ص ۷۶-۷۸)، اما برخی دیگر از فقها، به سبب اطلاق ادله حدیثی و اصل عدم سقوط حضانة و نیز امکان استفاده حاضن از مساعدت دیگران تا زمان بهبود، به بقای حق حضانة حاضن بیمار فتوا داده‌اند (به شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۳؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۸-۲۸۹).

از دیدگاه فقها، نگاهداری کودک در جایی که بیم خطر و ضرر برای کودک می‌رود، حق حضانة را ساقط می‌کند (برای نمونه به بحرانی، ج ۲۵، ص ۹۱؛ دسوقی، همانجا؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۸). ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی به خطر افتادن سلامت جسمی یا روحی طفل را موجب سقوط حق حضانة دانسته است که از جمله مصادیق بارز آن زمین‌گیری و بیماریهایی است که حاضن را از نگاهداری و تربیت کودک ناتوان می‌سازد (کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۷۵).

داشتن شایستگی اخلاقی از شروط دیگر حاضن است، زیرا کودک از اخلاق کسی که حضانة او را برعهده دارد، تأثیر می‌پذیرد و انحطاط اخلاقی حاضن، تربیت کودک را به خطر می‌اندازد. بیشتر فقها با ذکر ضرورت ائمن یا معتقد (ثقه) بودن حاضن، به این شرط اشاره کرده‌اند (به سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۷؛ شافعی، ج ۳، جزء ۵، ص ۹۳؛ ابن‌مرتضی، ج ۳، ص ۲۸۵؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۴؛ دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۸؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۳) و برخی دیگر از لزوم احراز عدالت حاضن سخن گفته (برای نمونه به طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۰) و شماری از فقها (برای نمونه به شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، همانجا) ضرورت فاسق نبودن وی را شرط دانسته‌اند. عدله‌ای از فقها بدین استناد که نگاهداری طفل تنها به عواطف مادری نیاز دارد و عدالت لازم نیست، این شرط را نپذیرفته‌اند (به علامه حلی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۰۲؛

شمرده‌اند، اما انتقال از شهر به روستا - که معمولاً امکانات آن کمتر از شهر است - یا به شهری با فاصله مکانی زیاد را جایز ندانسته‌اند، مگر اینکه پدر او در آنجا سکونت داشته باشد و این سفر موجب محبت بیشتر پدر به کودک شود یا اینکه پدر کودک اجازه دهد (ع- طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، همانجا؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۵). همچنین مسافرت کودک به همراه پدر جایز است و موجب سقوط حضانت مادر می‌شود (شهید اول، قسم ۱، ص ۳۹۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، همانجا).

به نظر برخی فقهای اهل سنت، هرگاه مادری که حضانت کودک را برعهده دارد، وی را از شهری که ولی او در آن سکونت دارد به شهری نزدیک که رفت و برگشت به آن در یک روز ممکن باشد، ببرد، حضانت ساقط نمی‌شود. همچنین به نظر حنفیان، پردن کودک به سرزمینی که عقد ازدواج والدین در آن صورت گرفته است، باعث سقوط حضانت نمی‌گردد. به نظر حنفیان، انتقالی که موجب ضرر کودک باشد یا امنیت او را به خطر اندازد، مسموع است (ع- ابن قدامه، ج ۹، ص ۳۰۵-۳۰۶؛ ابن‌ممام، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۱؛ محمد علیوی ناصر، ص ۱۲۵-۱۲۷).

شرط دیگر حضانت‌کننده، که در واقع شرط اختصاصی برای حضانت مادر است، ازدواج نکردن او با شخصی جز پدر کودک است. فقهای امامی، با استناد به احادیث (ع- نوری، ج ۱۵، ص ۱۶۲)، ازدواج کردن مادر کودک را با شخصی جز پدر او ساقط‌کننده حق حضانت دانسته‌اند. برخی فقهای دلیل این حکم را اشتغال مادر به حقوق زوج دوم و در نتیجه بازماندن او از نگهداری شایسته کودک دانسته‌اند (ع- طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۱۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۳؛ بهرانی، ج ۲۵، ص ۹۲). به نظر فقهای ازدواج مادر در زمانی که وی عهده‌دار حضانت است با هر مردی غیر از پدر کودک، حق تقدم او را در حضانت، تنها در برابر پدر کودک ساقط می‌کند؛ به همین دلیل، در صورت فوت پدر، حق اولویت حضانت با مادر است، نه وصی پدر یا اشخاص دیگر، حتی اگر شوهر دیگری اختیار کرده باشد (برای نمونه ع- شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۹). به تصریح شهید ثانی (۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۴)، رضایت شوهر دوم، در بقای حضانت مادر تأثیری ندارد، زیرا نصوصی که بر سقوط حق حضانت مادر در صورت ازدواج دلالت می‌نمایند، مطلق‌اند. به علاوه، ممکن است شوهر دوم از اجازه‌ای که داده صرف‌نظر کند و در نتیجه، حضانت کودک مختل شود. طبق ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی، شوهر کردن مادر از موانع حضانت است.

فخرالمحققین، ج ۳، ص ۲۶۵؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۹. درباره شرط ایجابی عدالت یا سلبی فاسق نبودن حضانت‌کننده، ظاهراً فقهای بیشتر به فلسفه حضانت توجه داشته‌اند نه به نص شرعی خاص.

به موجب ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی، هرگاه بر اثر مواظبت نکردن یا انحطاط اخلاقی پدر یا مادری که طفل تحت حضانت اوست، سلامت جسمی یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر باشد، دادگاه می‌تواند به تقاضای نزدیکان طفل یا به تقاضای قیم او یا به تقاضای دادستان، هر تصمیمی را که برای حضانت طفل مقتضی بداند، اتخاذ کند. این ماده برخی از مصادیق مواظبت نکردن یا انحطاط اخلاقی را چنین برشمرده است: اعتیاد زیان‌آور به الکل و مواد مخدر و قمار؛ اشتهار به فساد اخلاق و فحشا؛ ابتلا به بیماری‌های روانی یا تشخیص پزشکی قانونی؛ سوءاستفاده از طفل یا اجبار او به ورود در مشاغل ضداخلاقی، مانند فساد، فحشا، تکدی و قاچاق؛ تکرار ضرب و جرح غیرمتعارف.

شرط دیگری که به‌ویژه فقهای امامی درباره حاضن ذکر کرده‌اند، مسلمان بودن اوست. مهم‌ترین دلیل آنها آیه ۱۴۱ نساء (»... لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا«: خداوند هرگز برای کافران در حق اهل ایمان راه تسلط نگذاشته است) و احادیث (از جمله «الاسلامُ يَمْلُؤُ و لَا يَخْلُ غَلِيَةً» است (ع- طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، همانجا؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۲؛ موسوی عاملی، ج ۱، ص ۴۶۸؛ حرعاملی، ج ۲۶، ص ۱۴، ۱۲۵)، زیرا امکان دارد کفر حضانت‌کننده به انحراف کودک بینجامد (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۷).

فقهای اهل سنت در مورد این شرط اختلاف‌نظر دارند. شافعیان و حنبلیان و برخی مالکیان آن را پذیرفته‌اند. حنفیان نیز این شرط را تنها در مورد حضانت مرد پذیرفته‌اند. اما نظر آنان و بیشتر مالکیان در مورد زن حاضنه این است که مسلمان بودن حضانت‌کننده شرط نیست. به نظر ایشان، آنچه مهم است، سرپرستی کودک و شفقت کردن به اوست و دین حاضن بر آن تأثیری ندارد (ع- خطیب شربینی، ج ۲، ص ۴۵۵؛ دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۹؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۳۳، ۶۳۹؛ آبی لزه‌ری، ج ۱، ص ۱۴۰۹؛ جزیری، ج ۴، ص ۵۹۶-۵۹۷). قانون مدنی ایران درباره اینکه کفر از موانع حضانت است یا خیر، سکوت کرده است و حقوق‌دانان درباره حق حضانت والدین غیرمسلمان بر فرزندان مسلمان خود، آرای مختلفی مطرح کرده‌اند (برای نمونه ع- امامی، ج ۵، ص ۱۹۷؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۷۳).

شرط دیگر، سکونت حضانت‌کننده در محلی ثابت است. فقهای امامی، انتقال کودک را به وسیله مادر حضانت‌کننده به شهری نزدیک یا به شهری مانند شهر اول یا بهتر از آن، جایز

فقهاء اهل سنت ازدواج مادر با خویشاوند محرم کودک را از موانع حضانة مادر ندانسته‌اند (جزیری، ج ۴، ص ۵۹۸؛ حماده، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ برای نمونه به ابن قیم جوزیه، ج ۵، ص ۴۸۴). به نظر شافعیان، ازدواج مادر با یکی از محارم کودک نیز فقط در صورتی که پدر به حضانة طفل توسط مادر رضایت دهد، موجب ساقط نشدن حضانة مادر می‌شود (خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۵). یکی دیگر از شروطی که شافعیان و مالکیان در حضانة دختر به آن پایبندند، محرم بودن حاضن با اوست (دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۸؛ محمد علیوی ناصر، ص ۸۷-۸۸).

هرگاه کسی که یکی از شرایط مقرر برای حضانة را در فقه اسلامی ندارد، آن شرط را احرار کند، به نظر بیشتر فقهای شیعه و اهل سنت، شایستگی حضانة را پیدا می‌کند، مانند بهبود بیماری مری، مسلمان شدن کافر و زوال جنون (به شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳۷؛ شلبی، ص ۱۷۴۶ امامی، ج ۵، ص ۱۹۶). در حدیثی هم به این مطلب تصریح شده است (به طوسی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۹۸). ولی در مورد بازگشت حق حضانة مادر در صورت جدایی وی از همسر دومش اختلاف نظر وجود دارد. به عقیده مشهور فقهای امامی، حق حضانة بعد از وقوع طلاق یا فسخ نکاح، به مادر بازمی‌گردد، زیرا ازدواج مادر که موجب رفع صلاحیت او شده بود، از میان رفته است (به فاضل هندی، ج ۷، ص ۵۲۲). بر پایه این نظر، اگر طلاق بائن باشد، حضانة به مجرد وقوع طلاق و در صورتی که طلاق رجعی باشد، پس از پایان مدت عده، به مادر برمی‌گردد (به شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۴۶۴؛ نجفی، ج ۳، ص ۲۹۰). شیخ طوسی (۱۳۷۷-۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۱) میان طلاق بائن و رجعی فرقی قائل نشده و بر آن است که به محض وقوع طلاق، حق حضانة به مادر بازمی‌گردد. شماری از فقهای امامی (برای نمونه به ابن ادریس حلی، ج ۲، ص ۴۵۱؛ خصبی، ج ۲، ص ۲۸۶)، بازگشت حق حضانة مادر را در صورت وقوع طلاق یا فسخ نکاح نپذیرفته‌اند. به نظر مشهور در میان اهل سنت، ازدواج مادر یا هر مانعی که به طور اختیاری ایجاد شده باشد، حق حضانة را برای همیشه ساقط می‌کند و امکان بازگشت این حق وجود ندارد، زیرا حضانة، حق حاضن بوده و خود او این حق را ساقط کرده است (دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۲-۵۲۳؛ قس خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۶-۴۵۷؛ ابن عابدین، ج ۲، ص ۶۴۰).

از دیدگاه فقه اسلامی و حقوق ایران، در مدت زندگی مشترک والدین کودک، حضانة وی برعهده آن دو است (به ابن فهد حلی، ج ۲، ص ۴۲۸؛ میرزای قمی، ج ۴، ص ۳۵۲؛ قانون مدنی ایران، ماده ۱۱۶۸). همچنین در صورت جدایی پدر

و مادر، چون مادر مناسب‌ترین فرد برای نگهداری کودک تا پایان دوره شیرخوارگی است، همه فقهای مذاهب اسلامی مادر را برای حضانة طفل شایسته‌تر دانسته‌اند، خواه به کودک، مادرش شیر دهد خواه زنی دیگر. آیه ۲۳۳ سوره بقره (وَإِلَیْهَا یَرْجِعُونَ...؛ مادر نباید در مورد کودک به زحمت و ضرر افتد) و احادیث نبوی، از جمله ادله این نظر به شمار می‌روند (به صنعانی، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۸۴-۲۸۶؛ شوکانی، ج ۶، ص ۳۶۹-۳۶۸؛ شلبی، ص ۷۳۶-۷۳۷؛ محمد علیوی ناصر، ص ۴۵).

در صورتی که جدایی والدین، به موجب طلاق یا علتی دیگر، پس از دو سالگی کودک روی دهد، آرای فقها درباره شخصی که حق حضانة او را دارد، مختلف است. در این میان، اختلاف نظر فقهای امامی بیشتر به اختلاف تفاد احادیث حضانة بازمی‌گردد. به نظر مشهور فقهای امامی، حضانة فرزند پسر پس از دو سالگی با پدر است و حضانة فرزند دختر تا هفت سالگی با مادر است و پس از آن، با پدر (به علامه حلی، ۱۴۱۲-۱۴۲۰، ج ۷، ص ۳۰۶؛ فخرالمحققین، ج ۳، ص ۲۶۴؛ فاضل هندی، ج ۷، ص ۵۵۰). این نظر مبتنی بر نصوص حدیثی نیست بلکه فقها میان احادیثی که حضانة را تا هفت سالگی به طور مطلق (بدون تفاوت گذاردن میان دختر و پسر) حق مادر دانسته و احادیثی که حضانة را تا هفت سالگی به طور مطلق حق پدر شمرده (به کلینی، ج ۶، ص ۲۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۱، ج ۳، ص ۲۷۰)، جمع کرده‌اند. بدین ترتیب که احادیث دسته اول را بر حضانة دختر و احادیث دسته دوم را بر حضانة پسر حمل کرده‌اند. وجه این‌گونه جمع کردن میان احادیث، شایسته‌تر بودن مادر برای تربیت دختر و شایسته‌تر بودن پدر برای تربیت پسر است (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۰-۲۹۱).

شماری دیگر از فقهای امامی، از جمله شیخ مفید (ص ۵۳۱) و حمزه بن عبدالعزیز سلار دیلمی (ص ۱۶۶)، حق حضانة مادر را در مورد پسر تا دو سال و در مورد دختر تا نه سال دانسته‌اند (برای نقد این نظر به طباطبائی، ج ۷، ص ۲۵۰؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۱). در نظری منسوب به ابن بابویه (۱۴۱۵، ص ۳۶۰)، مادر تا زمانی که ازدواج نکرده است، برای حضانة کودک، چه دختر چه پسر، اولویت دارد. برخی فقها (به ابن جنید اسکافی، ص ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۱) مادر را برای حضانة پسر تا رسیدن به سن نیز (معمولاً هفت سالگی) و برای حضانة دختر تا زمانی که مادر ازدواج نکرده باشد یا تا زمان سن بلوغ دختر (طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۹)، اولویت داده‌اند. نظر دیگر در فقه امامی آن است که مادر برای حضانة کودک، چه دختر چه پسر، تا هفت سالگی آنها اولویت دارد (موسوی عاملی، ج ۱، ص ۴۶۷؛ محمدباقر بن محمد مؤمن

به نظر برخی مؤلفان، تعیین سن در روایات موضوعیت ندارد و امری تعدیدی به شمار نمی‌رود بلکه برای تعیین سن حضانت توجه به نیاز روحی، و وضع فرهنگی و اجتماعی کودک لازم است. این مؤلفان احادیثی را که به حضانت مادر تا قبل از ازدواج او قائل‌اند و سنی را برای حضانت مادر مطرح نکرده‌اند، مؤید این نظر شمرده‌اند. همچنین گفته‌اند که آیه ۲۳۳ سوره بقره هر نوع ضروری، از جسمی و عاطفی، را دربرمی‌گیرد. به علاوه، توجه به مصالح و مفاسد احکام، اولویت مادر را در حضانت تا هر سنی که مصلحت کودک باشد، تأیید می‌کند (برای نمونه - موسوی بجنوردی، ص ۵۵-۶۰؛ صفاتی، ص ۲۹-۳۳). فقهای اهل سنت، با استناد به ادله‌ای از جمله احادیث، به طور کلی مادر را برای حضانت شایسته‌تر از پدر دانسته‌اند. مبنای نظریه آنان دلسوزی و مهربانی بیشتر مادر است (ابن همام، ج ۳، ص ۱۳۱۴؛ صمنانی، ج ۲، جزء ۲، ص ۲۲۶؛ شوکانی، ج ۶، ص ۳۶۹؛ جزیری، ج ۴، ص ۵۹۴-۵۹۶). برخی از آنان به ذکر اوصافی پرداخته‌اند که با پدیدار شدن آنها در کودک، حضانت مادر پایان می‌یابد، مانند استقلال یافتن او در خوردن و آشامیدن و انجام دادن کارهای فردی در مورد پدر و بلوغ در مورد دختر (شمس‌الائمه سرخسی، ج ۵، ص ۱۲۰۷؛ کاسانی، ج ۳، ص ۴۵۹؛ ابن همام، ج ۴، ص ۱۸۷) یا بلوغ هم در مورد دختر هم پسر (ابن حزم، ج ۱۰، ص ۳۲۳). برخی دیگر هفت، هشت، نه و یازده سالگی را برای پایان دوره حضانت انحصاری مادر ذکر کرده‌اند. پس از آن، به نظر شماری از فقها، به استناد حدیثی از پیامبر اکرم، کودک در انتخاب حضانت‌کننده مخیر است (شافعی، ج ۳، جزء ۵، ص ۱۹۲؛ ابن قدامه، ج ۹، ص ۳۰۱). مالکیان مادر را تا هنگام ازدواج دختر، برای حضانت با شرایطی، دارای اولویت دانسته‌اند (برای نمونه - سحنون، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۶).

پیش از ۱۳۸۲ ش، قانون مدنی ایران در ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی از نظر مشهور در فقه امامی پیروی کرده و حضانت پسر را تا دو سالگی و دختر را تا هفت سالگی به مادر سپرده بود. در طرح اصلاحی (مصوب ۱۳۸۲ ش) مجمع تشخیص مصلحت نظام، حضانت کودک، چه پسر چه دختر، تا هفت سالگی برعهده مادر گذاشته شد. به موجب این قانون، پس از هفت سالگی، حضانت کودک یا پدر است و در صورت بروز اختلاف بین پدر و مادر، حضانت طفل، با رعایت مصلحت کودک، منوط به تشخیص دادگاه است (ایران. قوانین و احکام، «قانون اصلاح ماده ۱۶۹»، قانون مدنی مصوب ۱۳۱۴، مصوب آذر ۱۳۸۲). به موجب قانون احوال شخصیه مصر، در صورت جدایی پدر و مادر، مادر حق حضانت پسر را تا هفت سالگی و دختر را تا نه

سالگی دارد، اما قاضی می‌تواند، در صورتی که مصلحت طفل اقتضا کند، حضانت پسر را تا پانزده سال و دختر را تا زمان ازدواج به مادر واگذار کند (محمد علیوی ناصر، ص ۱۱۴).

در صورت فوت یکی از والدین، به نظر فقهای امامی، حضانت کودک برعهده دیگری است. ازدواج دوباره مادر کودک، حق حضانت او را ساقط نمی‌کند. از جمله ادله این حکم، علاوه بر اینکه شفقت و مهربانی مادر به فرزند پیش از دیگران است، آیه ۷۵ سوره انفال (۱. «أُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ...»): برخی از خویشاوندان از برخی دیگر سزاوارترند) و احادیثی است که اجازه استرداد کودک را از مادر به وصی کودک نداده‌اند (برای اطلاع از این احادیث - کلینی، ج ۶، ص ۴۱؛ حرعاملی، ج ۲۱، ص ۴۵۶؛ برای نظر فقهای شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۳؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۹). ماده ۱۱۷۱ قانون مدنی نیز در صورت فوت یکی از والدین، حضانت کودک را با دیگری دانسته است. شافعیان و برخی حنبلیان جده مادری کودک را بر پدر رجحان داده‌اند. حتی برخی از آنان خاله و خواهر را نیز بر پدر اولویت داده‌اند (ابن قدامه، ج ۹، ص ۳۰۸؛ ابن همام، ج ۴، ص ۱۸۵؛ خطیب شربینی، ج ۳، ص ۴۵۲-۴۵۳). فقهای حنفی به طور کلی خویشاوندان زن را در حضانت بر پدر اولویت داده‌اند (ابن هابین، ج ۲، ص ۶۳۸-۶۳۹). ماده ۵۷ قانون احوال شخصیه عراق با فقدان مادر، حضانت را به پدر داده است، ولی اگر دادن حضانت به پدر یا مصلحت طفل سازگار نباشد یا کودک پدر نداشته باشد، حاضن را دادگاه تعیین می‌کند (محمد علیوی ناصر، ص ۵۶، نیز برای قوانین کشورهای مصر و کویت در این باره - همان، ص ۵۸-۶۰).

در صورت فوت والدین، فقیهان امامی درباره کسی که شایستگی حضانت کودک را دارد، اختلاف نظر دارند. به نظر برخی از آنان، حضانت بر عهده جد پدری و پس از او، برعهده وصی منصوب از جانب پدر یا جد پدری است، با این استثناء که جد پدری در حکم پدر کودک است و به علاوه، جد، به موجب فقه اسلامی، بر امور مالی کودک نیز ولایت دارد (شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۵۹؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۵-۲۹۶؛ قس طباطبائی، ج ۱۰، ص ۵۲۷). بعد از وصی نیز حضانت طفل برعهده نزدیک‌ترین خویشاوند طفل بر حسب مراتب ارث است. در صورتی که کودک خویشاوندی نداشته باشد، حاکم شرع موظف است حضانت و سرپرستی وی را به فردی معتمد بسپارد و در صورت دسترسی نیافتن به او، حضانت کودک بر مسلمانان، واجب کفایی است (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۶-۲۹۷).

برخی فقها، حضانت کودک را بعد از فوت والدین بر عهده

خویشاوندان کودک بر حسب مراتب ارث دانسته‌اند. اگر در آن طبقه فقط یک نفر باشد، در صورت دارا بودن شرایط لازم، حضانت را برعهده می‌گیرد و اگر متعدد باشند، میان آنان قرعه کشی می‌شود، زیرا اشتراک چند نفر در امر حضانت، به زیان کودک است. این دسته از فقها در رد دلایل نظریه پیشین چنین استدلال کرده‌اند که این موضوع که جد پدری در حکم پدر است، موجب تقدم او در مورد حضانت نمی‌شود، زیرا می‌توان گفت که جد پدری نیز در حکم مادر است و مادر در حضانت بر پدر مقدم است، پس جد پدری باید بر جد پدری مقدم باشد. همچنین اولویت جد پدری در حضانت به سبب ولایت وی بر اموال کودک نیست، زیرا ولایت پدر مال و حضانت دو امر جداگانه به شمار می‌روند و بین آن دو ملازمه‌ای وجود ندارد (شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۵۹-۴۶۰). به نظر برخی دیگر از فقها، در صورتی که کودک اموالی داشته باشد، حاکم برای حضانت و نگاهداری کودک، با هزینه کردن از اموال او، شخصی را اجیر می‌کند و در غیر این صورت، حضانت او بر تمام افراد واجب کفایی است (نجفی، ج ۳۱، ص ۲۹۶؛ برای آرای دیگر - شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳۰-۴۳۲).

بنابر مواد ۱۱۸۸، ۱۱۹۱ و ۱۲۳۲ قانون مدنی ایران، حضانت کودک پس از فوت والدین، برعهده جد پدری و پس از او برعهده وصی منصوب از جانب پدر یا جد پدری است، هر چند به نظر برخی حقوق دانان، میان این مواد و ماده ۱۱۷۳ (قانونی که در صورت سقوط حق حضانت والدین، اختیار تعیین حضانت‌کننده را به دادگاه می‌دهد) تعارض وجود دارد (برای نمونه - کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴). در صورت فقدان پدر و جد پدری و وصی منصوب، حضانت کودک همانند اداره امور مالی او برعهده قیمی است که به پیشنهاد دادستان از جانب دادگاه منصوب شده است، زیرا به موجب ماده ۱۲۱۸ قانون مدنی، از جمله اشخاصی که برای آنها قیم نصب می‌شود، کودکانی هستند که ولی خاص (پدر، جد پدری یا وصی آن دو) ندارند (همان، ج ۲، ص ۱۶۹).

به نظر فقهای حنفی، به استناد احادیث، در صورت مرگ مادر یا فقدان صلاحیت او برای حضانت، حضانت کودک به ترتیب قرابت و مراتب ارث برعهده زنان خویشاوند قرار می‌گیرد، یعنی به ترتیب جد پدری، جد پدری، خواهران، دختر خواهران، خاله‌ها، دختر خواهران پدری، دختر برادران، عمه‌ها (در همه موارد، ترتیب ابوی، مادری و پدری رعایت می‌شود)، خاله‌های مادر، خاله‌های پدر و عمه‌های مادر عهده‌دار حضانت می‌شوند. بعد از خویشاوندان زن نوبت به مردان خویشاوند (به ترتیب مراتب ارث) می‌رسد. همچنین در صورت متعدد بودن افراد دارای صلاحیت در هر مرتبه، به ترتیب،

اشخاص صالح‌تر، تواناتر، باتقواتر و سالخورده‌تر برگزیده می‌شوند و در نهایت تصمیم‌گیری حضانت به قاضی سپرده می‌شود (ابن‌همام، ج ۴، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ ابن‌عابدین، ج ۲، ص ۶۴۸-۶۴۹).

به نظر شافعیان، در مورد خویشاوندان نزدیک کودک که شایستگی حضانت او را دارند، سه فرض متصور است: هم زن باشند هم مرد، فقط زن باشند یا فقط مرد. در فرض اول، حضانت‌کننده از میان زنان و سپس از میان مردان خویشاوند، به ترتیب طبقات ارث، انتخاب می‌شوند. مثلاً اگر کودک چند خواهر و چند برادر داشته باشد، اولویت دو حضانت با خواهران است و اگر آنان حضانت را نپذیرند، نوبت به برادران می‌رسد. البته برخی فقهای شافعی، حتی با وجود مردان خویشاوند در مراتب بالاتر، اولویت را همواره به زنان خویشاوند داده‌اند. در فرضهای دوم و سوم، حضانت‌کننده به ترتیب درجات خویشاوندی و با رجحان قرابت ابوی، بر پدری و رجحان قرابت پدری بر مادری معین می‌شود. فقهای شافعی درباره صلاحیت خویشاوندی که محرم کودک نیستند، برای حضانت اختلاف نظر دارند. در صورتی که چند نفر شرایط حضانت را داشته باشند، حضانت‌کننده کودک با قرعه تعیین می‌شود (بیشاوی، ج ۲، ص ۱۸۷۸؛ خطیب شریینی، ج ۳، ص ۴۵۲-۴۵۳؛ محمد علیوی ناصر، ص ۴۷-۴۸).

بنابر فقه مالکی، در حضانت، خویشاوندان مادری بر خویشاوندان غیر ذکور پدری مقدم‌اند و پس از آنان حضانت به وصی و سپس به خویشاوندان ذکور پدری می‌رسد. همچنین به نظر آنان، حاضن به ترتیب طبقات وراثت و نیز با توجه به نوع قرابت (به ترتیب ابوی، مادری و پدری) انتخاب می‌شود. درباره اولویت داشتن دختر برادر بر دختر خواهر یا برعکس و نیز استحقاق جد مادری برای حضانت، میان فقهای مالکی اختلاف نظر وجود دارد. در صورت متعدد بودن افراد شایسته در هر مرتبه، به خصوصیهاتی مانند محبت و شفقت بیشتر داشتن به کودک و مسن‌تر بودن توجه می‌شود و در نهایت نوبت به قرعه می‌رسد (محمد علیوی ناصر، ص ۴۹؛ برای نمونه - دسوقی، ج ۲، ص ۵۲۷-۵۲۸).

به نظر حنبلیان، حضانت پس از مادر کودک، به ترتیب، برعهده جد پدری، جد پدری، جد، مادر جد، خواهر، خاله، عمه، خاله مادر، خاله پدر، عمه پدر، دختر خواهر، دختر برادر، دختر عمه، دختر عموی مادر و دختر عموی پدر طفل است و سپس نوبت به دیگر خویشاوندان، به ترتیب قرابت، می‌رسد. در هر مرحله، حضانت‌کننده به ترتیب از میان خویشاوندان ابوی، مادری و پدری انتخاب می‌شود.

(س) ابوالصلاح حلبی، ص ۳۱۶؛ ابن ادریس حلبی، ج ۲، ص ۶۵۲، رضاع و حضانت را دو حق جداگانه دانسته‌اند که با سقوط یکی، دیگری ساقط نمی‌شود. برخی فقهای معاصر، مانند امام خمینی (ج ۲، ص ۲۷۸-۲۷۹)، از بین نرفتن حق حضانت را مقتضای احتیاط دانسته‌اند. فقهای اهل سنت، دادن کودک را به دایه، موجب سقوط حق حضانت مادر ندانسته‌اند (س) زحیلی، ج ۷، ص ۷۱۹.

فقه‌ها درباره هزینه حضانت و مخارجی که برای سلامت جسم و روح کودک نیاز است، در مبحث نفقه اولاد بحث کرده‌اند. اگر کودک اموالی داشته باشد، نفقه او و هزینه حضانت، از مال او پرداخت می‌شود. در غیر این صورت، تأمین هزینه خوراک و پوشاک کودک، برعهده پدر است و با فقدان پدر یا فقر او، این تکلیف برعهده جد پدری و سپس برعهده مادر است (برای نمونه س) طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، ج ۶، ص ۳۱؛ ابن ادریس حلبی، ج ۲، ص ۶۵۶؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۳۸۱-۳۸۰؛ نیز س) قانون مدنی ایران، مواد ۱۱۹۷-۱۱۹۹، برخی فقهایان اجرت حضانت را جزو نفقه ندانسته و آن را منفی دانسته‌اند. نبودن نصی که بر وجوب اجرت دلالت کند و مرسوم نبودن آن در عرف، از جمله ادله این نظر است (س) شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۲۱؛ ابن عابدین، ج ۲، ص ۶۳۶-۶۳۷؛ خوانساری، ج ۴، ص ۲۷۲، هرچند به نظر برخی فقهای معاصر، مادر می‌تواند برای حضانت درخواست اجرت کند (س) خویی، ج ۲، ص ۲۸۶؛ حکیم، ج ۲، ص ۳۰۳).

حنفیان و مالکیان پرداخت اجرت برای رضاع و حضانت را در طول نکاح، جایز ندانسته‌اند، زیرا به نظر آنان، انجام دادن این کارها واجب شرعی است (کاسانی، ج ۳، ص ۴۵۶؛ محمد علیوی ناصر، ص ۱۷۷-۱۷۸). اما شافعیان و حنبلیان در صورتی که حضانت بر مادر واجب نباشد، به جواز آن قائل‌اند. همچنین به نظر برخی از آنان، در صورتی که زن از مرد جدا شده باشد، زن برای حضانت طفل، حق دارد اجرت دریافت کند و این اجرت در صورت دارایی داشتن کودک، از مال او و در غیر این صورت از مال کسی که نفقه کودک را برعهده دارد، تأمین می‌شود. همچنین به نظر برخی فقهای اهل سنت، اگر کسی که شرایط حضانت را دارد، بدون گرفتن اجرت، حاضر به نگهداری کودک شود، در صورتی که پدر او نیز تنگدست باشد، بر صاحب حق حضانت مقدم می‌شود و گرنه اولویت با صاحب حق است (س) ابن عابدین، ج ۲، ص ۶۳۶-۶۳۸؛ محمد علیوی ناصر، ص ۱۸۶).

در مورد پایان حضانت، همه فقهای امامی برآن‌اند که رسیدن کودک به سن بلوغ و رشد، برای خروج از حضانت لازم است (برای نمونه س) طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، ج ۶،

همچنین حنبلیان در صورتی که دختر محضون به هفت سالگی رسیده باشد، حضانت خویشاوندان غیرمحرّم را جایز ندانسته‌اند. در صورت تساوی شرایط چند نفر در حق حضانت، حضانت‌کننده با قرعه برگزیده می‌شود و در صورتی که کسی برای حضانت کودک یافته نشود، تعیین وی برعهده حاکم است (س) ابن قدامة، ج ۹، ص ۳۰۸-۳۱۱؛ بهوتی حنبلی، ج ۵، ص ۵۸۴-۵۸۶).

به نظر حقوق‌دانان، مقرر داشتن حق حضانت به معنای جلوگیری از معاشرت و ملاقات کودک با خویشاوندانش نیست (برای نمونه س) کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۵۲). بنا بر ماده ۱۱۷۴ قانون مدنی ایران، در صورتی که به علت طلاق یا علل دیگر، پدر و مادر کودک در یک منزل سکونت نداشته باشند، دادگاه برای هریک از آن دو که حضانت کودک را برعهده ندارد، حق ملاقات تعیین می‌کند (نیز س) پدران ابوالعینین، ص ۸۵-۸۶؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۵۲؛ ایران، قوانین و احکام، «قانون حمایت خانواده»، ماده ۱۲، «آیین‌نامه اجرایی قانون حمایت خانواده»، ماده ۱۲، اسور مربوط به حضانت و ملاقات اطفال در صلاحیت دادگاه خانواده است (س) ایران، قوانین و احکام، بند ۷ ماده واحده «قانون اختصاص تعدادی از دادگاههای موجود به دادگاههای موضوع اصل ۲۱ قانون اساسی»، مصوب مرداد ۱۳۷۶، ماده واحده، بند ۷، «آیین‌نامه اصلاحی قانون تشکیل دادگاههای عمومی و انقلاب»، مصوب بهمن ۱۳۸۱، ماده ۴، بند ب).

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نگهداری طفل، رضاع (شیر دادن) است. با وجود این، به نظر فقهای امامی، رضاع با حضانت ملازمه ندارد، زیرا ممکن است در پاره‌ای موارد، کودک برای شیردادن در اختیار زن دیگری غیر از مادر قرار داده شود (س) فخرالمحققین، ج ۳، ص ۲۶۲؛ میرزای قمی، ج ۴، ص ۴۴۰-۴۴۱). با این همه، در صورتی که کودک را زنی غیر از مادر شیر دهد، برخی فقها به ساقط شدن حق حضانت مادر قائل شده‌اند. شماری از آنان -بدین استناد که پدر به فرزندگی که منسوب به اوست، اولویت دارد و فقط مواردی که حق حضانت مادر با دلیل شرعی ثابت شده، از این اصل بیرون است- در تمام مواردی که در مورد حق حضانت مادر تردید وجود دارد (مانند این مورد)، حق حضانت مادر را نپذیرفته‌اند. دلیل دیگر آنان این است که از جمع میان حضانت مادر بر طفل و شیردادن دیگری به او، ممکن است خرج یا ضرر به وجود آید (س) محقق حلبی، ج ۲، ص ۳۲۶؛ شهیدثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۵۷؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۳۰۰). ظاهر حدیثی از امام صادق علیه‌السلام (س) حرّعاملی، ج ۲۱، ص ۴۷۱، که واژه نَزْع (جداکردن) را دربردارد، این نظر را تأیید می‌کند. اما برخی دیگر

ص ۱۳۹ محقق حلی، ج ۲، ص ۱۳۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۴۶۳؛ طسباطیانی، ج ۷، ص ۲۵۴؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۲۸۰. برخی فقهای امامیه (برای نمونه سه شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۴۶۴) جدا نشدن فرزند را از مادر پس از این دوران، به ویژه برای دختر تا زمانی که ازدواج نکرده است، مستحب دانسته‌اند. برخی مالکیان و فقهای امامی، جدایی دختر از مادر را تا زمانی که دختر ازدواج نکرده است، ممنوع یا مکروه شمرده‌اند (برای نمونه سه محدث، ج ۲، جزء ۳، ص ۳۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۷-۱۳۸۸، همانجا). در قانون احوال شخصیه عراق (ماده ۵۷)، سن حضانت تا ده سالگی کودک مقرر شده که با رأی دادگاه تا پانزده سالگی قابل افزایش است. پس از رسیدن به این سن، دادگاه می‌تواند به او تا رسیدن به هجده سالگی حق انتخاب اقامت همراه با پدر و مادر یا یکی از خویشاوندانش را بدهد (محمد علیوی ناصر، ص ۱۰۹-۱۱۰). در قانون احوال شخصیه مصر (ماده ۲۰)، پایان حضانت پسر ده سالگی و پایان حضانت دختر دوازده سالگی است و به قاضی این اختیار داده شده است که، باتوجه به مصالح، حضانت پسر را تا پانزده سالگی و حضانت دختر را تا زمان ازدواج تمدید کند (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳). در قوانین ایران، درباره پایان حضانت ماده صریحی وجود ندارد، ولی به نظر حقوق دانان، از دیدگاه قانون مدنی ظاهراً با رسیدن طفل به سن بلوغ، وی از حضانت خارج می‌شود. البته، به موجب مواد قانون مدنی، والدین مکلف‌اند نفقه فرزندان خود را تا زمانی که به استقلال مالی برسند، بپردازند (برای نمونه سه کاتولیان، ج ۲، ص ۱۵۲).

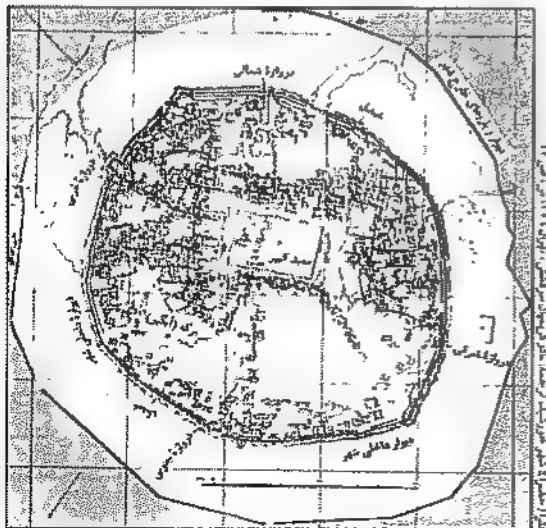
منابع: علاوه بر قرآن؛ صالح عبدالسمیع ابی الزهری، جواهر الاکلیل، بیروت؛ دارالمعرفة، [بی‌تا]؛ ابن ادریس حلی، کتاب السرائر الحساوی لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰-۱۴۱۱؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ حسن موسوی خراسانی، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ حمود المقتنی، قم ۱۴۱۵؛ ابن جبرید اسکافی، مجموعه فتاوی ابن الجبید، تألیف علی بنه اشتیاردی، قم ۱۴۱۶؛ ابن حزم، المحلی، چاپ احمد محمد شاکر، بیروت؛ دارالجل، [بی‌تا]؛ ابن حمزه، الوسیلة الی نیل الفضیلة، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۰۸؛ ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار، چاپ سنکر مصر ۱۲۷۱-۱۲۷۲، چاپ ائمت بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن فارس؛ ابن فهد حلی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۷-۱۴۱۳؛ ابن قدامة، المغنی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ ابن قیم جوزیه، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، چاپ شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن مرتضی، کتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمامه، چاپ عبداللّه بن عبدالکریم جوافی، صفا ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ ابن مفتاح، المتزج المختار من الفیث المدرار، المعروف بشرح الازهار، حمله، یمن ۱۴۲۴/۲۰۰۳؛ ابن نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن همام، شرح فتح

التقیر للمعجز الفقیر، [مصر ۱۳۱۹]، چاپ ائمت بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ احمد درویش ابوالبرکات، الشرح الکبیر، بیروت؛ داراحیاء الکتب العربیه، [بی‌تا]؛ ابوالصلاح حلی، الکافی فی الفقه، چاپ رضا استادی، اصفهان [۱۳۶۲ ش]؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، قم ۱۳۶۳ ش؛ حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۵، تهران ۱۳۷۶ ش؛ ایران قوالتین و احکام، مجموعه قوانین و مقررات حقوقی، همراه با آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی اداره حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری، و... تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۵ ش؛ یوسفین احمد بحرانی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش؛ بدران ابوالعین، حقوق الاولاد فی الشریعة الاسلامیه و القانون، اسکندریه: مؤسسه شباب الجماعة، [بی‌تا]؛ منصورین یونس بهوتی حنبلی، کشف القناع عن متن الاقناع، چاپ محمد حسن شامی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبداللّه بن عمر یساضوی، الفایة القصوی فی درایة الفتوی، چاپ علی محیی الدین قره داغی، [قاهره ۱۹۸۲]؛ احمدین حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۳؛ محمدین حسین بیهقی نیشابوری کیدری، اصباح الشیعة بمصباح الشریعة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۱۶؛ عبدالرحمان جزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، استنبول ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ حر عاملی؛ محمدین محمد خطاب، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ محسن حکیم، منهاج الصالحین، بیروت ۱۴۱۰؛ فاروق حماده، احکام الحفلة فی الاسلام: ساج لحماية الطفولة، مجلة الاحمدیة، ش ۳ (محرم ۱۴۲۰)؛ محمدین احمد خطیب شریفی، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، مع تعلیقات جوبلی بن ابراهیم شامی، بیروت؛ دارالفکر، [بی‌تا]؛ احمد خواتساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، علق علیه علی اکبر غفاری، ج ۲، تهران ۱۴۰۵؛ ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، قم ۱۴۱۰؛ محمدین احمد دسوقی، حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر، [بیروت]؛ داراحیاء الکتب العربیه، [بی‌تا]؛ عثمان بن محمد شطا دمیاطی، اعانة الطالبین علی حلّ الفاظ فتح المعین، بیروت؛ داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا]؛ محمدین محمد زبیدی، تاج المروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیرازی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۲؛ وهب مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و افئته، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ عبدالعلی سبزواری، مهذب الاحکام فی بیان المعال و الحرام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۶؛ محمدباقرین محمد مؤمن سبزواری، کتابیة الاحکام، چاپ سنگی تهران ۱۳۶۹، چاپ لست اصفهان [بی‌تا]؛ عبدالسلام بن سعید سحنون، المدونة الکبری، التي رواها سحنون بن سعید تنوخی بن عبدالرحمان بن قاسم عثقی عن مالکین انس، قاهره ۱۳۲۳، چاپ ائمت بیروت [بی‌تا]؛ حمزه بن عبدالعزیز سقا دیلمی، المراسم العلویة فی الاحکام النبویه، چاپ محسن حسینی امینی، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ محمدین ادریس شامی، الأم، چاپ محمد زهری نجار، بیروت [بی‌تا]؛ محمد مصطفی شلیب، احکام الاسرة فی الاسلام: دراسة مقارنة بین فقه المذاهب السنية و المذهب الجعفری و القانون، بیروت ۱۳۹۷/۱۳۹۷؛ محمدین احمد شمس الانمہ سرخسی، کتاب المبوط، قاهره ۱۳۲۴-۱۳۳۱، چاپ

الحضر (فترا)، شهری کهن در شمال عراق، که ویرانه‌های آن پسر جای مانده است. بازمانده‌های پناهای سنگی عظیم با نقش برجسته‌ها و نگاره‌ها و مجسمه‌های تزیین شده شهر بیابانی، مدور، محصور و پنهان و خضر، در شمال بین‌النهرین* و در ۱۱۰ کیلومتری جنوب غربی موصل* واقع است (فؤاد سفر و محمد علی مصطفی، ص ۱۰، نقشه ۱، ص ۱۷-۱۸؛ نیز سجاد عبدالله شمس، ص ۱۵، ۲۱، ۲۳). وادی ترثار در سه کیلومتری مشرق آن است (فؤاد سفر و محمد علی مصطفی، ص ۱۸).

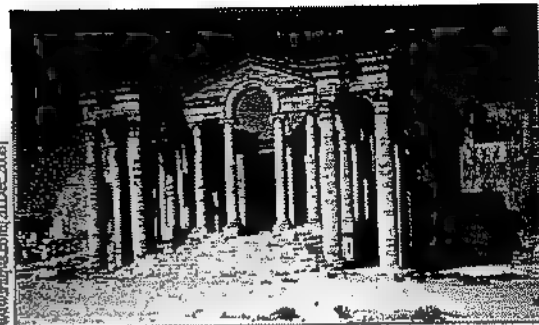
در دوره آشوریان حضر قریه‌ای بود که زمینهای آن با جمع شدن آب باران در گودالهای طبیعی، سیراب می‌شد و سبزه‌زارها و مرغزارهایی پدید می‌آمد؛ از این رو، مهم‌ترین و مشهورترین مرکز تجمع قبایل و محل پتخانه‌های آنها بود و «شمس» والاترین و مشهورترین خدای آنها بود (همانجا). نخستین معبدی که از سنگ با ستونهای بلند و ستبر در حضر ساخته شد، متعلق به قرن دوم پیش از میلاد و اواخر دوره سلوکیان بود (همانجا).

تاریخ حضر به سه دوره تقسیم می‌شود: دوره تکوین، که در اوایل سده اول میلادی به پایان رسید؛ دوره سادات یا مریا، از خاندانهای محلی، که در قرن اول میلادی استمرار یافت؛ و دوره ملوک، که کمی بعد از نیمه دوم قرن دوم میلادی آغاز شد و با سقوط شهر در ۲۴۰ میلادی به پایان رسید. در دوره ملوک، بلاش اشکانی نخستین کسی بود که خود را پادشاه حضر نامید و عنوان «ملیک العرب» را برای وی برگزیدند (همان، ص ۲۶-۲۷، ۳۰-۳۱). حضر در زمان دو تن از شاهان اشکانی به سبب کثرت معابد و پناه، عامل نظامی که حصارهای



موقعیت حایرهای شهر الحضر

نست استانبول ۱۳۰۳/۱۹۸۳، محمد شوکتی، نیل الاوطار: شرح منعمی الاحبار من احادیث سیدالاحبار، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي. [بی‌تا]: چاپ نست بیروت [بی‌تا]: محمد بن مکی شهید اول، القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العربية، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف ۱۳۹۹/۱۹۷۹]، چاپ نست قم [بی‌تا]: زین‌الدین بن علی شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، بیروت ۱۳۰۳/۱۹۸۳؛ همو، مسالك الاسهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۳۱۳/۱۳۱۹؛ اسعد شیخ الاسلامی، «بعضی تبیینی در باب حضرات و احکام آن در مذاهب پنجگانه اسلام»، مقالات و پروسیها، دفتر ۲۳، ۲۴ (۱۳۶۷-۱۳۶۷ ش)؛ زهره صفاتی، «راهکاری دیگر بر مساله حضرات» (مباحثه)، فصلنامه شورای فرهنگی و اجتماعی زنان، ش ۷ (بهار ۱۳۷۹)؛ محمد بن اسماعیل صنعانی، تئیل الاسلام: شرح بلوغ المرام، من جمع ادلة الاحکام لابس حجر عسقلانی، [بیروت] ۱۳۷۹/۱۳۶۰؛ علی بن محمد علی طباطبائی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالادلة، بیروت ۱۳۱۲/۱۳۱۲؛ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، چاپ محمد جواد فقیه و یوسف بقاعی، بیروت ۱۳۱۴/۱۳۹۲؛ همو، کتاب الخلاف، قم ۱۳۱۷/۱۴۰۷؛ همو، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۷۷-۱۳۸۸؛ حسن بن یوسف علامه حلی، قواعد الاحکام، قم ۱۳۱۳-۱۳۱۹؛ همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم ۱۳۱۲-۱۳۲۲؛ محمد بن حسن فاضل هندی، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، ج ۷، قم ۱۳۲۲؛ محمد بن حسن لکهنوی، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، چاپ حسین موسوی کسرمانی، علی‌پناه اشتیاردی، و عبدالرحیم پروچردی، قم ۱۳۸۷-۱۳۸۹، چاپ نست ۱۳۸۹ ش؛ ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: خاتمه، ج ۲، تهران ۱۳۸۵ ش؛ ابوبکر بن مسعود کاسانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، چاپ محمد علان‌دین یاسین درویش، بیروت ۱۳۱۹/۱۹۹۸؛ کلینی، جعفر بن حسن محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ عبدالحمین محمد علی بنقال، نجف ۱۳۸۹/۱۳۶۹؛ محمد علیوی ناصر، الحفایة بین الشریعة والقانون، عمان، اردن ۲۰۰۲؛ محمد جواد مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق: عرض و استدلال، بیروت ۱۳۰۴/۱۹۸۴؛ محمد بن محمد مفید، المفیته، قم ۱۴۱۰؛ محمد موسوی یجنودی، حقوق خاتمه، به کوشش ابوالفضل احمدزاده، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمد بن علی موسوی عاملی، نه‌ایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام، چاپ مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتیاردی، و حسین یزدی، قم ۱۳۱۳؛ ابراهیم بن محمد حسن میرزای قمی، جامع الشتات، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱-۱۳۷۵ ش؛ محمد حسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳۱، چاپ محمود فروچانی، بیروت ۱۹۸۱؛ حسین بن محمد تقی نووی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۷-۱۴۰۸؛ محیی بن شرف نووی، روضة الطالین و عمدة المفتین، چاپ عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت [بی‌تا].



معبد مرد (خدای شورشید)

ابن رسته در کتاب *الاعلاق النیسة* (ص ۹۰) نوشته است که رود ثرثار از حضر می‌گذرد. ابن خردادبه در *سدة سوم*، در توضیح نواحی موصل، شهر حضر را در مقابل تکریت و حاکم حضر را ساطرون بن ضیّین معرفی کرده است. او به سرچشمه گرفتن رود ثرثار از همراس و عبور آن از حضر و پیوستن آن به دجله اشاره کرده است (ص ۹۴، ۱۱۷۵). نیز ← سهراب، ص ۱۲۶؛ حمدالله مستوفی، ص ۲۲۶). بکری (متوفی ۴۸۷ هـ ج ۲، ص ۴۵۳-۴۵۵) حضر را قلعه‌ای در کوهستان تکریت بین دجله و فرات و در کنار رود ثرثار دانسته و با در نظر داشتن داستان نصیره، افزوده است که این دختر، شاپور را از طریق همین رود برای ورود به شهر راهنمایی کرد. ابن اثیر (ج ۱، ص ۳۸۷-۳۸۸) از شهری به نام حضر در کوهستان تکریت میان فرات و دجله نام برده است که به شاه آن ساطرون می‌گفتند و داستان نصیره و خیانت او به پدر و تسلیم حضر به شاپور را نقل کرده است. یاقوت حموی (ذیل ماده) نیز شهر حضر را در بین موصل و فرات معرفی کرده و نوشته است تمام خانه‌های شهر با سنگهای تراشیده ساخته شده بود و شصت برج بزرگ داشت و در فاصله هر برج، سه برج کوچکتر ساخته شده بود و هر برجی کاخ و حمام داشت. او داستان خیانت نصیره به پدرش و علت و چگونگی راهنمایی وی به شاپور اول برای فتح این شهر، پس از دو سال محاصره، را به تفصیل شرح داده است. جیقتیری (متوفی ۷۲۷ هـ ص ۲۰۴-۲۰۵) حضر را شهری زیبا بین دجله و زاب از بلاد موصل در کنار رود ثرثار وصف کرد و داستان شاپور و دختر حاکم را نیز نقل کرده است. لسترنج^۱ (ص ۹۸-۹۹) نیز، در بخش مربوط به جزیره، آن را با نام الحضر و به صورت رومی «هترا» آورده و درباره آن مطالبی نوشته است.

منابع: ابن اثیر، ابن خردادبه، ابن رسته؛ عبدالله بن عبدالمیزبکری، معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواقیع، چاپ مصطفی سقا، بیروت ۱۳۰۲/۱۹۸۳، حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*؛ محمد بن عبدالله جیقتیری، *الروض الممطر فی خبر الأقطار*، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۲؛ سهراب، کتاب عجائب الاقالیم السبعة الی نهاية العمارة، چاپ هانس فون مژیک، وین ۱۹۲۹/۱۳۴۷؛ فزاد سفر و محمد علی مصطفی، الحضر: مدینة الشمس، بغداد [۱۹۷۲]؛ ماجد عبدالله شمس، الحضر: العاصمة العربية، بغداد ۱۹۸۸؛ الموسوعة العربية، دمشق: هيئة الموسوعة العربية، ۱۹۹۸. ذیل فالحضره (از محمود فرعون)؛ یاقوت حموی؛

Elr., s.v. "Hatra" (by Rüdiger Schmitt); Guy Le Strange, The lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930.

/اصغر کریمی/

بلند شهر و دیگر استحکامات نظامی گویای اهمیت آنهاست، و قرارگرفتن بر سر شاهراههای کاروانی تجاری - به شهر بزرگی بدل شد تا اینکه در ۲۴۱ میلادی شاپور اول ساسانی آنجا را فتح کرد و به علت سیطره و گسترش دین زردشت و تغییرات عمده در مرزهای دو امپراتوری ایران و روم، اهمیت دینی و نظامی اش را از دست داد، چنانکه در ۳۶۳ میلادی شهری کاملاً ویران و متروک و در محلی بسیار دورافتاده بود (همان، ص ۱۹-۱۸، ۲۶).

در سده سیزدهم / نوزدهم و نیمه نخست سده چهاردهم / بیستم، چند باستان شناس اروپایی در حضر به حفاری پرداختند (← د. ایرانیکیا؛ الموسوعة العربية، ذیل ماده). در حدود ۱۳۲۵ ش / ۱۹۴۶ در اطراف شهر کهن حضر عده‌ای سکونت گزیدند. دولت عراق، برای حفاظت از آثار، در آنجا پایگاهی نظامی ایجاد کرد که به تدریج گسترش یافت و قریه‌ای کوچک و سپس مرکز فضای حضر، از توابع استان نینوا، شد و پناهای اداری، مدرسه، جامع، درمانگاه و هتل بزرگ گردشگری در آن احداث گردید. از ۱۳۳۰ ش / ۱۹۵۱ مدیریت کل باستان شناسی عراق حفاری، بازسازی و مرمت را در حضر آغاز کرد و در ۱۳۳۹ ش / ۱۹۶۰ وارد مرحله حفاظت از آن شد. در ۱۳۴۹ ش / ۱۹۷۰ کاوشهای گسترده‌تری صورت گرفت و مجموعه معبد کبیر، دروازه مهم و شمالی شهر و کاخی در مجاورت آن شهر، از زیر خاک خارج شد (فزاد سفر و محمد علی مصطفی، ص ۱۲-۱۳). ← برای اطلاع بیشتر درباره اکتشافات در حضر ← د. ایرانیکیا؛ الموسوعة العربية، همانجاها).

مؤلفان و جغرافی‌نگاران اسلامی بسیاری از این شهر نام برده‌اند و بیشتر آنان داستان فتح این شهر را به دست شاپور اول ساسانی بر اثر خیانت نصیره، دختر حاکم حضر به نام ضیّان، و انهدام حضر و کشته شدن حاکم و سپاهیان او نقل کرده‌اند.

مطلق نزدیک است و عالمش عالم مثال است و عالم ملکوت هم نامیده می‌شود (حضرت سوم). حضرت چهارم شهادت مطلق است و عالم آن عالم ملک است. حضرت پنجم، که جامع و مظهر همه حضرات و عوالم قبلی است، انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۹۰ جرجانی، ص ۹۳).

در تقسیم‌بندی فرغانی (ص ۷۰)، به جای حضرت اول، دو مرتبه تعین اول و تعین ثانی را داریم که منسوب به حق و موطن علم حق‌اند و سه حضرت بعدی منسوب به گون (خلق) و خارج از موطن علم حق‌اند، و حضرت پنجم جامع مراتب قبلی است (با این حساب، تعداد مراتب کلی به شش مرتبه می‌رسد؛ نیزه ترکیه اصفهانی، ص ۲۹۰، ۲۹۳، که تعین اول و ثانی را، به ترتیب، تعین جلالتیه و استجلالتیه نامیده است). بعد از مقام ذات، تعین اول یا مرتبه احدیت است که جامع جمیع تعینات است. علم حق به تعینات نامتناهی، عین علم او به ذات خویش در این مرتبه است و چون ذات حق غیب‌الغیوب است و هیچ تعین علمی در آن وجود ندارد، به تعین اول، اولین تعین معلوم گفته شده است. در این مرتبه تمام کثرات اسمانی در احدیت ذات محو و مستهلک‌اند (صدرالدین قونیوی، ۱۴۰۴، ص ۱۳۰، ۱۳۶ جندی، ص ۴۴؛ جامی، ص ۲۴). شارحان ابن عربی در توضیح و تبیین انتقال از مقام ذات به مقام تعین، از «وحدت حقیقه» بهره گرفته‌اند. وحدت حقیقه یا وحدت اطلاقی، که موجب ظهور تعین اول است؛ وحدتی عددی نیست که در مقابل کثرت باشد (صدرالدین قونیوی، ۱۳۶۳ ش، ص ۶۳؛ ترکیه اصفهانی، ص ۱۸۸). این مرتبه به نامهای گوناگونی خوانده شده است، از جمله: تجلی اول (فرغانی، ص ۵۰)، نسبت علمیه (ترکیه اصفهانی، ص ۲۷۲)، احدیه الجمع (فسناری، ص ۱۲۶)، حقیقه الحقائق (همان، ص ۱۲۹)، «أَوَّلُ أَذُنٍ» (جامی، ص ۳۶) و حقیقت محمدیه (ترکیه اصفهانی، ص ۲۶۹).

مرتبه تعین ثانی یا واحدیت، دومین مرتبه تعین حقیقی است که ذات حق به خودش از حیث تفصیل اسمانی علم دارد. در این مرتبه، اسمای الهی و اعیان ثابت^۵ به صورت ممتاز از یکدیگر، وجود علمی دارند؛ در مقابله اسماء مفضل در تعینات خلقی که وجود خارجی دارند (فرغانی، ص ۵۶؛ جامی، ص ۳۸). مبذبت حق تعالی در ایجاد تعینات خلقی در این مرتبه است (صدرالدین قونیوی، ۱۳۶۲ ش، ص ۷، ۱۸). در تعین ثانی، اسم‌الله جامع همه اسماء و صفات حق است و در تمامی اسماء خود را نشان می‌دهد و عالم، گسترش و تفصیل اسم‌الله است (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۱۷؛ فسناری، ص ۷۵). در این مرتبه دو حیثیت وجود دارد: اسماء الهی و اعیان ثابت. حیثیت اسماء هویت وجودی دارد، زیرا همان وجوب اطلاقی حق است که متعین گشته؛ اما حیثیت اعیان،

حضرات خمس، اصطلاحی عرفانی در مکتب ابن عربی. حضرت در لغت به معنای نزدیکی و قرب (با نظر احترام) و پیشگاه و محضر و مقام است (جوهری، ذیل «حضر»؛ دهخدا، ذیل «حضرات» و «حضرت»). شاگردان و پیروان ابن عربی^۶ براساس باور به اینکه تنها مصداق حقیقی وجود، ذات حق تعالی است و تمام هستی را وجود نامتناهی او در برگرفته است (وحدت وجود)، برای تبیین کثرت ظهورات حق تعالی (موجودات)، به مراتب طولی وجود قائل شدند و حضرات خمس (مراتب پنج‌گانه وجود) نظریه ایشان درباره تعداد و کیفیت این مراتب است (عالم^۷).

بحث از مراتب کلی وجود، که در اندیشه نوافلاطونی سابقه دارد (ع. د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «Hierarchy»)، در آثار ابن عربی (برای نمونه به الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۹۸، ج ۳، ص ۱۷۲، ج ۴، ص ۱۹۶، ۲۰۳؛ همو، فصوص الحکم، ج ۱، ص ۶۵) تحت عنوان «حضرت الوجود» یا «حضرات الالهیه» (یا تعبیری مانند «حضرات الاسماء») آمده و به طور کلی، واژه حضرت برای اشاره به هر یک از مراتب الهی وجود، در آثار او بسیار به کار رفته است (برای نمونه به الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۹۶ به بعد؛ نیز برای تعاریف مختصر این حضرات به عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۳۶-۲۴۱). به گفته ابن عربی (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۸۲)، تعداد این مراتب و حضرات را تنها خدا می‌داند. خود ابن عربی اصطلاح حضرات خمس را به کار نبرده است؛ اگر چه فکر اولیه آن را می‌توان در کتاب انشاء الدوائر (ص ۲۱-۲۲) او یافت. اصطلاح حضرات خمس اولین بار در آثار صدرالدین قونیوی (ع. ۱۴۰۴، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۸) و پس از او در آثار دیگر پیروان و شارحان ابن عربی و سیماً به کار رفته است (برای نمونه به جندی، ص ۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۸۹؛ جامی، ص ۳۱).

دلیل نام‌گذاری این مراتب به «حضرات»، به اعتبار حضور حق در این مراتب و مظاهر، و حاضر بودن این مراتب نزد حق تعالی است؛ لذا در بحث حاضر به مقام ذات حق، حضرت گفته نمی‌شود، زیرا سخن در باب تنزلات و تعینات و ظهورات ذات اوست (قیصری ۱۳۷۵ ش، حواشی امام خمینی، ص ۱۶۳).

اولین این حضرات کلیه، حضرت غیب مطلق است و عالم آن، عالم اعیان ثابت در حضرت علمیه است. پایین‌تر از آن، حضرت غیب مضاف است که به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی آن بخش که به حضرت غیب مطلق نزدیک است و عالم آن عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالم عقول و نفوس مجرد، است (حضرت دوم)؛ و دیگری آن بخش که به عالم شهادت

عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۰ ش، ص ۳۸، ۱۸۶؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۱۳۱-۱۳۲) بعد از مقام ذات و احدیت، واحدیت را - که صدرالدین قونیوی و قیصری موطن اعیان ثابته و اسماء می دانستند و از آن به تعین ثانی تعبیر می کردند - عقل اول دانسته است. به اعتقاد وی مقام ذات بحت و بسیط است و فقط شئون ذاتیه حق در آنجاست و هیچ گونه تکثری در آن راه ندارد. هنگامی که شئون ذاتیه حق بروز و جلوه می نمایند، عقل اول شکل می گیرد؛ اما قیصری (۱۳۷۵ ش، ص ۲۲۲) و فناری (ص ۷۴) این تفسیر را رد کرده اند.

حضرت دوم مرتبه ارواح است که مرتبه ظهور حقایق مجرد و بسیط است و نمی توان بدان اشاره حسی کرد (در فلسفه به این مرتبه عالم عقول و مفارقات تام گفته می شود که تجرد عقلانی دارند). به این مرتبه «عالم غیب» (به جهت تعلّقش به مرتبه غیب مضاف)، «عالم امر» و «عالم ملکوت» هم گفته می شود. موجودات عالم ارواح بر دو قسم اند: (۱) کرویّان، که تدبیر و تصرّفی در عالم اجسام ندارند، و خود بر دو دسته اند: موجوداتی که خرق در جلال و جمال الهی اند و از عالم و اهل عالم هیچ خبر ندارند و به ایشان «ملائکة مهیّمه» گفته می شود؛ و موجوداتی که اگرچه به عالم اجسام تعلّق ندارند، واسطه فیض الهی بر عالم اجسام اند. (۲) روحانیان، که در عین تجرد، به عالم اجسام تعلّق دارند و در آن تدبیر و تصرف می کنند. اینها نیز دو قسم اند: اهل ملکوت اعلی، که در امور آسمانی قدرت دخل و تصرف دارند؛ و اهل ملکوت اسفل، که در امور زمینی قدرت تصرف دارند (جامی، ص ۳۱، ۵۰-۵۱).

حضرت سوم مرتبه مثال است که واسطه عالم ارواح و عالم اجسام است که به گفته جامی (ص ۵۲) اهل فلسفه به آن «عالم مثال» و اهل دین به آن «برزخ» می گویند (نیزه برزخ*). بخشی از این عالم، که قوای فکری انسانی شرط ادراک آن است، خیال متصل خوانده می شود. رؤیایها و عجایب آن به این عالم مربوط است. به بخش دیگر، که قوای فکری انسان در ادراک آن شرط نیست، خیال متفصل گفته می شود. تجسد ارواح و ترویج اجساد و تجسم اعمال و تشخیص اخلاق و ظهور معانی به صورتهای مناسب و مشاهده مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می دهد؛ کما اینکه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم جبرئیل را به صورت وحی کلبی در این عالم می دید و ارواح انبیا و اولیا که مشایخ به صورت اشباح می بینند، در این عالم است (جامی، همانجا).

چهارمین حضرت، مرتبه عالم اجسام است که همان حضرت شهادت مطلق، عالم ماده و مرتبه حس و محسوسات

امکانی و ماضوی است (صدرالدین قونیوی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۸؛ فناری، ص ۲۳۰). اسماء رو به جانب حق و اعیان ثابته رو به جانب خلق دارند. تمام اسماء و اعیان متعین در تعین ثانی و نیز آنچه در تعینات خلقی جلوه می نماید، فیض حق اند. این فیض دو نوع است: فیض اقدس، که به اسماء الهی و اعیان ثابته تبدیل می شود و موطن وجودی آن مرتبه تعین ثانی است؛ و فیض مقدّس، که پدید آورنده اعیان خارجی است (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۶۱، ۶۵؛ نیزه فیض و صدور*). مرتبه تعین ثانی به نامهای دیگری نیز خوانده شده، که از آن جمله است: تجلی ثانی، مرتبه الوهیت، حضرت ارتسام، حضرت عماویه، مقام جمع، و مرتبه امکان (فرغانی، ص ۵۷-۵۸؛ نیزه تعین*).

در میان شارحان آرای ابن عربی درباره ترتیب مراتب ظهورات هستی بعد از مقام ذات، یعنی در جایگاه علم حق، دو تقریر وجود دارد: پراساست تقریر اول - که از آن صدرالدین قونیوی و جندی و فرغانی و پیروان ایشان است - بعد از مقام ذات، مرتبه تعین اول و سپس مرتبه تعین ثانی است (صدرالدین قونیوی، ۱۴۰۴، ص ۱۳۰؛ فرغانی، ص ۷۱). طبق تقریر دوم - که متعلق به عبدالرزاق کاشی و قیصری است - بعد از مقام ذات، تعین ثانی (واحدیت) قرار دارد و واسطه ای با عنوان تعین اول (احدیت) وجود ندارد. در این تقریر، احدیت و تعین اول متعلق به مقام ذات است و مرتبه ای متمایز و پایین تر از آن به حساب نمی آید. عبدالرزاق کاشی و قیصری آثار شارحان پیش از خود را جمع به تفسیر احدیت را دیده اند (برای نمونه - قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۶۳، ۶۶۶، که به کتابهای الفکرک و مفتاح غیب صدرالدین قونیوی اشاره کرده) و احدیت در مرتبه تعین اول را به احدیت مقام ذات تفسیر کرده اند (صدرالدین کاشی، ۱۳۷۰ ش، ص ۳۸؛ قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۴، ۳۲۸؛ همو، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۲). قیصری (۱۳۸۱ ش، همانجا) احدیت را مقام ذات، از حیث خود ذات دانسته، و مقصود وی همان احدیت ذاتیه است. وی و احدیت (تعین ثانی) را نسبت و اعتبار برای ذات دانسته که نوعی تنزل از مقام ذات است. تفاوت ذات مطلق حق با احدیت در مقام ذات آن است که ذات مطلق «لا بشرط» است و در همه تعینات و کثرات حضور دارد؛ اما در احدیت ذاتیه، ذات مطلق بی هیچ تعینی در نظر گرفته می شود. از این حیث، ذات حق «بشرط لا» است و تمام نسبتها و اعتبارات از او سلب می شود (همو، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۳؛ نیز برای تفاوت وجود مطلق با احدیت - ایزوتسو^۱، ص ۵۸).

احمد فرغانی، *منتهی المدارک و منتهی لب کَلّ کاملی و عارفی و سالکی*: شرح تائیه ابن فارسی، چاپ و سام خطاطی، قم ۱۳۸۶ ش؛ محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود*، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ افست ۱۳۶۳ ش؛ داود بن محمود قیسری، *رسائل قیسری*، با حواشی محمد رضا قمشای، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ همو، *شرح فصوص الحکم*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛

ET², s.v. "Indra" (by D. B. Mac Donlad).

/ مرتضی کربلایی /

حضرت احدیت... حضرت امام صاحب

حضرت امام صاحب «امام صاحب»، وُکسوالی (بخش) و شهری در ولایت قندوز در شمال افغانستان. (۱) وُکسوالی حضرت امام صاحب، در شمال ولایت قندوز واقع است و آمودریا (جیحون*)، مرز میان افغانستان و جمهوری تاجیکستان، در شمال آن جریان دارد. مرکز وُکسوالی، شهر حضرت امام صاحب است (به ادامه مقاله).

ساکنان این ناحیه از یک و پشتون‌اند و به فارسی دری، ازبکی و پشتو سخن می‌گویند (دولت‌آبادی، ص ۲۰۹). ناحیه حضرت امام صاحب پرآب و حاصلخیز و از محصولات جالیزی، خربزه عسقلان آن معروف است (قاموس جغرافیائی افغانستان، ذیل «امام صاحب»؛ فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان^۱، ج ۱، ص ۸۰).

قالی آنجا نیز مشهور است («فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان»، همانجا). ناحیه حضرت امام صاحب، در تقسیمات اداری ۱۳۰۰ ش حاکم‌نشین درجه دو در ولایت قُطُن* محسوب می‌شد و ۳۴ روستا داشت (به محمد نادرخان، ص ۵۷-۵۸).

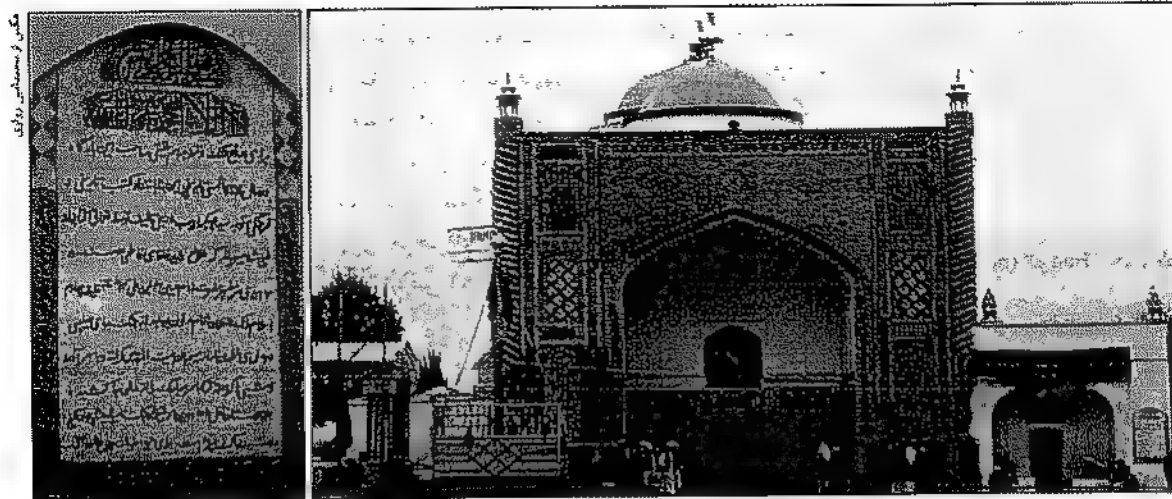
(۲) شهر حضرت امام صاحب، پس از مزار شریف، دومین شهر زیارتی و مذهبی در سمت شمالی ولایت قندوز است. در ارتفاع حدود ۷۵۰ متری در کرانه‌های جنوبی رود آمودریا و در مسیر جاده قندوز - شیرخان پندر واقع است. شهر قندوز، مرکز ولایت قندوز، در ۷۱ کیلومتری جنوب حضرت امام صاحب قرار دارد (قاموس جغرافیائی افغانستان، همانجا).

نام شهر از زیارتگاه واقع در آن گرفته شده است («فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان»، همانجا). از سنگ‌نشته نصب شده در ورودی زیارتگاه چنین برمی‌آید که بعد از واقعه کربلا، سر مطهر امام حسین علیه‌السلام به عسقلان

است. ویژگی مهم این عالم، مکتبی بودن آن است. در مراتب نزولی، این مرتبه نازل‌ترین مرتبه وجود است که ظهور وجود در آن به تعامیت خویش می‌رسد، زیرا نهایت ظهور وجود و آثارش در این مرتبه است. موجودات این عالم از حیث ترکیب و، به تبع آن، تجزیه در نهایی‌ترین حد هستند و قابل خرق و انقیادند. ادراک این عالم برای همگان میسر است، برخلاف عالم ملکوت که تنها برای خواص ادراک شدنی است (به فرغانی، ص ۷۲؛ ترکه اصفهانی، ص ۲۹۲؛ جامی، ص ۳۱، ۵۸).

حضرت پنجم، مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع مراتب الهی و گونی (تعینات خلقی) و تمام تنزلات وجود است. از این مرتبه به «گون جامع» تعبیر می‌شود و از حیث شباهتی که به مرتبه الهیه دارد، به آن حضرت عمالیه نیز گفته می‌شود. فرف میان این مرتبه و مرتبه الهیه به ربوبیت و مربوبیت است و علم انسان به تمایزش از حق به سبب فقر او و بی‌نیازی حق. انسان کامل سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر (آشکار کننده) اسماء و صفات حق است (قیسری، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ ترکه اصفهانی، ص ۳۵۶؛ جامی، ص ۶۱، ۶۳؛ نیز به انسان کامل*).

منابع: ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [س.تا.] ه.س.؛ فصوص الحکم و التعلیقات علیه بقلم ابوالملا عقیلی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ همو، *کتاب انشاء الدوائر*، چاپ نبرک، لندن ۱۳۳۶؛ نوشهیکو لیونسو، *صوفیسم و تائولسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران ۱۳۷۹ ش؛ علی بن محمد ترکه اصفهانی، *تمهید القواعد*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۱ ش؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ ش؛ علی بن محمد جرجانی، *کتاب الترمیفات*، چاپ گوستار فلرکل، لایپزیک ۱۸۲۵، چاپ الست بیروت ۱۹۷۸؛ مؤیدالدین بن محمود جندی، *شرح فصوص الحکم*، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۶۱ ش؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [س.تا.]، چاپ الست تهران ۱۳۶۸ ش؛ دهخدا؛ محمد بن اسحاق صدوق، *توسیع فی تائویل أم القرآن (ای تفسیر السورة المباركة الفاتحة)*، حیدرآباد، دکن ۱۳۶۸/۱۳۴۹، چاپ الست قم ۱۴۰۲، همو، *رسالة النصوص*، با تعلیقات میرزاهاشم اشکوری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، *مفتاح غیب الجمع و الوجود*، در حاشی محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ افست ۱۳۶۳ ش؛ همو، *التفهات الالهیة*، چاپ محمد خواجوری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، چاپ محمد کمال ابراهیم جعفر، [قاهره] ۱۹۸۱؛ همو، *شرح... فصوص الحکم*، قم ۱۳۷۰ ش؛ همو، *لغات الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، چاپ مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۷۹ ش؛ سعید (محمد بن



سنگ‌نبشته نصب شده بر مدخل ورودی ...

زیارتگاه حضرت امام صاحب

زیارتگاه حضرت امام صاحب، فروردین ۱۳۸۶

این شهر در سده یازدهم به امام شهرت داشت، بسیار معمر و آباد بود و قافله‌های کاشغر از آنجا می‌گذشتند. مسجد و خانقاه بسیار و نیز مدرسه‌ای داشت که جمع کثیری در آن به تحصیل مشغول بودند (به شمس بخارانی، ص ۲۳۴).

در سده دوازدهم، محمدکاظم مروی (ج ۳، ص ۱۱۲۹-۱۱۳۱) گزارش مفصلی از عسقايد و روایات رایج درباره چگونگی شکل گرفتن این زیارتگاه آورده است. در آن زمان، زیارتگاه دارای مرقد و گنبد و آثار بسیاری از پادشاهان قدیمی ایران بوده و حدود هزار خانوار در اطراف آن ساکن بوده‌اند. در دوران سلطنت احمدشاه ابدالی (حک: ۱۱۶۰-۱۱۸۷) و جانشینان او، امرای محلی و مستقل ازبک در این منطقه، از دولت مرکزی اطاعت می‌کردند (به خبار، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳). در اواخر حکومت تیمورشاه ذرانی (حک: ۱۱۸۷-۱۲۰۷)، الله‌وردی خان تاز (رئیس یک قبیله مستقل ازبک) از آمودریا گذشت و ابتدا به امام صاحب و سپس به تمام نواحی جنوبی آمودریا حمله کرد. قلیچ علی‌بیگ، حاکم بلخ، شهر حضرت امام صاحب و قندوز را پس گرفت (الفینستون^۱، ص ۲۷۴). در ۱۲۲۴، حضرت امام صاحب از توابع خُلم (تاشقرغان) ضبط شده است (همان، ص ۴۶۴). در ۱۲۵۶ این شهر از نظر وسعت با شهر قندوز برابری می‌کرد (گروتس‌باخ، ص ۱۰۱). آخرین حاکم مستقل حضرت امام صاحب و قندوز، سلطان‌مراد بود که در ۱۲۸۱ بر سرکار آمد، اما مدتی بعد، از

در شام منتقل شد. در قرن ششم، خلیفه فاطمی مصر، سر امام را به مصر منتقل کرد، اما قبل از اینکه آن را دفن کنند، عده‌ای از ترکان آن را به تخارستان بردند و در محلی به نام اوهنگ (به ادامه مقاله) دفن کردند. در این محل (مانند زیارتگاه شاه‌مردان در مزار شریف)، هر سال در روز دهم ختم (فروردین) عَلم زیارتگاه برافراشته می‌شود و متعاقب آن، چهل روز میله (جشن) در شهر برگزار می‌گردد. مقامات محلی و زائران، از دور و نزدیک، در این مراسم شرکت می‌کنند (به گروتس‌باخ^۱، ص ۱۰۱).

شهر اوهنگ در منابع به صورتهای آژهن و اوهنگ‌امام هم آمده است (به ادیسی، ج ۱، ص ۲۸۳؛ شمس بخارانی، ص ۲۳۳). هیون تسنگ^۲ در نیمه قرن هفتم میلادی، اوهن را به صورت او - لی - نی^۳ در سرزمین تو - هو - لو^۴ (تخارستان) ضبط کرده است (ج ۲، ص ۲۸۹). مارکو پولو^۵ (ص ۲۳۳) شهر قدیمی اوهن / اوهنگ و حضرت امام صاحب را یکی دانسته است. این شهر در نزدیکی شهر قدیمی مُلَبِک (کولاب کنونی) و در کنار رود جیحون در ولایت تخارستان قرار داشت (اصطخری، ص ۲۷۵؛ حدود العالم، حواشی مینورسکی، ص ۲۰۵؛ شرف‌الدین علی‌یزدی، ج ۱، ص ۲۹، ۶۳). در سده نهم، به دستور تیمور اوهنگ به همراه سالی‌سرا، در نزدیکی آن، و تمام خُتلان جزو سیورغال لبابکر میرزا، فرزند جوکی (از نوادگان تیمور)، محسوب می‌شد (اسفزاری، بخش ۲، ص ۱۲۸).

1. Erwin Grotzbach

2. Hsien T'sang

3. O'-Li-Ni

4. To-Ho-Lo

5. Marquort

6. Elphinstone

است زیارتگاهی به نام حضرت امام، منسوب به امام زین‌العابدین علیه‌السلام در حدود شصت کیلومتری مغرب مزارشریف؛ و روستای حضرت امام، دارای زیارتگاهی به همین نام، در حدود ۲۵ کیلومتری شمال‌غربی شهر سبزگل (به <فرهنگ جغرافیای تاریخی و سیاسی افغانستان>، ج ۴، ص ۲۶۴، ۲۶۷).

منابع: محمد بن محمد ادریسی، کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الأفاق، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ معین‌الدین محمد اسفزاری، روفاة الجنات فی اوصاف مدینة هرات، چاپ محمدکاظم امام، تهران ۱۳۲۸-۱۳۲۹ ش؛ اصطخری، حدود‌العالم من المشرق الی المغرب، با مقدمه یاروتولد و حواشی و تعلیقات میونسکی، ترجمه میرحسین شاه، کابل ۱۳۲۲ ش؛ به‌صیر احمد دولت‌آبادی، شناسنامه افغانستان، تهران ۱۳۸۲ ش؛ احمدشید، طالبان: اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ترجمه اسدالله شفیق و صادق باقری، [تهران] ۱۳۷۹ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، خطرنامه: تاریخ عمومی مفصل ایران در دوره تیموریان، چاپ محمدعباسی، تهران ۱۳۳۶ ش؛ شمس بخارانی، تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر، چاپ محمدکبیر عشق، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ظفر طنین، افغانستان در قرن بیستم، ۱۹۹۶-۱۹۰۰، تهران ۱۳۸۲ ش؛ غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، ج ۱، تهران ۱۳۷۴ ش؛ قاموس جغرافیائی افغانستان، چاپ محمد حکیم لغغز، کابل: انجمن آریا دانش‌المعارف، ۱۹۵۶-۱۹۶۰، اروین گروس بلخ، جغرافیای شوروی در افغانستان، ترجمه محسن حسینیان، مشهد ۱۳۶۸ ش؛ محمدنادرخان، راهنمای قطغن و بدخشان، تهیه برهان‌الدین کوشکی، چاپ منوچهر ستوده، تهران ۱۳۶۷ ش؛ محمدکاظم مروی، عالم آرای نادری، چاپ محمداسین ریاحی، تهران ۱۳۶۲ ش؛

Mountstuart Elphinstone, *An account of the kingdom of Cabul and its dependencies in Persia, Tartary and India*, Graz 1969; *Historical and political gazetteer of Afghanistan*, ed. Ludwig W. Adamec, vol.1: *Badakhshan province and northeastern Afghanistan*, Graz 1972, vol.4: *Mazar-i-Sharif and north-central Afghanistan*, Graz 1979; Hiuen Tsiang, *Si-Yu-Ki. Buddhist records of the Western world*, translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A. D. 629) by Samuel Beal, London 1884, repr. New Delhi 2003; Joseph Marquart, *Eränshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin 1901.

/محمداسین زواری /

حضرت بال، مهم‌ترین مرکز عبادی و زیارتگاه

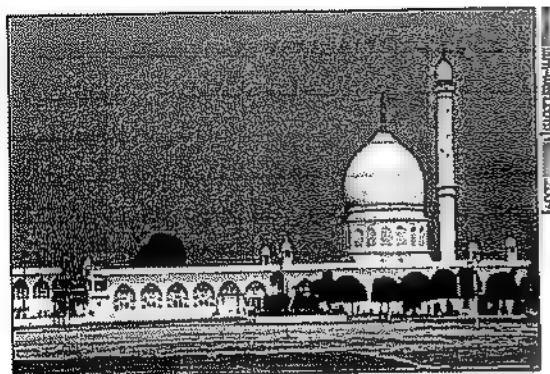
مسلمانان در کشمیر و محل نگهداری تار مویی منسوب به حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، درگاه حضرت بال در

ارتش دولتی افغانستان شکست خورد و عبدالرحیم خان، از امرای افغانستان (حک: ۱۲۹۷-۱۳۱۹)، حکومت تمام ولایت قندوز، از جمله امام صاحب، را در دست گرفت (به محمدنادرخان، ص ۱۵).

در نیمه اول سده سیزدهم، حضرت امام صاحب از عمده‌ترین شهرهای تجاری قطغن و بدخشان* محسوب می‌شد (به گروتس‌باخ، ص ۹۵). بر اثر جنگهای نیمه دوم همین سده، که به تسلط کامل دولت افغانستان بر قسمتهای جنوبی آمودریا انجامید، از رونق و جمعیت امام صاحب کاسته شد، به طوری که در ۱۳۰۰، در این شهر تنها دویست خانه وجود داشت و جمعیت شهر و ۳۴ روستای اطراف آن، در مجموع حدود پانزده هزار تن بود. از صنایع دستی، نمدمالی، بافت الچه (نوعی پارچه راه‌راه مانند جاجیم)، کرباس، گلیم و ساخت جل (پالان) در آن رواج داشت. جنگل بزرگ آن، نزدیک آمودریا، زیستگاه آهو و گوزن و شیر و پرندگانی چون مرغ دشتی (شبه کبک) بود (به محمدنادرخان، ص ۵۷-۶۱). امام صاحب در ۱۳۱۷ جزو ولایت حاکم‌نشین افغانستان به‌شمار می‌رفت (به دولت‌آبادی، ص ۸۶-۸۷). نوسازی شهر در ۱۳۱۴ ش در دوره شیرخان، حاکم ولایت قندوز - که اکنون بندری به نام او بر کرانه آمودریا وجود دارد - آغاز شد که طی آن، در این طرح بخش شرقی شهر و بازار آن نیز نوسازی گردید، اما سه سال بعد، این برنامه نیمه‌کاره رها شد (گروتس‌باخ، همانجا). تأسیس مجتمع صنعتی پنبه‌باکتنی و کارخانه روغن‌کشی و توسعه کشاورزی مرتبط با این صنایع بر رونق شهر افزود، به طوری که در ۱۳۵۲ ش جمعیت شهر به ۹۰۰۰ تن و تعداد مغازه‌های بازار آن به ۶۶۰ باب رسید (همانجا).

با سقوط دولت نجیب‌الله در ۱۳۷۱ ش، ولایات شمالی افغانستان، از جمله امام صاحب، تحت تسلط جنبش ملی اسلامی افغانستان، به‌هبری ژنرال دوستم، درآمد. با ورود طالبان به افغانستان در ۱۳۷۳ ش، این شهر نیز به تصرف آنان درآمد، اما در اواخر ۱۳۷۷ ش احمدشاه مسعود، فرمانده تاجیک نیروهای اتحاد شمال افغانستان، آن را از طالبان گرفت. این شهر، شاهره تدارکاتی احمدشاه مسعود و محل دریافت کمکهای بین‌المللی برای نیروهای وی، از طریق تاجیکستان، بود. در تابستان ۱۳۷۸ ش، طالبان دوباره امام صاحب را تصرف و راه تدارکاتی نیروهای مخالف را قطع کردند (به طنین، ص ۲۷۳؛ رشید، ص ۳۶۲، ۳۶۵).

در شمال افغانستان، روستاها و زیارتگاههای دیگری با این نام یا مشابه آن وجود دارد. کلمه اصلی در نام این مکانها، «امام» است و برای احترام، «حضرت» را در ابتدای عبارت و «صاحب» را در انتهای آن، یا هر دو را باهم، اضافه می‌کنند. از آن جمله



زیارتگاه حضرت بال

۱۳۲۲ ش/ ۱۹۴۳ تحت نظارت اوقاف اسلامیہ قرار دارد (اسحاق خان، ص ۱۸۱ و پانویس ۳۳؛ گوهر، ص ۲۵۵). بنای کنونی تماماً از سنگ مرمر سفید ساخته شده و طرحی از مسجد پیامبر در مدینه است (گوهر، ص ۲۳۰). به دستور شیخ عبداللہ، نخست‌وزیر وقت، در ۱۳۴۷ ش/ ۱۹۶۸ اوقاف اسلامیہ ساخت این بنا را در مکان ساختمان پیشین آغاز کرد (همانجا).

موی منسوب به رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم در صندوقی شیشهای نگهداری می‌شود و هر ساله در سالروز میلاد پیامبر و معراج وی و چند مناسبت دیگر در معرض بازدید و زیارت جمعیت انبوهی قرار می‌گیرد که از سراسر کشمیر با این هدف به سرینگر می‌آیند (اسحاق خان، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ گوهر، ص ۵۲). شخصی با منصب «نشان‌ده» مسئولیت به نمایش گذاشتن موی مقدس را برعهده دارد (گوهر، ص ۲۷). مراسم نشان دادن موی که باشکوه تمام برپا می‌شود، مناسبات اجتماعی و اقتصادی گسترده‌ای میان روستائیان و شهرنشینان مسلمان کشمیری و نیز مردم شهرها با یکدیگر ایجاد کرده است. به هنگام برپایی این مراسم و در بیرون حضرت بال، بازارهای دوره‌ای تشکیل می‌شود و برای بازرگانان و صنعت‌گران فرصتی فراهم می‌گردد تا کالاهای خویش را عرضه کنند (اسحاق خان، ص ۱۸۰). زیارت‌کنندگان حضرت بال و موی مقدس، رفع حوائج گوناگون خویش (چون درمان بیماریها، بچه‌دار شدن، طول عمر، و محافظت در برابر سیل و قحطی و بلایای دیگر) را خواستارند و نذرها و هدایایی نیز برای تحقق خواسته‌هایشان به این درگاه تقدیم می‌کنند (همان، ص ۱۷۸). امروزه مردم برای تبرک، به دست و بدن و حتی لباس کسانی که موی مقدس را به نمایش می‌گذارند دست می‌کشند (همان، ص ۱۷۹).

کرانه غربی دریاچه دل^۱ در سرینگر^۲ واقع است (اسحاق خان، ص ۱۷۲، ۱۷۴).

تقدس متعلقات اولیا و بزرگان دینی در کشمیر سابقه‌ای دیرین دارد. مثلاً، هیونن تسانگ^۳ (قرن اول / هفتم) از دندان بودا که نزد راهبان بودایی در کشمیر محترم بوده، سخن گفته است (ص همان، ص ۱۷۶، پانویس ۱۶). پیشینه انتقال تار موی منسوب به پیامبر از مدینه به هند به اوایل قرن یازدهم می‌رسد، چنان‌که به گفته فرشته (ج ۲، ص ۸۹-۹۰)، در ۱۰۰۵ در دوره ابراهیم عادلشاه دوم، میر محمد صالح همدانی چند رشته موی پیامبر را از مدینه به بیجاپور آورد که بسیار مورد توجه سلطان قرار گرفت.

در دوران ششاه جهان (حک: ۱۰۳۷-۱۰۶۸) نیز یکی از خادمان حرم پیامبر، به نام سید عبداللہ بیجاپوری، تار موی منسوب به آن حضرت را از عربستان به شهر بیجاپور هند برد. دربارهٔ صحت انتساب این تار مو به پیامبر و تاریخ دقیق ورود آن به بیجاپور، اطلاعات متناقضی در دست است. در ۱۱۱۱، در زمان حکومت اورنگ‌زیب، بازرگانی کشمیری به نام خواجه نورالدین ایشباری این تار مو (معروف به موی مقدس) را خرید، اما هنگام بازگشت به زادگاهش دوگذاشت و موی مقدس به همراه جسد وی به سرینگر برده شد (کھویہامی، ص ۱، حصه ۳۰۲؛ اسحاق خان، ص ۱۷۴). تار مو ابتدا در خانقاه نقشبندیہ در سرینگر به نمایش عموم گذاشته شد، اما چون خانقاه گنجایش جمعیت زیاد بازدیدکننده را نداشت به دستور حاکم مغول کشمیر، فاضل خان، و به توصیه اعیان شهر، تار مو را به باغ صادق‌آباد منتقل کردند و عمارت این باغ برای زیارت «موی شریف» وقف شد و حضرت بال نام گرفت. بال در زبان کشمیری به معنای «کنار آب» است و چون این مکان بر کرانه دریاچه دل قرار گرفته است، شاید وجه تسمیه آن از این رو باشد. از طرفی، بال در این زبان به معنای موی نیز هست (گوهر، ص ۱، حصه ۳۰۲-۳۰۳ و پانویس ۹۷۵؛ اسحاق خان، همانجا؛ گوهر، ص ۲۴، ۲۷، ۳۵؛ اسکوفیلد، ص ۲۲؛ برای دیگر معانی بال، گوهر، ص ۱۵).

معماری اولیهٔ عمارت صادق‌خان معروف به صادق‌آباد که به گفته کھویہامی (حصه ۱، ص ۳۰۳ و پانویس ۹۷۷) در ۱۰۳۳ ساخته شده است - ترکیبی از معماری مغولی و کشمیری بود (گوهر، ص ۲۲۹) که با آوردن موی مقدس به این مکان، وسعت پیدا کرد و در مغرب آن مسجد و در مشرق آن خانقاه بزرگی ساخته شد (کھویہامی، حصه ۱، ص ۳۰۱-۳۰۲). حضرت بال از

1. Dal

2. Srinagar

3. Ishaq Khan

4. Hiuen Tsang

5. Khudhami

6. Gauhar

7. Schofield

و شنه‌ای جنوبی ریح خالی و احقاف در شمال تا آب‌های خلیج عدن در جنوب، مرزهای حضرموت را تشکیل می‌دهند (به حجری یمنی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ شاطری، همانجا). این محدوده تقریباً در ۱۳° تا ۱۹° عرض شمالی و ۴۵° تا ۵۳° طول شرقی گسترده است (به نقشه عمومی خاورمیانه؛ نیز به بن‌دغر، همانجا؛ کخاله، ۱۳۸۴، ص ۳۳۳-۳۳۴). به گفتهٔ واسعی یمنی (ص ۶۶)، مرز شرقی حضرموت وادی هود پیامبر و مرز غربی آن صنعاست.

مطابق تقسیمات سیاسی جدید یمن، محدودهٔ واقعی حضرموت ده استان (محافظه) از ۲۱ استان کشور را دربرمی‌گیرد که شامل استانهای مَهْرَه در مشرق، حضرموت (پهناترین استان یمن به ادامهٔ مقاله)، شَبَوَه و اَبَین در مرکز و جنوب و بخشهایی از استانهای جوف، مارب، بیضاء، ضالع، لَحْج و عدن در مغرب است (به اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، ص ۲۴؛ «اطلس جامع جهان تایمز»^۱، نقشه ۳۱). قسمتهای مختلف این گستره، از نظر طبیعی و زمین‌شناسی متفاوت‌اند. در شمال و شمال‌شرقی، که سطوح شنی نسبتاً هموار گسترده است، حداکثر ارتفاع به پانصد متر از سطح دریا می‌رسد، اما در بخشهای مرکزی و جنوبی، چین‌خورده‌گیها و ناهمواریهای متعددی وجود دارد و ارتفاع برخی از این ناهمواریها از هزار متر بیشتر است (به اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، ص ۲۵؛ «اطلس جامع جهان تایمز»^۱، همانجا؛ الموسوعة العربية، ذیل ماده). در سراسر باریکهٔ کم‌عرض و کم‌ارتفاع جنوبی حضرموت که سواحل حضرموت را دربرمی‌گیرد، حداکثر ارتفاع به دریست متر می‌رسد. در این قسمت که به حضرموت ساحلی (به ادامهٔ مقاله) مشهور است، امروزه شهرهایی چون خَیْضَه (مرکز استان مهره)، مُکَلّا* (مرکز استان حضرموت)، زَنْجَبَار (مرکز استان اَبَین)، عدن (مرکز استان عدن)، مِیْحُوت، شَحَر و زَیَّان قرار دارند که به همراه شهرهای کهن قسمت مرکزی (حضرموت داخلی) به ادامهٔ مقاله) مانند تَریْم*، شِیام*، شِیوَه*، ثمود و سینون* اهمیت بیشتری از بقیهٔ شهرها دارند (به مقحفی، ۱۴۲۲، ذیل ماده؛ اطلس الجمهورية اليمنية و العالم؛ «اطلس جامع جهان تایمز»^۱، همانجاها). مغرب و جنوب‌غربی حضرموت بیشترین ناهمواریها و ارتفاعات را داراست، به طوری که در بعضی قسمتها، به‌ویژه در استان بیضاء، ارتفاع ناهمواریها به بیش از دوهزار متر می‌رسد. در قسمت مرکزی حضرموت دو عارضهٔ طبیعی وجود دارد، به‌نامهای دشت سَبَیْتِین (رمله‌السهبتین) در ارتفاع پانصد تا هزار متری، و کوههای حبشیه با ارتفاع بیش از هزار متر. بقیهٔ نواحی این قسمت شامل

حضرت بال از منظر مسلمانان کشمیری حلقهٔ اتصال حیات روحانی پیامبر با پیروان اوست (همان، ص ۱۷۵). ارج و اهمیت این یادگار در میان مسلمانان کشمیر در اشعار و ترانه‌های محلی آنها هویداست و زیارت حضرت بال با زیارت مسجدالنبی در مدینه قابل قیاس دانسته شده است. این درگاه را مدینهٔ ثانی نیز خوانده‌اند (به دیدمیری، ص ۴۲۳؛ اسحاق‌خان، ص ۱۷۵، ۱۷۷؛ گوهر، ص ۲۷-۳۱، ۲۳۷-۲۴۶).

موی مقدّس در ۶ دی ۱۳۴۲ / ۲۶ دسامبر ۱۹۶۳ مفقود گردید و نه روز بعد ادعا شد که تار مو به حضرت بال بازگردانده شده است. به گفتهٔ اسحاق‌خان (ص ۱۸۴-۱۸۵) کسی از اسرار این حادثه به‌درستی آگاهی ندارد. اغتشاشها و ناآرامیهایی که در آن چند روز، همهٔ کشمیر و برخی شهرهای هند را فراگرفت، نشان‌دهندهٔ اهمیت موی مقدّس در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان کشمیر است (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ جزئیات این حادثه و پیامدهای آن به همانجا؛ اکبر^۱، ص ۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۴؛ نیز به کشمیر*).

منابع: محمداعظم‌بن غیرالدین دیدمیری، واقعات کشمیر، ترجمهٔ ظهور شهزاد اظہر، سرنگر ۲۰۰۳؛ محمدقاسم‌بن غلامعلی فرشته، تاریخ فرشته (گلشن ابرامیمی)، [لکهنو] مطبع منشی نولکشور، [بی‌تا]؛ غلامحسن کھویهای، تاریخ حسن، حصهٔ ۱، سرنگر [۱۹۵۴؟]

M.J. Akbar, *Kashmir: behind the vale*, New Delhi 2002; G.N. Gauhur, *Hazratbal: the central stage of Kashmir politics*, New Delhi 1998; Muhammad Ishaq Khan, "The significance of the dargah of Hazratbal in the socio-religious and political life of Kashmiri Muslims", in *Muslim shrines in India: their character, history and significance* ed. Christian W. Troll, New Delhi: Oxford University Press, 2004; Victoria Schofield, *Kashmir in the crossfire*, London 1996.

/ فاطمه رحیمی /

حَضْرَمَوْت، سرزمینی پهناور در مشرق یمن.

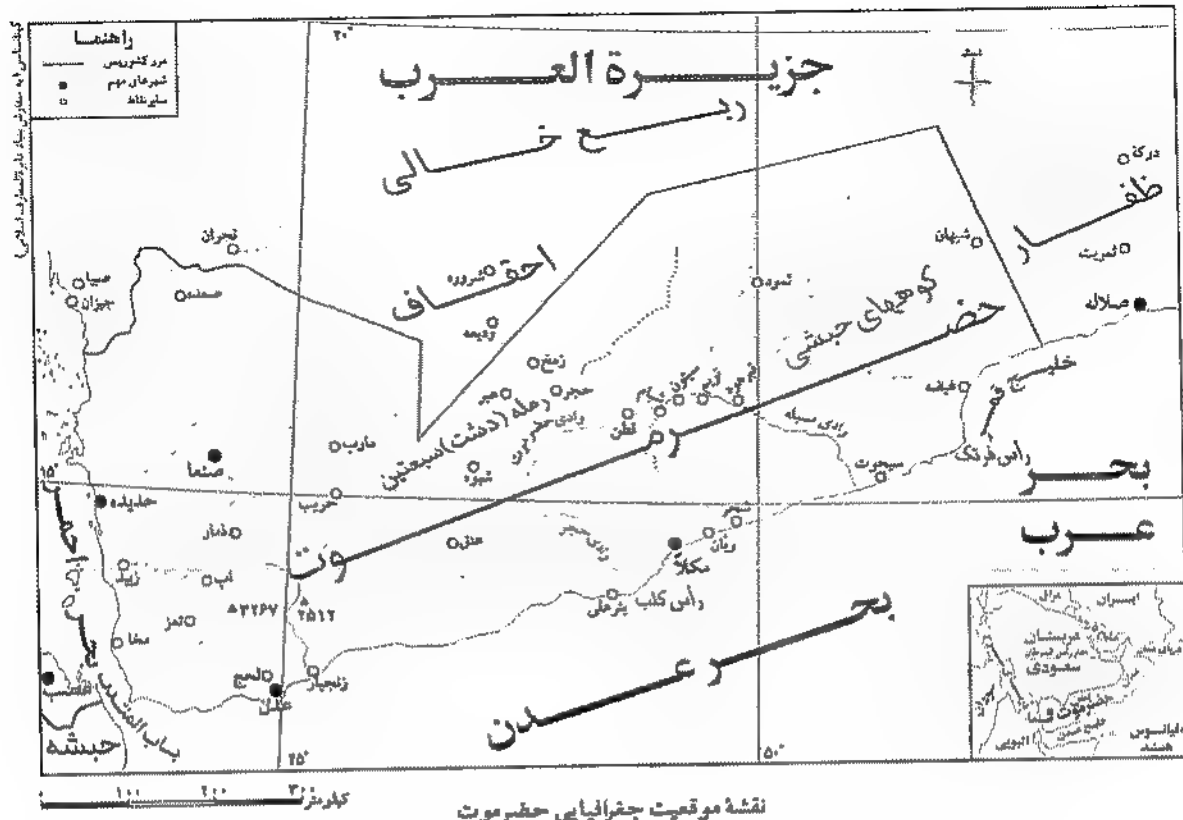
این سرزمین در جنوب جزیرهٔ العرب* قرار دارد و بر دریای عرب و خلیج عدن مشرف است (به «اطلس تاریخی اسلام»^۱، نقشه ۱۹). محدودهٔ آن به‌ویژه مرزهای شرقی و غربی‌اش، به دلایل مختلفی دقیقاً مشخص نیست و اختلاف‌نظر شدیدی در منابع دربارهٔ آن وجود دارد (به بن‌دغر، ص ۱۵؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۰؛ عبدالله، ج ۲، ص ۲۴۲).

به طور کلی، عدن در مغرب تا منطقهٔ ظفارِ عمان در مشرق

1. Akbar

2. An Historical atlas of Islam

3. The Times comprehensive atlas of the world



نقشه موقعیت جغرافیایی حضر موت

حضر موت دارد و آبادیهای بسیار و امکان زراعت در مسیر وادیها را فراهم آورده است (سج بکری یافعی، ص ۱۴۰ برای اطلاع بیشتر از وادیهای حضر موت به اطلس الجمهورية اليمنية و العالم؛ الموسوعة اليمنية، همانجا). به جز سواحل که دارای اقلیم بحری اند، بقیه قسمتهای حضر موت میانگین دمای سالیانه بالاتر از ۲۶° و بارش کمتر از ۱۰۰ میلیمتر در سال دارند (سج کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، ص ۲۶؛ نیز به الموسوعة العربية، همانجا). در حضر موت حدود پنجاه نوع منابع معدنی کشف شده که مهمترین آنها زغال سنگ است (سج کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵-۳۴۹؛ بکری یافعی، همانجا). با وجود محدودیتهای محیطی، پرورش دام به ویژه شتر در بیشتر قسمتهای حضر موت رایج است (سج اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، ص ۲۸).
مرزهای حضر موت دقیقاً مشخص نیست و از این رو، مساحت آن نیز از ۴۵۰۰۰ کیلومتر مربع تا نزدیک به ۲۰۰۰۰۰ کیلومتر مربع ذکر شده است (سج بکری یافعی، ص ۳۸-۳۹؛ بن دغر، ص ۱۵؛ مقطفی، ۱۹۸۵، ذیل ماده).
در تقسیم بندی کهن، حضر موت یکی از چهار بخش مهم و عمده یمن بود (سج رازی، ص ۶۵). در دوره اسلامی، دارای دو

دشتهای پراکنده است (سج اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، ص ۳۵؛ الموسوعة العربية، همانجا؛ نیز سج کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲-۳۴۴).
حضر موت سرچشمه وادیها (رودها)ی بسیاری است که آب مورد نیاز شهرها و نواحی کشاورزی را تأمین می کنند. کحاله (۱۳۸۴، ص ۳۴۳) نام ۲۷ وادی را در این سرزمین ذکر کرده است (نیز به الموسوعة العربية، همانجا). معروفترین آنها، به جز وادی برهوت*، وادی حضر موت است که به طول تقریبی ۱۶۰ کیلومتر از کوههای مشرق شبهه سرچشمه می گیرد و با عبور از شبام و سیئون و دریافت چند وادی دیگر، با نام وادی قسبله در نزدیکی شهر سیحوت به خلیج عدن می ریزد (سج الموسوعة اليمنية، ذیل ماده؛ اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، ص ۲۵؛ «اطلس جامع جهان نامیز»، همانجا). مزارع مجاور این وادی از معدود مناطق کشاورزی سرزمین حضر موت اند که محصولات زراعی و باغی دارند. بقایای سدی که در قدیم در این وادی و در فاصله ترم تا سیحوت ساخته شده بود، هنوز قابل مشاهده است (شاطری، ج ۱، ص ۶۱؛ زکریا، ص ۴۴).
وادی خنجر نیز که بیش از دویست کیلومتر طول دارد و نزدیک رأس کلب به خلیج عدن می ریزد، اهمیت زیادی در

یک در زمانهایی مرکز حضر موت به‌ویژه حضر موت داخلی بودند (به الموسوعة اليمنية، همانجا؛ مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا). ظاهراً پیش از همه، می‌توان مرکز حضر موت بوده است (به بزو، ص ۷۱).

بر اساس گفته جغرافی دانان و مورخان اسلامی، فاصله صناعا تا حضر موت حدود ۴۳۰ کیلومتر یا ۷۲ فرسخ (ابن خردادبه، ص ۱۳۸) و فاصله عدن تا حضر موت پنج مرحله (ادریسی، همانجا) یا یک ماه راه (یاقوت حموی، همانجا) بوده است (نیز به بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۶۶). در سرزمین حضر موت آثار باستانی و کهن متعددی وجود دارد. هریک از شهرهای تاریخی حضر موت مانند تریم، مکلّا، شبام و شبوه دارای آثار و قلاع متعدّدند. به‌جز آثار این شهرها، از مهم‌ترین آثار حضر موت می‌توان به قبر برخی از پیامبران مانند هود^۳ نبی و ویرانه‌هایی از مواضع و اماکن اقوام عاد و ثمود^۴ در بخشهای مختلف حضر موت اشاره کرد (به اصطخری، همانجا؛ بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۹۲-۹۳؛ بکری یاقعی، ص ۴۵-۴۶؛ مهرا، ص ۲۴۵؛ نیز به کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۰-۳۵۵). در حد سال اخیر، دهها جهانگرد و باستان‌شناس از کشورهای مختلف از آثار باستانی حضر موت بازدید و نتایج کاوشها را تدوین و منتشر کرده‌اند (به بکری یاقعی، ص ۴۳-۴۴).

حضر موت از دیرباز به تولید و صدور کندر، سدر، بخور، توتون، دارچین، صمغ، عنبر، خرما، حبوبات، عسل و ذرت شهرت داشته است (به بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۶۷؛ واسعی یمانی، ص ۶۷-۶۸؛ جغرافی یمنی، ص ۴۷). همچنین، حضر موت به تولید لباس و پارچه‌های نفیس چون بُرده، نعلین، دشنه و خنجر، عطر و ادویه‌جات، شتر و اسبهای اصیل شهرت دارد. این سرزمین در دوری و زیبایی نیز ضرب‌المثل است (به حامد، ج ۱، ص ۹۵، ۱۰۱-۱۰۲؛ شاطری، ج ۱، ص ۴۸، ۶۱؛ سقاف، ص ۱۸-۲۱).

حضر موت از مناطق کم‌جمعیت یمن و جزیره العرب است و به جز بخشهای معدودی در مغرب آن که تراکم جمعیتی بیش از هزار نفر در هر کیلومتر مربع دارند، تقریباً در سراسر حضر موت تراکم جمعیت کمتر از پنجاه نفر است (به المجلس الجمهوریة اليمنية و العالم، ص ۳۳). جمعیت این سرزمین در طول تاریخ دچار دگرگونیهای بسیاری شده است. در منابع معاصر، در نیم قرن اخیر جمعیت حضر موت ۱۵۰ تا ۵۰۰ هزار نفر تخمین زده شده است (به برکاتی، ص ۱۲۰؛ واسعی یمانی، ص ۶۶؛ کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۵). جمعیت حضر موت در گذشته ترکیبی از قبایل و عناصر مهمی چون طُشم^۵، خدیس، عَمَلّاق، عاد، ثمود، بُحَرَم^۶، ضَرْف، نجیب، کنده^۷ و سیان بود (به یعقوبی، ج ۱، ص ۲۰۳؛

شهر مرکزی به نامهای شبام و تریم بود و یکی از سه ولایت یمن محسوب می‌شد (ابن خردادبه، ص ۱۴۴؛ ادریسی، ج ۱، ص ۵۶؛ نیز به یاقوت حموی، ذیل ماده). در تقسیمات کشوری یمن جنوبی پس از استقلال در ۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۷، منطقه حضر موت استان پنجم جمهوری یمن شد (بن دغر؛ مقحفی، ۱۹۸۵، همانجا؛ نیز به هوم، ۱۴۲۲، همانجا).

استان حضر موت با مساحتی بالغ بر ۱۵۵۰۰۰ کیلومتر مربع (۲۸٪ از مساحت کشور یمن) دارای ۲۹ شهرستان و جمعیتی بالغ بر ۸۷۱۰۰۰ نفر (آمار ۱۳۷۹ ش/ ۲۰۰۰) است (الجمهوری اليمنية، ص ۳۵؛ الموسوعة العربية، همانجا). هشت شهرستان استان حضر موت شامل ثمود، عَبر، قَعْن، سینون، شُحَر، ذُوعْن، خُحَر و مَکَلّاسْت که هرکدام چندین ناحیه و شهر کوچک را دربردارند (به مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا؛ اکوع، قسم ۱، ص ۱۹، پانویس ۵؛ برای اطلاع کامل از این شهرها به سقاف، ص ۱۹-۱۵، و جاهای دیگر).

در دیگر تقسیم‌بندی جغرافیایی، حضر موت به دو بخش ساحلی و داخلی تقسیم می‌شود (کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۶؛ مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا). بخش ساحلی، معروف به حضر موت ساحلی به طول تقریبی ۴۵۰ کیلومتر (کحاله، ۱۳۸۴؛ بن دغر، همانجا)، به موازات خلیج عدن و دریای عرب امتداد دارد. عرض این بخش در مشرق به پست کیلومتر و در مغرب به هشتاد کیلومتر می‌رسد (بکری یاقعی، همانجا). حضر موت ساحلی بخش پرجمعیت حضر موت است و شامل شهر بندری و مهم مَکَلّا (مرکز حضر موت ساحلی) و نواحی غَیل، باؤزیر، بُزوم، وادی سیله، حصن الغراب^۸، عین بامعد، و بندر مهم بلرعلی (در گذشته قنا) است (واسعی یمانی، ص ۶۷؛ کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۷؛ مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا).

حد فاصل دو بخش حضر موت ساحلی و داخلی، رشته کوهی است که بلندترین قله آن به ۲۱۸۷ متر می‌رسد (کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۳۴؛ بکری یاقعی، همانجا). حضر موت داخلی از ساحل دریا دور است و در اطرافش شزار وسیعی (احقاف، جمع خَفَف یعنی تپه‌های شنی درهم پیچیده) وجود دارد (به اصطخری، ص ۲۵؛ یاقوت حموی، همانجا؛ واسعی یمانی، ص ۶۵؛ مقحفی، ۱۹۸۵، همانجا). این سرزمین اقامتگاه قوم عاد^۹ بوده (بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۸۶؛ ابن اثیر، ج ۱، ص ۸۵؛ سقاف، ص ۱۶) که در قرآن (به فجر: ۷۶) نیز از آن نام برده شده است. حضر موت داخلی از رَیْمَه الصَّیْغَر و شبوه در مغرب تا سرزمین مَنزَه در مشرق امتداد دارد که در آن وادیهایی چون ذُوعْن، عَید، عَیْن، بن علی، و سِر وجود دارد که به کشت درختان خرما و حبوبات و میوه مشهورند (به مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا؛ بن دغر، ص ۱۶-۱۷). شهرهای تریم، شبام و شبوه هر

مقحفی، ۱۹۸۵: الموسوعة اليمنية، همانجاها). امروزه قبایل دیگری چون صغیر، کرب، جمعه، نوح، خنابشه، مناهیل، حالیکه، آل کثیر، آل جابر، شافیر و غوایه در آن به سر می‌برند. در این سرزمین، خاندانهای از نسل امام حسین علیه‌السلام و علویان بسیاری چون خاندانهای بار، پیتی، چغری، جتید، حامد، حداد، سقاف، شاطری، باقیقه و جیشی نیز زندگی می‌کنند (مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا).

برخی از مردم حضرموت به کشاورزی و برخی نیز به صنعت و تجارت با سواحل شرقی آفریقا و هند و عدن و مسقط و شهرهای بندری سواحل خلیج فارس اشتغال دارند (پرکاتی، همانجا؛ کحاله، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴). اهالی این سرزمین سیاه‌چرده و سرخ‌تاند و بیشتر غذایشان خرما بوده است (مسقسی، ص ۸۷؛ زبیدی، ذیل ماده). شروتمندان حضرموت در کاشتهای آجری دو تا چهار طبقه مستحکم زندگی می‌کنند و اشراف و سادات علوی احترام و جایگاه والایی دارند (کحاله، ۱۳۸۴؛ پرکاتی، همانجاها؛ واسعی‌یمانی، ص ۶۶-۶۷).

مردم حضرموت از دیرباز الهای به نام سین را می‌پرستیدند که در معبدی به نام سین ذوی‌ذاب قرار داشت (کامل، ص ۱۰۸؛ شاطری، ج ۱، ص ۲۳). باستان‌شناسان اروپایی در سده چهاردهم / بیستم آثار معبد سین را در شهر خریضه (نام قدیم شهر مذاب) و روستای سنا کشف کردند (مهران، ص ۲۳۷، ۲۴۴). علاوه بر الهه سین، مردم حضرموت در دوره پیش از اسلام بت‌های دیگری را می‌پرستیدند (هود: ۵۳؛ اعراف: ۷۰؛ احقاف: ۲۲؛ نیزه: بت / بت‌پرستی*). در نخستین سالهای پس از اسلام، مردم حضرموت دعوت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را پذیرفتند و پیامبر زیادهن لَبید را والی آنجا ساخت (بلاذری، ص ۱۰۳؛ نیزه: جزیره‌العرب*).

واژگان. حَضْرَمَوْتُ که در میان قبیله هذیل و عوام مردم به صورت حَضْرَمَوْتُ تلفظ می‌شود، مرکب از دو واژه حَضَر و مَوْتُ است و منسوبان به آن را حَضَرَمِی می‌گویند که جمع آن حَضَارِمَه یا حَضَارَم است (یاقوت حموی، زبیدی، همانجاها؛ حجریمانی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۶۴؛ نیزه: بکری، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۵۵؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). مورخان نامهای دیگری چون وادی مفتون، بَزْکِ (یا بَرک الفِئاد)، عَبدل، وِیار، احقاف یا وادی احقاف برای حضرموت ذکر کرده‌اند (ابن خردادبیه، ص ۱۴۳؛ ابن حانک، ص ۳۲۳ و پائونی، ۴؛ ابن مجاور، ص ۲۵۳؛ سقاف، ص ۱۵؛ بکری‌یاقعی، ص ۳۷). نام حضرموت در کتب تاریخی یونانی و رومی به صورتهای

مختلفی ثبت شده است. ثئوفراستوس^۱ (۳۷۰-۲۸۶ ق.م؛ ج ۲، ص ۲۳۵) آن را حدرامینا^۲ ذکر کرده است، در حالی که استرابون^۳ (۶۳ ق.م - ۱۹ م؛ ج ۷، ص ۳۱۱، ۳۱۲) و پلینیوس^۴ (۲۳-۷۹ م؛ ج ۲، کتاب ۳۴، ص ۴۵۵) آن را چتراموتیتا^۵ نامیده‌اند (نیزه: مهران، ص ۲۳۵؛ بن‌دغر، ص ۱۲).

تورات نخستین منبعی است که در آن از فردی به نام حضرموت (به صورت حَضْرَمَوْتُ) صحبت شده و او سومین فرزند یقطان (قحطان) دانسته شده است (سفر پیدایش، ۲۶:۱۰؛ کتاب اول تواریخ ایام، ۲۰:۱). ظاهراً در بیشتر منابع تاریخی دوره اسلامی، الهام گرفته از تورات، حضرموت فرزند یقطان بن عابر، از نسل نوح ذکر شده (برای نمونه: ابن حبیب، ص ۲-۱؛ رازی، ص ۷۱؛ ابن مجاور، ص ۲۵۲) و در برخی نیز حضرموت همان عامر بن قحطان شمرده شده است که نخستین ساکن منطقه شتار احقاف بود و چون هنگام حضورش در جنگها بسیار می‌کشت و سایه مرگ (موت) بر میدان نبرد می‌گستراند، او را به حضرموت ملقب ساختند و سپس این لقب، نام وی و قبیله و سرزمینش گردید (س. یاقوت حموی، همانجا؛ واسعی‌یمانی، ص ۶۵). به گفته کحاله (۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۸۲)، حضرموت نام قبیله‌ای در این سرزمین نیز هست. در تفسیر معنی حضرموت (سرزمین مرگ) نظرهای دیگری نیز وجود دارد، از جمله اینکه حضرت هود علیه‌السلام پس از تقرین کردن کافران گفت اینک مرگ حاضر شده است (بکری یاقعی، ص ۳۸)، یا حضرت صالح علیه‌السلام به آنجا که رسید، درگذشت (زبیدی، همانجا)، یا بنابر اساندهای یونانی درختان آنجا (کتلر و بنخور که وادی حضرموت به تولید آن شهره بوده است) بوی کشنده‌ای دارند (مقحفی، ۱۹۸۵؛ همو، ۱۴۲۲، همانجاها).

پیش از اسلام، تاریخ کهن و یاستانی حضرموت به علت کمبود سنگ‌نوشته‌ها و کاوشهای باستان‌شناسی هنوز به طور دقیق روشن نیست و ازاین‌رو، میان باستان‌شناسان و مورخان در این باره اختلاف زیاد است و نظر قاطع و یکسانی دیده نمی‌شود (کامل، ص ۱۰۶؛ مهران، ص ۲۳۶-۲۳۷، ۲۴۲؛ اسممهان سعید جبرو، ص ۱۱۱). به گفته یقوی (ج ۱، ص ۱۵)، حضرموت از سرزمینهایی بود که نوح میان فرزندانش تقسیم کرد.

ظاهراً اولین بار در ۱۰۲۰ پیش از میلاد در حضرموت دولت مستقل تشکیل شد (مهران، ص ۲۳۷). با مرگ متعدی کرب که به روایتی در ۹۸۰ پیش از میلاد به پادشاهی رسیده بود، حضرموت به مدت سه قرن با مملکت متعین ادغام گردید. پس از

1. Theophrastus

2. Hadramyta

3. Strabo

4. Plinius

5. Chetramotitac

در ۵۲۵ میلادی، حبشیا برای دومین بار به یمن یورش بردند و ذونواس^{۱۰}، واپسین فرمانروای تیابعه، را کشتند و بر یمن و حضرموت تسلط یافتند (س- ابن اثیر، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲؛ کسامل، ص ۱۲۷-۱۲۹؛ حداد، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵). در ۵۴۲ میلادی، مردم حضرموت به رهبری یکی از بزرگان یمن به نام یزیدبن کثنه بر ضد ابرهه، سردار حبشیان، قیام کردند و به شدت سرکوب شدند (س- کسامل، ص ۱۲۹).

در فاصله سالهای ۵۷۲ تا ۵۷۵ میلادی، لشکر ایرانیان ساسانی به رهبری وهزیز، و سیف بن ذی یزن (شاهزاده حمیری) در سواحل حضرموت از کشتیا پیاده شدند و پس از اخراج حبشیان از یمن و کشته شدن واپسین امیر حمیری، بر این سرزمین تا ظهور اسلام فرمان راندند (طبری، ج ۲، ص ۱۴۴؛ بکری، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ ابن اثیر، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۴۸).

دوره اسلامی: حضرموت از مناطقی است که در آغاز اسلام به قلمرو اسلامی پیوست. در سال نهم یا دهم و پس از اینکه پیامبر اکرم نامه‌هایی برای سران قبایل سرزمین حضرموت و به‌ویژه وائل بن حُجر، رئیس قبیله حضرموت، فرستاد، سران این قبایل چون حضرموت، کثنه، ثَجیب، صَدَف و بَجَعَف به مدینه رفتند و اسلام آوردند (س- نشوان بن سعید حمیری، ص ۲۱۳؛ یاقوت حموی، همانجا؛ قلشنندی، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷).

پیامبر اکرم مهاجرین ابی‌امیه بن منیره مخزومی، زیاد بن لَبید بیاضی، عکاشه بن ثور غوثی را برای جمع‌آوری صدقات قبایل حضرموت فرستاد (یعقوبی، ج ۲، ص ۷۶-۷۸، ۱۲۲؛ طبری، ج ۳، ص ۱۴۷، ۲۲۸، ۳۳۰؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۰۱، ۳۳۶-۳۳۷). پس از رحلت پیامبر اکرم، برخی از این قبایل و در رأس آنها قبیله کثنه، به سرکردگی اشعث بن قیس کندی^{۱۱}، مرتد شدند. کارگزاران پیامبر که از سوی خلیفه اول ابقا شده بودند، با کمک لشکریان مدینه آنان را سرکوب کردند (س- خلیفه بن خیاط، ص ۷۶؛ طبری، ج ۳، ص ۲۴۹، ۳۳۰-۳۴۲؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۲۶، ۳۴۰، ۳۴۲-۳۴۸، ۴۲۱).

بسیاری از سران قبایل و مردم حضرموت در فتوحات اسلامی شرکت کردند که این امر در مهاجرت آنان به کوفه، بصره، مصر و شام بی‌تأثیر نبود (س- حامد، ج ۱، ص ۱۶۶، ۱۸۱-۱۸۲؛ فقی، ص ۵۰). مهاجرت مداوم مردم حضرموت به دیگر شهرهای اسلامی، تأثیر بدی در این منطقه گذاشت، به‌طوری که در دوره امویان و بخشی از دوره عباسیان نوحه خاصی به آن نشد.

در سال ۴۰، بُسرین أَرطاة^{۱۲} فوری در رأس سپاه سه هزار نفره امویان وارد حضرموت شد و طرفداران امام علی علیه‌السلام را قتل‌عام کرد (س- ابن دیبع، ص ۶۹؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۹۶-۹۷).

آن، به مدت یک قرن مجدداً مستقل شد تا اینکه در ۵۹۰ پیش از میلاد، به مملکت قُتَبان^{۱۳} یا سبأ^{۱۴} (به اختلاف روایات) پیوست (س- جوادعلی، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ بکری یاقعی، همانجا؛ شاطری، ج ۱، ص ۴۰؛ کسامل، ص ۱۰۶-۱۰۷). حضرموت ۵۴۰ تا ۱۸۰ پیش از میلاد جزو قلمرو مملکت سبأ بود. در ۱۸۰ پیش از میلاد، یَدْعُ إلَیْهِن از قبیله یَهْبار به کمک مردم حضرموت بر ضد سبئیان قیام کرد و آنان را از حضرموت راند و خود سلسله سلطنتی جدیدی تأسیس کرد. وی پس از بازسازی شهر شبوه، آنجا را به پایتختی برگزید (س- جوادعلی، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۸؛ کسامل، ص ۱۰۷؛ بزو، ص ۷۱). تاریخ حضرموت پس از مرگ پادشاه مستقل آن در ۶۵ میلادی (به روایتی ۱۲۵ میلادی) تا اواخر سده دوم میلادی روشن نیست.

در اواخر سده دوم میلادی، شُغْزَم اوتیر پادشاه سبأ، به حضرموت لشکرکشی کرد و آن را برای مدتی به قلمرو خود افزود (س- عبدالله، ج ۲، ص ۲۴۵؛ مهران، ص ۳۰۵). در سده سوم میلادی، شُغْزَمُوعِش / شمر یهرعش (حک: ۲۷۰-۳۱۰ م)، یکی از مشهورترین فرمانروایان حمیری، به مملکت حضرموت حمله کرد و یَدْعُ إلَیْهِن را از بین برد و با تصرف شبوه آن را به مملکت خویش ملحق ساخت و از این تاریخ تا ۵۲۵ میلادی او و پادشاهان حمیری بعدی به پادشاه «سبأ و ذی ریدان و حضرموت و یمن» ملقب شدند (س- جوادعلی، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴، ۵۳۰؛ کسامل، ص ۱۲۰؛ مهران، ص ۲۴۱-۲۴۲، ۲۷۲).

شرق‌شناسان پس از بازدید آثار باستانی حضرموت و به‌ویژه ویرانه‌های شبوه، فهرستی تقریبی از نام پادشاهان حضرموت و تاریخ حکومت هرکدام از آنها و اطلاعات ارزشمند دیگری از هزاره اول پیش از میلاد و سده اول میلادی تهیه کردند (س- جوادعلی، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳، ۵۵۷-۵۶۷؛ مهران، ص ۲۳۷).

در حدود سال ۳۴۰ تا ۳۴۵ میلادی، حبشیان برای نخستین بار به یمن حمله و آنجا را تصرف کردند (س- جوادعلی، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حداد، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۶؛ مهران، ص ۲۴۲). حدود سی سال بعد، ملک کُرب یَهْمَن حبشیان را از یمن بیرون کرد و بار دیگر بر تمام کشور، از جمله حضرموت، تسلط یافت و حکومت پادشاهان حمیری را احیا کرد. دوره دوم حکومت پادشاهان حمیری که حدود یک قرن و نیم به درازا کشید (۳۷۸-۵۲۵ میلادی)، به عصر تَبَابعه (س- تُبَّع^{۱۵}) معروف است. لقب تُبَّع تنها بر آن دسته از فرمانروایان یمنی اطلاق می‌شد که حضرموت را در اختیار داشتند (س- کسامل، ص ۱۲۱، ۱۲۵). در حدود ۴۵۰ میلادی، قبیله کثنه از بحرین به شمال حضرموت مهاجرت کرد و آنگاه، حُجَرنِ عمر و دولت کثنه را زیر نظر تیابعه تأسیس کرد (س- یعقوبی، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ حجر یمنی، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۷۳؛ کسامل، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۹۷: جرافی یعنی، ص ۹۱؛ فقی، ص ۵۸). در سال ۶۵، نجده بن عامر حنفی، از یاران نافع بن ازرق خارجی، بر یمن و حضرموت چیره شد و فردی به نام ابوقدیک برای دریافت صدقات (زکات) مردم به حضرموت فرستاد (ابن اثیر، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۳).

در سالهای ۱۲۹ و ۱۳۰، عبدالله بن یحیی کنذی حضرمی ملقب به طالب الحق، به تشویق و کمک اباضیه، به سرکردگی ابوحمزه مختار بن عوف آزادی شلمی و همراهی مردم که از ظلم و ستم کارگزاران اموی حضرموت به ستوه آمده بودند، در حضرموت قیام کرد. طالب الحق در ابتدا کارگزار اموی، ابراهیم بن جبلة بن مخرمه کنذی، را دستگیر و تبعید کرد و پیروزیهای زیادی به دست آورد ولی در جمادی الاولی ۱۳۰ در مصاف با سپاه امویان شام به قتل رسید و قیامش سرکوب شد. لشکریان اموی به شهرهای حضرموت یورش بردند و مردم را قتل عام کردند و اباضیه در سراسر حضرموت پراکنده شدند (ع) خلسیفه بن خیاط، ص ۳۰۸، ۳۱۶؛ طبری، ج ۷، ص ۳۴۸؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

در سال ۱۴۰ و به روایتی ۱۴۲، معن بن زائدة شیانی از سوی ابوجعفر منصور، دومین خلیفه عباسی، با سپاهی چهل هزار نفره راهی یمن و حضرموت شد و حدود پانزده هزار تن از مردم حضرموت را کشت و پس از شش یا نه سال حکومت خونین، به دست مردم حضرموت کشته شد (ع) ابن دیبع، ص ۹۲-۹۴؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۴۰).

در ۲۰۳، محمد بن زیاد یکی از نوادگان عبیدالله بن زیاد، از سوی مأمون خلیفه عباسی (حک: ۱۹۸-۲۱۸) به حکومت یمن رسید و در اندک زمانی بر حضرموت چیره شد. او در ۲۰۴، دولت بنی زیاد را تأسیس کرد و بیش از چهل سال بر یمن و حضرموت فرمان راند (ع) ابن مجاور، ص ۶۷، ۷۱؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۱). حضرموت در دوران حکومت بنی زیاد (۲۰۴-۴۰۷)، که بیش از دو قرن به درازا کشید، گاهی به طور مستقیم و گاهی غیرمستقیم زیر سلطه عباسیان قرار داشت (ع) ابن خلدون، ج ۴، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ شجاع، ص ۵۷؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۳). در اواسط سده سوم، همزمان با دولت بنی زیاد در صنعاء، دولت بنی یعفر خوالی حمیری در شبام برپا شد، که تا اواخر سده چهارم نقش مهمی در حوادث حضرموت ایفا کرد (ع) نشوان بن سعید حمیری، ص ۱۹۴؛ ابن دیبع، ص ۱۱۵-۱۲۴؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۹۶).

در ۳۱۸، احمد بن عیسی بن محمد بن علی عریضی، نواده امام جعفر صادق علیه السلام، که از مشاهیر سادات حسینی علوی و نیای بیشتر خاندانهای علوی حضرموت و یمن بود،

پس از ادای حج به حضرموت و به روستای حنسیه واقع در نزدیکی شهر قدیم رقت و به ترویج مذهب شافعی پرداخت و اباضیان را در آنجا ریشه کن کرد (ابن عینه، ص ۱۰۲۹۶-۳۰؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۲-۱۵۸؛ بن دغر، ص ۲۴).

در ۴۵۵، علی بن محمد صلیحی، از حاکمان یمن، بر حضرموت چیره شد و اداره آن را به بنی معن، کارگزاران وی بر عدن و حضرموت، سپرد (عماره یمنی، ص ۱۷۷؛ ابن مجاور، ص ۷۲-۷۳؛ کامل، ص ۱۶۷-۱۶۸). پس از کشته شدن صلیحی، حکومت حضرموت نخست از آن بنی معن شد، و سپس فرزندش مکرّم احمد بن علی صلیحی، عباس و مسعود، دو فرزند کُرّم / مکرّم همدانی، از کارگزاران یمن، را به حکومت عدن و حضرموت گماشت و بعد حکومت این نواحی در اختیار زُرّیع بن عباس، مؤسس دولت بنی زُرّیعیان (حک: ۴۶۷-۵۶۹)، قرار گرفت تا اینکه در ۱۸ ذیقعده ۵۶۹، سیف الدوله توران شاه ایوبی بر سراسر یمن و از جمله عدن و حضرموت چیره شد و آن را به قلمرو ایوبیان مصر ملحق ساخت (ع) عماره یمنی، ص ۱۴۰ و پانویس ۲، ص ۱۴۱ و پانویس ۳ و ۸، ص ۱۴۲ و پانویس ۱۱؛ ابن مجاور، ص ۲۵۴؛ خزرجی، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۳۱۹-۳۲۴؛ کامل، ص ۱۶۸، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۷۹-۱۸۰).

عزالدین ابوعمر عثمان بن علی زنجیلی از جمله حکام ایوبی یمن بود که در سالهای ۵۷۵ و ۵۷۶ با لشکری اتبوه به شهرهای حضرموت یورش برد و خاندانهای محلی حاکم این سرزمین (مانند بنی قحطان / آل راشد در شهر قدیم و بنی دَعَار / دَعَار در شهر شبام و آل فارس یا آل اقبال در شهر شحر) را سرکوب کرد (ع) ابومخرمه، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۱۳۲۷؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۵؛ سفاف، ص ۱۷۳، اما در ۵۷۹ که طغتنکین ایوبی پس از مرگ برادرش، توران شاه، به یمن رفت، عزالدین عثمان گریخت (ابن دیبع، ص ۲۷۳، ۲۷۵؛ ابن قاسم، قسم ۱، ص ۳۲۸؛ حسن سلیمان محمود، ص ۲۵۲؛ نیزه حامد، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۲).

در ۶۱۲، عمر بن مهدی، از امیران ایوبی، به شحر رفت و چون حکام آل فارس اعلام اطاعت از او کردند، آنان را در حکومتشان ایفا کرد ولی در ۶۱۵ بار دیگر به حضرموت لشکر کشید و حاکمان محلی شهرهای مختلف چون شحر و ترم را سرکوب کرد و در نهایت در ۶۱۷ بر تمام حضرموت مستولی گردید (کنذی، ج ۱، ص ۷۸-۷۹؛ حامد، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۶، ۶۵۴؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷).

در ۶۲۱ و پس از کشته شدن عمر بن مهدی به دست افراد قبیله نَیْد و آشفتگی اوضاع حضرموت، مسعود بن یحیی بن لید از بنی حرام بر سر تسلط یافت و دولت آل یحسانی را در

در ۱۶۰۲/۱۰۱۰، استعمارگران هلندی شعبه‌ای از شرکت هند شرقی هلند را در سواحل حضرموت (بتدر شحر) تأسیس کردند (کامل، ص ۲۱۳). در سده یازدهم، تنازعات دیگری میان امامان زیدی یمن و آل‌کثیر به‌ویژه در ۱۰۶۹ در حضرموت روی داد و در نهایت، در ۱۰۹۳ حسن‌بن عبدالله بن عمر (از آل‌کثیر) با استفاده از قیامهایی که در شهرهای حضرموت روی داده بود، استقلال حضرموت را از زیدیان یمن تابع صنعا اعلام کرد (ص ۵۲-۴۸؛ بن‌دغر، ص ۲۵-۲۶؛ بکری‌یافعی، ص ۱۴۰-۱۴۶، ۱۵۲).

در سده‌های دوازدهم تا چهاردهم، در هنگام تسلط مجدد عثمانیها بر یمن، کشمکش اصلی در حضرموت میان خاندانهای حکومتگر یافع و آل‌کثیر بود و شهرهای شحر، تریم و شبام کانون عمده این کشمکشا بودند (ص ۱۵۲؛ بکری‌یافعی، ص ۸۱-۸۲). در همین اوضاع، وهابیهایی سعودی در ۱۲۲۳، به رهبری علی‌بن قحط، به حضرموت یورش بردند و به بهانه اجرای احکام مذهبی وهابیت شهرهای حضرموت را ویران کردند (کندی، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ کامل، ص ۲۲۷؛ بکری‌یافعی، ص ۱۵۴-۱۵۵).

در ۱۸۳۹/۱۲۵۵، انگلیسیها پس از اشغال عدن و ایجاد تفرقه میان خاندانهای حکومتگر حضرموت، قراردادهای جداگانه تحت‌الحمايگی با آنان منعقد ساختند، مانند توافقنامه‌های سالهای ۱۲۹۹/۱۸۸۱، ۱۳۰۱/۱۸۸۳ و ۱۳۰۶/۱۸۸۸ میان بریتانیا و حکومت قعیطیه در شحر و مکلا (ص ۱۸۸۸؛ واسعی یمنی، ص ۶۸-۷۱؛ بکری‌یافعی، ص ۲۴۲؛ کامل، ص ۲۴۳). در سده چهاردهم / بیستم، حضرموت با تحولات بسیاری به‌ویژه در زمینه تعیین مرزهای محلی و بین‌المللی روبه‌رو بود. در ۱۹۱۴/۱۳۳۲، دو دولت عثمانی و انگلیس توافقنامه محرماتهای درباره حضرموت امضا کردند که براساس آن، دولت عثمانی از حاکمیت خود بر حضرموت چشم‌پوشی کرد و سلطه انگلیس بر سراسر حضرموت رسمیت یافت. در ۲۷ شعبان ۱۳۳۶ / ۸ ژوئن ۱۹۱۸، قرارداد عدن میان دو خاندان حاکم قعیطی و کثیری، با نظارت انگلیسیها منعقد شد که براساس آن، آل‌کثیر پذیرفتند که حضرموت سرزمینی واحد و متعلق به انگلستان است که (یرفرمان حاکم قعیطی شحر و مکلا اداره می‌شود. همچنین، آل‌کثیر قرارداد تحت‌الحمايگی انگلیس با قعیطیه در ۱۳۰۶/۱۸۸۸، و مرز تعیین‌شده برای قلمرو خود (شامل شهرهای سینون، تریم، تریس و چند شهر دیگر) را پذیرفتند (بن‌دغر، ص ۴۱-۴۳).

در ۱۳۱۵ ش / ۱۹۲۷، انگلستان سسیزده عهدنامه تحت‌الحمايگی با حاکمان مناطق مختلف یمن منعقد ساخت که سه قرارداد با سران قعیطی، کثیری و مبره، حاکمان محلی

حضرموت برپا کرد که با وجود فرارزونشیهای زیاد و رقابت و کشمکش مداوم میان امیران محلی، بیش از سه سده در این سرزمین پابرجا بود تا اینکه در ۹۲۶ بدرین عبدالله ابوطوقیرق کثیری آن را منقرض کرد (ص ۸۱؛ شاطری، همانجا؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۳؛ نیز ص ۱۲۳-۱۲۴).

همچنین پس از کشته شدن عمر بن مهدی، خاندانهای محلی دیگری بر بخشهایی از حضرموت حکومت کردند، مانند خاندان ابن‌راشد که بیش از نیم قرن بر شحر مستولی بردند، اما در ۶۷۸ که سلطان مظفر رسولی (حک: ۶۴۷-۶۹۴، ص ۱۲۳-۱۲۴) به حضرموت لشکرکشی و آنجا را تصرف کرد، از بین رفتند (ص ۸۹-۹۰؛ شاطری، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۶؛ کندی، ج ۱، ص ۸۹-۹۰؛ شاطری، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر اینها، در سده‌های هفتم تا نهم، حکومت‌های محلی و عمده دیگری چون آل‌کثیر* و طاهریان* گاهی به تناوب بر بخشهای حضرموت یا کل این سرزمین حکومت کردند (ص ۴۶۶-۴۷۵، ۴۷۷-۴۷۸؛ ص ۵۸۹، ۵۹۱؛ ص ۱۷۴؛ کندی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۸).

در رجب ۹۲۶، بدرین عبدالله (رئیس قبیله یافع) به کمک پنج‌هزار تن از افرادش و با حمایت امام زیدیان یمن، متوکل علی‌الله شرف‌الدین یحیی‌بن شمس‌الدین بن مهدی احمدین یحیی، از صنعا حرکت کرد و با فتح شهرهای شحر، دوعن، شبام و تریم، سلطه آل‌کثیر را بار دیگر بر حضرموت تثبیت کرد. او در ۹۳۴ دستور داد به نامش مکه ضرب کنند. در ۹۴۲، بدر پرنگالیهای متجاوز به بندرگاه شحر را سرکوب کرد (کندی، ج ۱، ص ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۰-۱۸۱؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۷-۱۲۹).

سه سال بعد، سلطان سلیمان قانونی، فرمانروای عثمانی (حک: ۹۲۶-۹۷۴)، سپاهی به فرماندهی سلیمان‌پاشا به یمن فرستاد. با پیروزیهای این سپاه در یمن و حضرموت، دوره نخست تسلط عثمانیها بر حضرموت به مدت یک قرن آغاز گردید (ص ۲۴-۲۵؛ ابن‌قاسم، قسم ۲، ص ۶۸۴-۶۸۵؛ بکری‌یافعی، ص ۱۲۹).

در ۹۷۰، بدرین عبدالله از دولت عثمانی اطاعت کرد و به سپاهیان عثمانی محاصره شده در عدن کمک رساند. این امر موجب شد تا فرزندش عبدالله چند سال بعد، پدرش را از حکومت خلع کند و خود جانشین وی گردد (نهروالی، ص ۱۹۰؛ کندی، ج ۱، ص ۲۱۵؛ بکری‌یافعی، ص ۱۳۲). در ۱۰۶۴ با ۱۰۶۵، متوکل علی‌الله اسماعیل بن قاسم، امام زیدیان، سپاهی ده‌هزار نفری به حضرموت فرستاد و آل‌کثیر را به اطاعت واداشت (ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جغرافی‌یمنی، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ بکری‌یافعی، ص ۱۳۶).

حضر موت، بود. این قراردادها در حضر موت با مخالفتیای شدیدی همراه شد (به بکری یافعی، ص ۲۴۳، ۲۴۶؛ کامل، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ نسیم به بن دغر، ص ۸۶-۵۳). دو سال بعد، قرارداد ویژه‌ای میان بریتانیا و دو امیر قعیطی و کثیری حضر موت منعقد شد که براساس آن، دو امارت آنان منطقه واحدی به نام حضر موت تشکیل می‌داد که تابع امپراتوری انگلستان بود. به موجب همین قراردادها، به ویژه قراردادهای سال ۱۳۱۵ ش/۱۹۳۷، نام سرزمین حضر موت و بخشهایی از کشور یمن به تحت‌الحمایگی عربستان جنوبی یا تحت‌الحمایگی عدن معروف شد. حضر موت جزو بخش شرقی تحت‌الحمایگی عربستان جنوبی بود و در تقسیمات داخلی به تحت‌الحمایه عدن شرقی معروف شده بود (به کامل، ص ۲۵۹-۲۶۰).

در ۱۳۳۳ ش/۱۹۵۴، حاکم انگلیسی عدن سران حضر موت و عدن را به ایجاد اتحادیه‌ای واحد، زیر نظر حاکم انگلیسی عدن، دعوت کرد. پنج سال بعد، اتحادیه امارات جنوب عربی رسماً شکل گرفت و حضر موت و امارتهای محلی آن در این اتحادیه عضویت یافتند (به همان، ص ۲۶۱-۲۶۳؛ بن دغر، ص ۱۹۱-۲۰۵).

در ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۷، با خروج نیروهای انگلیسی، حضر موت از سلطه استعمار خارج شد و در پی آن با تشکیل کشور یمن جنوبی در همین سال، ضمیمه این کشور گردید. پس از آن، در ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ که دو کشور یمن شمالی و جنوبی متحد شدند، حضر موت جزو کشور یمن و بزرگ‌ترین استان این کشور شد (به بن دغر، ص ۲۶۶-۲۸۱؛ کریملو، ص ۱۹۳؛ الجمهورية اليمنية، ص ۳۵).

بسیاری از فقها، علما و مشاهیر جهان اسلام به حضر موت و شهرهای آن منسوب‌اند (به مقحفی، ۱۴۲۲، همانجا؛ اکوع، قسم ۱، ص ۱۹، پانویس ۵). در میان منسوبان به حضر موت، عبدالله بن یحیی حضرمی، قاضی حضر موت و امام اباضیها (متوفی ۱۳۰)؛ عبدالله بن عمر بامخرمه^۵، مفتی یمن (متوفی ۹۷۲)؛ و عبدالرحمان بن عیدالله بن محسن حضرمی، فقیه و عالم سده چهاردهم (به الموسوعة اليمنية، ذیل همین اسامی)؛ حفص بن ولید حضرمی^۶، از والیان اموی و از والیان مصر، معروف‌تر از بقیه‌اند.

نیز سه یمن^۷

منابع: علاء، بر قرآن و کتاب مقدس. عهد عتیق؛ ابن اثیر؛ ابن حانک، صفة جزيرة العرب، چاپ محمد بن علی اکوع، بغداد ۱۹۸۹؛ ابن حبیب، کتاب المُنْتَقَى فی اختیار قریش، چاپ خورشید احمد فاروقی، حیدرآباد، دکن ۱۹۶۴/۱۳۸۴؛ ابن خردادبه؛ ابن خلدون؛ ابن بیع، کتاب قرة العیون باخبار اليمن المیمون، چاپ محمد بن علی اکوع، [بیروت] ۱۹۸۸/۱۴۰۹؛ ابن عتب، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، چاپ مهدی رجایی،

قم ۱۳۸۳ ش؛ ابن قاسم، غایة الامانی فی اخبار القطر الیمانی، چاپ سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره ۱۹۶۸/۱۳۸۸؛ ابن مجاور، صفة بلاد الیمن و مكة و بعض الحجاز، المسماة تاریخ المستبصر، چاپ اسکار لوفگرن، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷؛ عبدالله طیب بن عبدالله، ابو مخرمه، تاریخ ثغر عدن، چاپ اسکار لوفگرن، لیدن ۱۹۳۶-۱۹۵۰؛ محمد بن محمد ادوسی، کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الافاق، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ اسمهان سعید جرو، موجز التاریخ السیاسی القديم لجنوب شبه الجزيرة العربية؛ اليمن القديم، اردن ۱۹۹۶؛ اصطخری، اطلس الجمهورية اليمنية و العالم، بیروت: جیو پروجکس، ۲۰۰۳؛ اسماعیل اکوع، مخاليف اليمن، قسم ۱، ابوظبی ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ شرف عبدالمحسن برکاتی، الرحلة الیمانیة، [قاهره] ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ توفیق بزو، تاریخ العرب القديم، دمشق ۱۹۸۸؛ عبدالله بن عبدالمعز بکری، کتاب المسالك و الممالك، چاپ ادیان فان لیون و لندری فری، تونس ۱۹۹۲؛ همو، معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع، چاپ مصطفی سقا، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ صلاح عبدالقادر بکری یافعی، فی جنوب الجزيرة العربية، قاهره ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ بلاذری (بیروت)؛ بن دغر (احمد عید)، حضر موت و الاستعمار الیسرطانی، ۱۹۳۷-۱۹۶۷، قاهره ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ عبدالله جبرالی یمنی، المقتطف من تاریخ اليمن، بیروت ۱۹۸۷/۱۹۸۷؛ الجمهورية اليمنية: مسيرة عشر سنوات، ۱۹۹۰-۲۰۰۰. [صنعا] وزارة التخطيط و التتية، ۲۰۰۰؛ جواد علی، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت ۱۹۷۶-۱۹۷۸؛ صالح حمامه، تاریخ حضر موت، صنعا ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ محمد بن احمد حجریمانی، مجموع بلدان اليمن و قبائلها، چاپ اسماعیل بن علی اکوع، صنعا ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ محمد یحیی خلاد، تاریخ اليمن السیاسی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷؛ حسن سلیمان محمود، تاریخ اليمن السیاسی فی العصر الاسلامی، [بغداد] ۱۹۶۹؛ علی بن حسن خزرجی، العقود اللؤلؤیة فی تاریخ الدولة الرسولية، ج ۱، چاپ محمد پیونی عسل، صنعا ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، رواية بنی خالد [مخلد]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۲؛ احمد بن عبدالله رازی، تاریخ مدینة صنعاء، چاپ حسین بن عبدالله عمری، دمشق ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج المروس من جواهر القاموس، ج ۱۱، چاپ عبدالکریم عزیزی، کویت ۱۹۷۲/۱۳۹۲؛ چاپ اقت بیروت [بی‌تا]؛ احمد وصفی زکریا، وحلتی الی اليمن، دمشق ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ عبدالرحمان سقا، معجم بلدان حضر موت، المسمى إدام القوت فی ذکر بلدان حضر موت، تحقیق ابراهیم احمد مقحفی و عبدالرحمان حسن سقا، صنعا ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ محمد شاطری، ادوار التاریخ الحضرمی، ج ۱، جلد [۱۹۶۲/۱۳۸۱]؛ عبدالرحمان عبدالواحد شجاع، اليمن فی عین الرحالة، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ یوسف محمد عبدالله، اوراق فی تاریخ اليمن و آثاره: بحوث و مقالات، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۱؛ عماره یمنی، تاریخ اليمن، المسمى المعید فی اخبار صنعاء و زید، چاپ محمد بن علی اکوع، صنعا ۱۹۸۵؛ حسین عسری، تاریخ اليمن الحديث و المعاصر، ۹۲۲-۱۳۳۶ هـ/ ۱۵۱۶-۱۹۱۸ م، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ عصام اللین عبدالرؤف فخری، اليمن فی ظل الاسلام متفجرة حتى قیام دولة بنی رسول، [قاهره]؛

حضرری، حَقَص بن ولید بن سیف/ یوسف، کنیه اش ابوبکر، از امرای اموی و از والیان مصر. نسب وی به سیل بن زید بن خَضْرَمُوت می‌رسد (کندی، ص ۹۶). در بیشتر منابع، نام جد وی را سیف نوشته‌اند (سه همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶، ۴۴۹؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳)، اما کندی (ص ۱۰۴) نام او را یوسف ذکر کرده است. از وی با نسبت مصری نیز یاد کرده‌اند (سه ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶ سیوطی، ج ۱، ص ۲۷۳). حضرری معتقد بنی‌امیه (ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴) و از بزرگان مصر به شمار می‌رفت (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۹؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۲).

حضرری در امارت کوتاه مدت محمد بن عبدالملک اموی در مصر (شوال ۱۰۵)، صاحب شرطه شد. حزن یوسف اموی، جانشین محمد بن عبدالملک، او را در مقام خود ابقا کرد (کندی، ص ۹۴-۹۵). به‌طور کلی، در دوران خلافت پنج خلیفه آخر اموی (از هشام بن عبدالملک تا مروان بن محمد)، حضرری سه بار به حکومت مصر رسید (سه ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴، ۲۹۱-۲۹۳). اولین بار در ذی‌قعدة ۱۰۸، مناسبات حزن یوسف و عیبدالله بن حَبَّاح (مشول خراج آن دیار) تیره شد و خلیفه هشام، حزن یوسف را در پی شکایت عیبدالله برکنار کرد و حکومت مصر را به حضرری سپرد. امارت حضرری چندان به‌طول نینجامید و او پس از چند هفته، در دهم یا آخر ذی‌حجة ۱۰۸ برکنار شد، زیرا عیبدالله بن حبّاح، و عده‌ای از اوپاش از او به هشام بن عبدالملک شکایت کردند. به گفته ابن حبّاح، با انتصاب حضرری (که قبلاً صاحب شرطه حزن یوسف بود)، در واقع حُرْ برکنار نشده بود (سه کندی، ص ۹۶-۹۷؛ مقریزی، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴). پس از آن، هشام خواست حضرری را به ولایت خراسان منصوب کند، اما وی نپذیرفت (ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۴). هشام او را مأمور لشکرکشی بر ضد ترکان کرد. چون حضرری بازگشت، خلیفه در سال ۱۱۹، وی را فرمانده نیروی دریایی مصر کرد و او با همراهی مصریان، در این سال و سال ۱۲۱ در حملات دریایی شرکت کرد. در سال ۱۲۲ نیز از اسکندریه حرکت نمود و ظاهراً در جزیره کرت با ترکان نبرد کرد و با اسیرانی بازگشت. او در سال ۱۲۳، حمله دشمن را به شهر ساحلی بُزْلُس دفع کرد و تا قبرس آنان را تعقیب نمود، اما بر ایشان دست نیافت و بازگشت (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۲۴۸-۴۴۹؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۲).

در سال ۱۲۴، هشام دوباره حضرری را به حکومت مصر منصوب کرد، زیرا خَطَلَّة بن صفوان، والی مصر، را به ولایت افریقیه منصوب کرده بود (۷ ربيع الآخر ۱۲۴). خنطله، حضرری را به جای خود قرار داد و خلیفه او را تأیید نمود و حکومت و

دارالفکر العربی، [بی‌تا]؛ قلقشندی؛ محمود کامل، الیمن: شماله و جنوبه، تاریخه و علاقاته الدولیه، بیروت ۱۹۶۸؛ عسرفا کتال، جغرافیه شبه‌جزیره العرب، چاپ احمد علی، مکه ۱۳۸۲/۱۹۶۴؛ همو، معجم قبائل العرب القدیمة و الحدیثة، بیروت ۱۳۰۲/۱۹۸۲؛ دلد کریملو، جمهوری یمن، تهران وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۲؛ ش؛ سالمین محمد کندی، تاریخ حضر موت، المسمی بالعدّة المفیده الجامعة لتواریخ قدیمة و حدیثة، چاپ عبدالله محمد حبشی، صنعاء ۲۰۰۲/۱۴۲۴؛ ابراهیم احمد مقحفی، معجم البلدان و القبائل الیمنیة، صنعاء ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ همو، معجم المدن و القبائل الیمنیة، صنعاء ۱۹۸۵؛ مقدسی؛ عبدالصمد بن اسماعیل موزعی یمنی، دخول العثمانيين الاول الى الیمن، المسمی الاحسان فی دخول مملكة الیمن تحت ظل هدالة آل عثمان، چاپ عبدالله محمد حبشی، بیروت ۱۳۰۷/۱۹۸۶؛ الموسوعة العربیة، دمشق: هیئة الموسوعة العربیة، ۱۹۹۸. ذیل «حضر موت» (از احمد محمد شجاع‌الدین)؛ الموسوعة الیمنیة، زیر نظر احمد جابر عذیف و دیگران، صنعاء ۱۴۱۲/۱۹۹۲، ذیل «حضر موت» (از محمد عبدالقادر باقریه)؛ محمد بسیم میران، دراسات فی تاریخ العرب القدیم، اسکندریه: دارالمعرفة الجامعیة، [بی‌تا]؛ نشوان بن سعید حمیری، ملوک حبش و اقیال الیمن: قصیدة نشوان بن سعید الحمیری، المتوفی سنة ۵۷۳ هـ و شرحها المسمی خلاصة السيرة الجامعة لمجانب اخبار الملوك المتتابعة، چاپ علی بن اسماعیل مزید و اسماعیل بن احمد جرانی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۵؛ نقشه عسومی خاورمیانه، مقیاس ۱:۳'۷۵۰'۰۰۰، تهران: گیتاشناسی، ۱۳۸۲؛ ش؛ محمد بن احمد نهروالی، البیروق الیحانی فی الفتوح العثمانی، ریاض ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عبدالواسع بن یحیی واسعی یمنی، تاریخ الیمن، المسمی فرجة الهموم و الحزن فی حوادث و تاریخ الیمن، صنعاء ۱۹۹۱؛ عبدالله بن علی وزیر، تاریخ طبری الحاوی و صحاف السن و السوی، المعروف ب: تاریخ الیمن، خلیل القرن الحادی عشر الهجری (۱۰۴۵ هـ - ۱۰۹۰ م)، چاپ محمد عبدالرحیم جازم، صنعاء ۱۴۲۹/۲۰۰۸؛ یافوت حموی؛ یعقوب، تاریخ؛

El², s.v. "Hadrāmūt" (by A.F.L. Beeston); *An Historical atlas of Islam*, ed. William C. Brice, Leiden: Brill, 1981; Plinius/ Pliny [the Elder], *Natural history*, with an English translation, vol.2, tr. H. Rackham, Cambridge, Mass. 1947; Strabo, *The geography of Strabo*, with an English translation by Horace Leonard Jones, vol.7, London 1966; The ophrastus, *Enquiry into plants and minor works on odours and weather signs*, [Greek text] with an English translation by Arthur Hort, London 1948-1949; *The Times Comprehensive atlas of the world*, London: Times Books, 2005.

/ ستار عودی /

مسئولیت خراج را به وی سپرد (کندی، ص ۱۰۴؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۷-۴۴۸؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۱). حضرمی مأمورانی برای دیوانهای گوناگون، از جمله دیوان شرطه و خراج و زمام، تعیین کرد (ابن تغری بردی، همانجا) و ارباب مسلمانان را، که از دوازده پیمان به ده پیمانه کاهش یافته بود، دوباره دوازده پیمان کرد (کندی، ص ۱۰۴-۱۰۵). همچنین دستور داد که تقسیم میراث اهل ذمه بنا بر تقسیم‌بندی میراث مسلمانان صورت گیرد (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۹؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۴). عربها و قبطیان مصر نیز همه تحت فرمان حضرمی قرار گرفتند (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۸؛ مقریزی، ج ۱، ص ۲۰۸). این دوره حکومت حضرمی بر مصر، هم‌زمان با حرکت پیروان بنی عباس از خراسان به کوفه و گرفتن بیعت برای بنی عباس بود (ابن تغری بردی، همانجا).

در سال ۱۲۵، هشام بن عبدالملک درگذشت و ولید بن یزید بن عبدالملک به خلافت رسید و حضرمی را در حکومت بر مصر باقی گذاشت. حضرمی هم عهده‌دار امارت و هم عهده‌دار خراج بود (کندی، ص ۱۰۵). به روایت کندی (همانجا)، ولید دستور داد شامیان لشکر مصر را اخراج کنند تا به نواحی خود بازگردند. شامیان سرپیچی نمودند و حضرمی را در خانه‌اش محاصره کردند، اما در نیمه رجب ۲۵ سرکوب شدند و رهبرشان کشته شد. در ماه شوال، عیسی بن ابی عطا وارد مصر شد و به فرمان خلیفه، خراج مصر را بر عهده گرفت و حضرمی فقط عهده‌دار امارت گردید (نیز ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۱). پس از آن، حضرمی به شام نزد ولید بن یزید رفت و عقبه بن تمیم رُغَیْنی را به قائم مقامی خود برگزید (کندی، همانجا).

هنگامی که حضرمی به دمشق رسید، مردم ولید بن یزید را از خلافت عزل کردند و در اواخر جمادی‌الآخره ۱۲۶ او را کشتند (همانجا؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۹۲). پس از او، یزید بن ولید بن عبدالملک به خلافت رسید که به حضرمی دستور بازگشت به مصر را داد. حضرمی از مردم مصر برای یزید بیعت گرفت. سپس به کار سپاه رسیدگی نمود و عاملانی برای نواحی صعید و سفلی مصر تعیین کرد (کندی، ص ۱۰۵-۱۰۶)، اما خلافت یزید بن ولید نیز طولی نکشید و در ذیحجه ۱۲۶ کشته شد. پس از او، ابراهیم بن ولید دو ماه خلافت کرد، تا اینکه مروان بن محمد او را خلع کرد و خود در صفر ۱۲۷ به خلافت رسید. حکومت حضرمی در این نوبت حدود سه سال به درازا کشید، او چون وضع دولت اموی را آشفته دید، در نامه‌ای به مروان، از حکومت مصر استعفا کرد (همانجا؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ انصاری، ص ۶۴)، اما جمعی از امرای مصر بر ضد حسان بن عتاهیه (حاکم جدید) و بر ضد مروان قیام و حسان را از دارالاماره اخراج کردند و حضرمی را، به رغم

خواست وی، بازگرداندند. حضرمی نیز با شماری از امرا و بزرگان مصر در خلع مروان همراه شد. مروان در سال ۱۲۸ حضرمی را عزل کرد و حوثَرتَین سهیل را به جای او برگزید. حوثَرتَین نیز حضرمی و شماری دیگر از اشراف مصر را که با مروان مخالفت کرده بودند، در دوم شوال ۱۲۸ کشت (کندی، ص ۱۰۷-۱۱۳؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۵۰-۴۴۹؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۳۰۵-۲۹۳). اما به روایت یعقوبی (ج ۲، ص ۲۳۵)، در دوران حکومت یزید بن ولید بن عبدالملک، هنگامی که سراسر قلمرو او دستخوش آشوب شد، مصریان نیز سر به شورش برداشتند و حضرمی را کشتند.

حضرمی را قاری و فاضل و موثق خوانده‌اند (ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ سیوطی، ج ۱، ص ۲۷۳). حدیثی مسند از وی نقل شده است (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۷؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۸۳). حضرمی از کسانی همچون ابن شهاب زُهَری و هلال بن عبدالرحمان قُرَشی روایت کرده است. از او بیان وی نیز لیث بن سعد، یزید بن ابی حبیب و عمرو بن حارث بوده‌اند (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۴۴۶؛ ابن تغری بردی، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴، ۲۹۳).

منابع: ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [؟] [۱۳۸۳] / [۱۳۹۲] / [۱۹۶۳]، ۱۹۷۲؛ ابن حجر عسقلانی، کتاب تهذیب التهذیب، چاپ صدقی جمیل عطار، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱ / ۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ناصر انصاری، موسوعة حکام مصر من الفراعنة الى اليوم، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، حسن المحاضرة فی تاریخ مصر و القاهرة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره] ۱۳۸۷؛ محمد بن یوسف کندی، ولایة مصر، چاپ حسین نزار، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹؛ احمد بن علی مقریزی، کتاب المواقف و الاعتبار بلذکر الخطط و الآثار، المعروف بالخطط المغریزیه، بولاق ۱۲۷۰، چاپ لست بغداد [۱۹۷۰]؛ یعقوبی، تاریخ.

/ فریده حشمتی /

حضور و غیبت و حضور

حَضَبِیْگی، محمد بن احمد - محمد بن احمد حَضَبِیْگی

حَضَبِیْن بن مُسَنِّد رَقَاشی، از یاران امام علی علیه‌السلام و از اشراف و بزرگان قبیله بکر بن وائل*. در منابع، نام او به صورت حَضَبِیْن نیز آمده، اما صورت صحیح آن حَضَبِیْن است (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ ابن منظور، ذیل «حَضَب»). او به نام یکی از مادرزادگانش، رِقَاشه دختر ضَبِیعه،

قبیله بکرین وائل برگزید (مفید، ص ۳۲۰؛ نیز ص ۶، ص ۵۵۸). در جنگ صفین، پرچم علی علیه السلام در دست وی بود و او به سرپرستی قبیله بکرین وائل نیز گماشته شد (ص ۶، ص ۵۵۷). این کار یکی از تدبیرهای اوژنده علی علیه السلام دانسته شده است (ص ۳، ص ۱۰۸). دلیری و پایداری حَضِین در جنگ صفین و امتزاز موزون پرچمی که در دست داشت، علی علیه السلام را به سرودن اشعاری برانگیخت که در منابع مضبوط است (برای نمونه ص ۲۲۶-۲۲۷). رنگ پرچمی که در دست حَضِین قرار داشته، سرخ یا سیاه بوده است (ص ۲۲۷؛ ابن منظور، همانجا). به هنگام دسیسه برافراشتن قرآنها بر نیزه‌ها و بروز اختلاف میان یاران علی علیه السلام در جنگ صفین، حَضِین از نخستین کسانی بود که با سخنانی کوتاه و شیوا از علی علیه السلام دفاع کرد و مردم را به فرمان‌برداری بدون قید و شرط از ایشان فراخواند (نصرین سزاحم، ص ۴۸۶-۴۸۵؛ اسکافی، ص ۱۶۷). حضرت علی علیه السلام، در دوران حکومت خود، حَضِین را حاکم اصلخر کرد (ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۶؛ مزی، همانجا).

حَضِین را به شاعری و زبان‌آوری ستوده‌اند (ص ۱۱۱ ماکولا، ج ۲، ص ۱۴۸۱ مزی، همانجا). ابیات پراکنده‌ای از او در منابع آمده است (برای نمونه ص ۲، ص ۱۹؛ ابن قتیبه، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۶۱؛ ابن ابی الحدید، ج ۵، ص ۲۴۴). امیران اموی در کسارهای خود با حَضِین رایزنی می‌کردند و از او یاری می‌خواستند؛ حَضِین در برخی سروده‌های خود به این موضوع اشاره کرده است (ص ۶، ص ۳۹۵-۳۹۶). برخی او را به بخل و خست نگهش کرده‌اند (ص ۱۹۵-۱۹۶). ابن عساکر، مزی، همانجا). امین (ج ۶، ص ۱۹۵-۱۹۶) این نسبت را از جمله یاوره‌سرایهای شاعران زیاده‌طلب دانسته است.

منابع: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵/۱۳۸۷-۱۹۶۵، چاپ الفست بیروت [بی تا]؛ ابن حجر عسقلانی، کتاب تهذیب التهذیب، چاپ صدق جلیل عطار، بیروت ۱۳۸۵/۱۳۹۵-۱۹۹۵، ابن حزم، جمهره انساب العرب، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۳۸۵-۱۳۸۶/۱۳۹۵-۲۰۰۱؛ ابن قتیبه، عیون الاخبار، چاپ یوسف علی طویل و مفید محمد سمیع، بیروت [۱۹۸۵]؛ ابن ماکولا، الاکمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف و المختلف فی الاسماء والکنی و الانساب، چاپ عبدالرحمان بن یحیی معلی یمانی، بیروت [بی تا]؛ ابن مشجونه، رجال صحیح مسلم، چاپ عبدالله لیلی، بیروت ۱۳۸۷/۱۴۰۷؛ ابن منظور، محملین عبدالله اسکافی، المعیار و الموازنه فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (صلوات الله علیه)، چاپ محمداقصر محمودی، بیروت

منسوب است (ابن حزم، ص ۳۱۷). کنیه‌های وی را ابو محمد (ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۶۰)، ابو حَفْص (طبری، ج ۶، ص ۵۱۱) و در بیشتر منابع، ابوسان ضبط کرده‌اند. ابن مشجونه (متوفی ۴۲۸؛ ج ۱، ص ۱۳۹) گفته که ابوسان لقب او و ابو محمد کنیه اوست. از تاریخ تولد وی اطلاعی نیست. امین (ج ۶، ص ۱۹۴) احتمال داده است که در سال سوم هجری به دنیا آمده باشد. درباره تاریخ مرگ او، اختلاف اندکی در منابع وجود دارد. به نوشته بخاری (ج ۱، ص ۲۸۲) او بعد از سال یکصد هجری، و به نوشته ابن مشجونه (همانجا) در سال ۹۹ هجری درگذشت. در صحت دو روایتی که در آن حَضِین یکی از نخستین کسانی ذکر شده که پس از سقیفه به علی علیه السلام پیوسته (ص ۱۱، ص ۱۱۷)، به دلیل سن کم حَضِین در آن هنگام، تردید شده است (امین، ج ۶، ص ۱۹۵؛ شوشتری، ج ۳، ص ۵۶۸). باتوجه به فتح سمرقند در سال ۹۳ به دست قتیبه بن مسلم و حضور حَضِین بن منذر در مجلس قتیبه در این سال (ص ۱۴، ص ۳۹۹-۴۰۰) و نیز تصریح حَضِین به نود سالگی خود در آن سال در یکی از سروده‌هایش (ص ۱۹۴، ص ۶)، حَضِین احتمالاً در جنگ صفین ۳۴ ساله بوده و بر این اساس گفته ابویقظان شحیم بن حفص (متوفی ۱۹۰)، که حَضِین را در نبرد صفین نوزده ساله ذکر کرده (ص ۱۹۰، ص ۱۹۰؛ همانجا)، نادرست است. نام سه تن از پسران او، به نامهای ساسان و عیاض / غیاض و یحیی، و دو بیت از سروده‌های او خطاب به غیاض، در منابع آمده است (برای نمونه ص ۱۹۰، ص ۱۹۰؛ همانجا؛ امین، ج ۶، ص ۱۹۶). یحیی از دولتمردان امویان بود که به فرمان ابومسلم، همراه دیگر دولتمردان اموی کشته شد (ص ۱۹۰، ص ۱۹۰؛ همانجا؛ ابن عساکر، ج ۱۴، ص ۳۹۷). در منابع اهل سنت و شیعه از حَضِین به عنوان فردی فقه یاد شده است (برای نمونه ص ۱۹۰، ص ۱۹۰؛ مزی، ج ۶، ص ۵۵۶؛ خویش، ج ۶، ص ۱۲۶).

حَضِین از علی علیه السلام، عثمان، شجاع بن مسعود و ابوموسی اشعری روایت کرده است و از او فرزندش یحیی، حسن بصری، و عبدالعزیز بن معمر روایت کرده‌اند (مزی، ج ۶، ص ۵۵۶-۵۵۵). ابن حجر عسقلانی (همانجا)، به نقل از ابن سعد، آورده که حَضِین کم حدیث بوده، اما این مطلب نادرست است و گفته ابن سعد (ج ۷، ص ۲۱۲) درباره ابوسعید قیس رقاشی، غلام حَضِین، است. ابوالحسن مدائنی گفته حَضِین را درباره مسموم شدن امام حسن علیه السلام با دسیسه معاویه، نقل کرده است (ص ۱۶، ص ۱۷). برقی (ص ۳) حَضِین را از یاران و برگزیدگان علی علیه السلام یاد کرده، البته کنیه ابوسان در نقل برقی به ابوسان تصحیف شده است. حضرت علی علیه السلام در جنگ جمل حَضِین را به فرماندهی پیدامعظم

حسن طوسی، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵.
/ پرویز آزادی /

حَطَّه، باب ← باب (۲)

حَطَّین، روستایی در طبریه واقع در فلسطین و نیز مهم‌ترین جنگ صلیبی که در این ناحیه روی داد و به پیروزی مسلمانان بر صلیبیان انجامید.

(۱) روستای حَطَّین. ویرانه‌های این روستا در دشت نسبتاً همواری با ارتفاع حدود ۱۰۰ تا ۱۲۵ متر از سطح دریا، در ۸ کیلومتری شمال‌غربی شهر طبریه* قرار دارد (کی‌لانس، ص ۳۸۷؛ دباغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۰). دریاچه طبریه در مشرق حَطَّین واقع است و روستاهای نغزین، خریه و غرة سودا، و عین‌لبن در اطراف حَطَّین‌اند (سه دباغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۲، ۴۲۳؛ نقشه فلسطین). دشتی که روستای امروزی حَطَّین در آن قرار دارد از مشرق به مغرب گسترده شده و کوه‌های مرقه، ظه‌اللسور و ظه‌الشفیف در شمال و قرون حَطَّین (دارای ۳۲۶ متر ارتفاع) در جنوب آن واقع‌اند (موسی سمحه، ص ۶۶؛ الموسوعة الفلسطينية، ذیل «حَطَّین، قریه»؛ نیز سه د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). این آبادی از مشرق به دشت طبریه و از مغرب، از طریق گذرگاه‌های کوهستانی، به دشتهای جلیل سفلا مرتبط می‌شود (کی‌لانس، همانجا؛ شَراب، ص ۲۹۵)؛ از این‌رو، از دیرباز گذرگاه کاروانهای تجاری یا محل وقوع برخی جنگها بوده است (الموسوعة الفلسطينية؛ کی‌لانس، همانجا). حَطَّین به سبب بارش فراوان، آب و هوایی معتدل و منابع آبی غنی دارد (شَراب، ص ۲۹۶). رود فُجاس که از نزدیکی ارتفاعات قرون حَطَّین روان می‌شود (موسی سمحه، ص ۶۴) و رود خنفر که از کوه مرقه سرچشمه می‌گیرد و در میان زمینهای کشاورزی حَطَّین جریان می‌یابد، از مهم‌ترین رودهای نزدیک حَطَّین‌اند (سه شَراب، ص ۲۹۵-۲۹۶؛ الموسوعة الفلسطينية، همانجا).

درباره وجه تسمیه حَطَّین اطلاع دقیقی در دست نیست. به این محل، حَطَّیم نیز گفته شده است (شَراب، ص ۲۹۵). در عهد عتیق (صحیفة یوشع بن نون، ۱۹: ۳۵) نام آن به صورت صِدِّیم آمده و در دوره رومیان به کفارِجتایا معروف بوده است (کی‌لانس، همانجا؛ دباغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۰؛ شَراب، همانجا؛ نیز سه لوبانی، ص ۷۶). به نظر می‌رسد حَطَّین در محل قدیمی شهر صِدِّیم بنا شده (سه هاکی^۱، ذیل «صدیم»؛ لوبانی،

۱۴۰۲/۱۹۸۱؛ امین؛ محمد بن اسماعیل بخاری، التاریخ الصغیر، چاپ محمود ابراهیم زلید، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ احمد بن محمد برقی، کتاب الرجال، در ابن داود حلی، کتاب الرجال، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عمرو بن بحر جاحظ، اللبیان والتبیین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [۱۳۶۷/۱۹۴۸]؛ خویی؛ شوشتری؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ محمد بن عمر کنی، اختیار معرفة الرجال، [تلفیض] محمد بن حسن طوسی، چاپ حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸ ش؛ یوسف بن عبدالرحمان یزید، تعذیب الکمال فی أسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمد بن محمد مفید، الجمل و النصرة لید العترة فی حرب البصرة، چاپ علی میرشرقی، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ نصر بن مزاحم، وقعة حَطَّین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۳۸۲، چاپ الف ق ۱۲۰۴.

/ محمود مهدوی دامغانی /

حَضِیْنِی، ابوالطیب عبدالغفار بن عبیدالله بن مسری واسطی، از علمای علم قرائت در قرن چهارم. از تاریخ تولد او اطلاعی نیست، ولی براساس تاریخ درگذشت برخی از شیوخ وی، احتمالاً پیش از ۳۱۰ به دنیا آمده است (سه سمعانی، ج ۲، ص ۲۳۳). وی قرائت را نزد قاریان مشهور زمان خود، چون ابوبکر بن مجاهد، محمد بن جعفر بن خلیل، احمد بن سعید شریز، محمد بن شُعْلی سُونِیز و محمد بن یونس نحوی، فراگرفت (سه ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۲۱). از جمله کسانی که قرائت را از او فراگرفتند، ابوعبدالله کارزینی، ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی و علی بن محمد خبازی بودند (سه ابن جزری، ج ۱، ص ۳۹۸). حَضِیْنِی از محمد بن جریر طبری، احمد بن محمد بن علان مُنَدَل و هارون بن موسی تلکبری و کسانی دیگر، روایت نقل کرده است (طوسی، ص ۴۳۳؛ ذهبی، همانجا؛ همو، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۲۶۹). ذهبی (۱۴۱۸، همانجا)، و به نقل از او ابن جزری (ج ۱، ص ۳۹۷)، حَضِیْنِی را شیخ قاریان واسط خوانده‌اند که دلالت بر اقامت او در این شهر دارد. از آثار وی به کتابی در قرائات سبع اشاره کرده‌اند (سه ذهبی، ۱۴۱۸، همانجا؛ صفدی، ج ۱۹، ص ۲۲). خمیس بن علی جوزی^۵ او را تلمه خوانده (ذهبی، ۱۴۱۸، همانجا؛ ابن جزری، ج ۱، ص ۳۹۸) و سمعانی (همانجا) از تبحر و شهرت وی در نحو و شعر و لغت سخن گفته است. حَضِیْنِی در ۳۶۷ درگذشت (ذهبی، ۱۴۱۸، همانجا).

منابع: ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، چاپ برگشترس، قاهره [بی‌تا]؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، چاپ شمیع أرؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۹-۱۴۰۱/۱۹۸۸-۱۹۸۱؛ همو، طبقات القراء، چاپ احمد خان، ریاض ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ سمعانی؛ صفدی؛ محمد بن

در پی اشغال فلسطین در ۱۳۲۷ ش/ ۱۹۴۸، صیونیست‌ها حطین را تصرف کردند و آن را ضمیمه شهرک‌های یهودی‌نشین تازه تأسیس، مانند کفر حطیم / کفر حیتیم، نمودند که سبب آواره شدن سکنه حطین گردید (د. جودائیکا^۱، ذیل "Kefar Hattin"، الموسوعة الفلسطينية، همانجا).

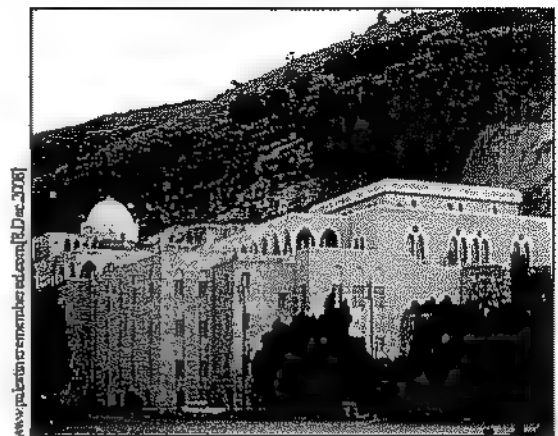
بزرگانی به حطین منسوب‌اند، از جمله ابومحمد فتاح عیدین حسین حطینی فقیه (متوفی ۴۷۲؛ یاقوت حموی، همانجا؛ دباغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۱۳۹۰) و محمدبن ابوطالب دمشقی (متوفی ۷۲۷)، ملقب به شیخ حطین و شیخ الریسة، مؤلف کتاب مهم نخبة الدرر فی عجائب البرّ والبحر (ابن حجر عسقلانی، ج ۴، ص ۷۷-۷۸).

قبر شعیب نبی در این آبادی است، که دروزیها هر سال به زیارت آن می‌روند (د. جودائیکا، همانجا؛ نیز یاقوت حموی، همانجا؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۹۰). محوطه‌های باستانی، نظیر عیکه و مَدّین، نیز در آنجا به‌جا مانده است (دباغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۳-۳۹۴).

منابع: ابن‌نیر، ابن‌حجر عسقلانی، الدرر الکامنه فی اعیان المساندة الثامنة، چاپ محمد سیدجالدالحق، قاهره ۱۳۸۵/۱۹۶۶؛ ابن‌واصل، مَفْرُج الکروب فی اخبار بنی‌ایرب، ج ۲، چاپ جمال‌الدین شیال، [قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۷]؛ بلاذری (بیروت)، مصطفی مراد دباغ، بلادنا فلسطین، خلیل، ج ۱، قسم ۱، [۱۹۷۳]، ج ۶، قسم ۲، ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ شمس‌الدین بن خالد سامی، قاموس الاسلام، چاپ مهران، استانبول ۱۳۰۶-۱۳۱۶/ ۱۸۸۹-۱۸۹۸؛ سمعانی، محمد محمدحسن شُرّاب، معجم بلدان فلسطین، دمشق ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ کی‌لانسکی، قری فلسطین التی دمرت‌ها اسرائیل سنة ۱۹۴۸ و اسماء شهدائها، رئیس‌التحریر: ولید خالدی، ترجمة حسینی زینه، بیروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ۱۹۹۸؛ حسین لویانی، معجم اسماء المدن والقری الفلسطينية و تفسیر معانیها، [بیروت ۲۰۰۲]؛ الموسوعة الفلسطينية، دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ۱۹۸۴؛ موسی سمحه، قصة مدينة طبریه، [فلسطین] منظمة التحرير الفلسطينية، [بی‌تا]؛ ناصرخسرو سفرنامه حکیم ناصرخسرو قبادیانی مروزی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ نقشه فلسطین، مقیاس ۱:۵۰۰'۰۰۰، [تهران] دانشگاه علم و صنعت ایران، مرکز مطالعات و تحقیقات مجمع دانشجویان حزب‌الله، [بی‌تا]؛ جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، بیروت ۱۹۲۸، چاپ لغت تهران ۱۳۲۹ ش؛ یاقوت حموی؛

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Kefar Hattin" (by Michael Avi-Yonah); *EL*², s.v. "Hittin" (by Fr. Buhî-[Cl. Cahen]).

/ لیلیا رضایی /



قبره شعیب نبی

همانجا) و احتمالاً حطین نیز تحریفی از این نام است (کی‌لانسکی، همانجا). ظاهراً ساکنان اولیه این محل را مَدّینیان تشکیل می‌دادند و قبر شعیب^۲، نبی مَدّینی، در حطین شاهدی بر آن است (دباغ، ج ۱، قسم ۱، ص ۴۰۷). از وضع حطین در اوایل دوره اسلامی اطلاعی در دست نیست. این نواحی در زمان خلافت عمر (۱۳-۲۳) در قلمرو اسلامی قرارگرفت (بلاذری، ص ۱۸۸-۱۹۲). در قرون بعد، بعضی از سیاحان و جغرافی‌دانان مسلمان به این محل اشاره کرده‌اند، از جمله ناصرخسرو (متوفی ۴۸۱؛ ص ۲۷-۲۸) هنگام وصف عکا^۳، از محلی به نام حظیره، که قبر شعیب نبی در آن قرار دارد، نام برده است. این محل ظاهراً همان حطین است و نسخه‌پردازان آن را، به اشتباه، «حظیره» نگاشته‌اند (دباغ، ج ۱، قسم ۱، ص ۴۴۲). یاقوت حموی (ذیل ماده) نیز آن را روستایی میان ارسوف و قیساریه ذکر کرده است (نیز سماعی، ج ۲، ص ۲۳۵؛ ابن‌نیر، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۳۵). این آبادی، به سبب وقوع جنگ حطین در ۵۸۳، اهمیت یافت (دربارۀ این جنگ س قسمت دوم مقاله). در ۱۳۱۵، عثمانیها که حطین را جزو سوریه می‌دانستند - در آنجا مدرسه‌ای تأسیس کردند (سامی، ذیل ماده؛ دباغ، ج ۶، قسم ۲، ص ۳۹۲). در اوایل قرن سیزدهم / نوزدهم، حطین آبادی کوچکی با چهارصد سکنه بود (کی‌لانسکی، ص ۳۸۸). در ۱۳۲۴ ش/ ۱۹۴۵، جمعیت این روستا ۱'۱۹۰ تن بود (دباغ؛ الموسوعة الفلسطينية، همانجاها). مجموع اراضی حطین در این سال بالغ بر ۲۴'۰۰۰ هکتار بود و به سبب حاصلخیزی خاک و فراوانی آب، کشت زیتون و میوه در آنجا رواج داشت (کی‌لانسکی؛ دباغ، همانجاها).

۲) جنگ حطین. مشهورترین نبرد در جنگهای صلیبی، که در ۵۸۳، در تپه‌های اطراف روستای حطین رخ داد و به پیروزی مسلمانان انجامید.

در اواخر سال ۵۸۲ / اوایل ۱۱۸۷، رنو دو شاتیون^۱، حاکم کُرک و شونک (هر دو در نزدیکی بحرالمیت در جنوب فلسطین)، برخلاف عهدنامه صلح با صلاح‌الدین، به کاروان مسلمانان در مسیر مصر و شام حمله‌ور شد و پس از قتل و غارت، به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اسائه ادب کرد (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۲۷-۵۲۸؛ سبط ابن‌جوئی، ج ۸، قسم ۱، ص ۲۸۹؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۵، ۸۱ نیز به حبشی، ص ۵۲). بدرغم این اقدام جنگ‌طلبانه، صلاح‌الدین برای اتمام حجت، فرستادگانی نزد رنو فرستاد و خواستار آزادی اسیران و بازگرداندن اموال کاروان شد، اما وی نپذیرفت. آنگاه صلاح‌الدین از گسی‌دولوزینیان^۲، پادشاه بیت‌المقدس، خواست تا رنو را به آزادسازی اسیران مسلمان و جبران خسارتها وادارد، اما وی نیز موفق به قانع کردن او نشد (ابن‌عزیم، ج ۳، ص ۹۶؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۵؛ رانسیمان^۳، ج ۲، ص ۴۵۰؛ قس حبشی، همانجا، که نوشته عهدنامه صلحی در میان نبوده است).

عهدشکنی صلیبیان و حملات مکرر رنو دو شاتیون به کاروانهای مسلمانان، به‌ویژه کاروان حج، جنگ را اجتناب‌ناپذیر کرد. ازاین‌رو، صلاح‌الدین پس از انعقاد صلح جداگانه‌ای با بوهموند سوم^۴، امیر انطاکیه، که از اقدامات خودسرانه رنو هراسناک شده بود، اعلام بسیج عمومی کرد و امرای مصر و شام و الجزیره و موصل را به اعزام لشکر به اردوگاه خود در رأس‌المله، در جنوب دمشق، فراخواند (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۷۹، ص ۲۹۱؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۲۹-۵۳۰؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۶؛ نیز به رانسیمان، همانجا). صلاح‌الدین همراه گروهی از جنگجویانش، به قصد حمایت از کاروان حاجیان شامی - که بنابر برخی روایات، ست‌الشام (خواهر صلاح‌الدین) و پسر او حمام‌الدین محمد بن لاجین، و جمعی از خواص نیز در آن بودند - و جلوگیری از هرگونه حمله احتمالی صلیبیان و نیز به منظور حمله به نواحی مختلف کُرک و شونک، راهی مصری شد. این جنگ تا ربيع‌الاول ۵۸۳ / مه ۱۱۸۷ به طول انجامید (عمادالدین کاتب، ۱۹۷۹، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ ابن‌اثیر، همانجا؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۵، ۸۰؛ ابن‌کثیر، ج ۱۲، ص ۳۲۰). از طرفی، ملک‌افضل به دستور پدرش، گروهی از لشکریان را برای شناسایی و کسب اطلاعات از اوضاع صلیبیان اعزام کرد. این

لشکر به فرماندهی مظفرالدین کوکبیری (امیر حران و زها) و همراهی تنی چند از امیران شام، چون بدرالدین دِلْزِم باریقی و صارم‌الدین قایماز نسجی، پس از کسب اجازه مشروط و یک روزه از رمون سوم، در اواخر صفر ۵۸۳ / آوریل ۱۱۸۷ روانه عکا شد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۶۱-۶۲؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۰-۵۳۱؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۵؛ حبشی، ص ۵۶-۵۷، ۵۹). همکاری رمون سوم با مسلمانان، گسی‌دولوزینیان را به خشم آورد اما وصول اخبار مربوط به آمادگی صلاح‌الدین برای حمله به بیت‌المقدس، وی را بر آن داشت تا از در مصالحه با او درآید. ازاین‌رو، هیئت صلحی را نزد رمون فرستاد تا شاید بتواند او را به جبهه صلیبیان بازگرداند (حبشی، ص ۵۵؛ دجانی - شکیل و دجانی، ص ۳۰۶؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۱). ورود این هیئت صلح موجب انصراف رمون از همکاری با مسلمانان شد و او شهبازان معبد (به دایره^۵؛ اسپتاریه^۶) را، که همراه هیئت صلح آمده بودند، از ورود لشکریان مسلمان به منطقه آگاه کرد و آنان نیز به سرعت خود را برای مصاف آماده ساختند (حبشی، ص ۵۷-۵۸؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۲-۴۵۳). دو طرف در صفر ۵۸۳ / مه ۱۱۸۷ در عین‌الجوزه (در منابع لاتینی: چشمه کریسون^۷، واقع در میان صُفُوریه و قُفَر کُتَه) در نزدیکی حطین، درگیر شدند که از صلیبیان فقط چند تن زنده ماندند (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۱؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۷؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۳؛ قس حبشی، ص ۵۸-۵۹). شکست فاجعه‌آمیز صلیبیان در عین‌الجوزه و عوامل دیگری چون تلاش هیئت اعزامی صلیبیان، بروز نارضایتی میان بخشی از افراد سپاه رمون و تهدیدات پاتریارک بیت‌المقدس، رمون را به برقراری صلح با گسی‌دولوزینیان واداشت (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۱-۵۳۲؛ ابن‌عزیم، ج ۳، ص ۹۳؛ حبشی، ص ۶۳-۶۴؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۳-۴۵۴).

از سوی دیگر، صلاح‌الدین با سپاهیان به سوی عسْترا حرکت کرد و در ربيع‌الآخر ۵۸۳ / ژوئن ۱۱۸۷، در آنجا لشکری را برای نبرد آماده ساخت (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۱؛ ابن‌شداد، ص ۷۵؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶، ۸۰؛ نیز به سالم محمد حمیده، ج ۳، ص ۲۹۰-۲۹۲). گسی‌دولوزینیان که از تجمع سپاه اسلام در عسْترا هراسناک شده بود، از تمام جنگجویان صلیبی در سراسر بیت‌المقدس خواست هرچه سریع‌تر خود را به اردوگاه صلیبیان در عکا برسانند (ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۹؛ رانسیمان، ج ۲، ص ۴۵۴-۴۵۵؛ قس ابن‌عبی، ص ۲۰۷، که از مخالفت رمون با جنگ سخن گفته است). متعاقب آن، صلیبیان در حالی که صلیب‌الصلیوت (تکه چوبی

1. Renaud de Châtillon

2. Guy de Lusignan

3. Runciman

4. Bohemond III

5. Cresson

سوی دریاچه طبریه سد کردند و آنان را به ستوه آوردند. جنگ تا غروب ادامه یافت و صلیبیان تلفات بسیاری دادند. گی دو لوزینیان، به رغم نظر رمون که نجات سپاه صلیبی را در پیشروی به سوی دریاچه طبریه می‌دانست، دستور توقف داد و تپه‌های شمال روستای حطین را برای استراحت و گذراندن شب برگزید. صلاح‌الدین همان شب اردوگاه صلیبیان را محاصره کرد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۷-۷۸؛ ابن‌شداد، ص ۷۶؛ رانسیسمان، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ زکسار، ص ۱۱۶-۱۲۰). عمده‌ترین بخش نبرد در صبح شنبه ۲۵ ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ۴ ژوئیه ۱۱۸۷ در گرفت. مسلمانان از ورزش باد شدید به سوی صلیبیان استفاده کردند و خار و خاشاک موجود در دامنه تپه‌ها را سوزاندند تا دود، صلیبیان را که از گرمای شدید و تشنگی رنج می‌بردند، به ستوه آورد. گروهی از صلیبیان در صدد شکستن محاصره و رسیدن به دریاچه طبریه برآمدند، اما موفق نشدند و بیشتر آنان کشته یا اسیر گشتند. متعاقباً رمون همراه دسته‌ای از سپاهیان از معرکه گریخت. گفته شده که فرار او به صلاح‌الدین صلاح‌الدین یا تبانی قبلی آن‌دو بوده است و مسلمانان راه را برای عبور وی و تنی چند از همراهانش باز کردند (عمادالدین کاتب، ۱۹۷۹، ص ۲۹۵-۲۹۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۲۵؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۱۷۷؛ حبشی، ص ۸۷؛ قس رانسیسمان، ج ۲، ص ۴۵۸، که فرار رمون را نقشه‌ای برای شکستن حلقه محاصره دانسته است که به درخواست گی دو لوزینیان انجام شد). گی دو لوزینیان نیز با مشاهده ضعف روحیه سپاهیان، بقایای سپاه شکست خورده‌اش را به سوی تپه‌ای گیل کرد و بعد از ظهر همان روز همگی تسلیم شدند (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۰، ۸۴؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۵-۵۳۷؛ ابن‌عبری، ص ۲۰۸؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۹۰-۱۹۱).

صرف‌نظر از صحت و سقم ارقام ذکر شده در منابع درباره تلفات صلیبیان آنچه مسلم است، عده کشته‌ها و اسرای صلیبی بسیار زیاد بوده است. در میان امرا، علاوه بر گی دو لوزینیان، و رنو دو شاتیون، شماری از امیران و حاکمان صلیبی حضور داشتند (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۰-۸۱؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۷؛ ابن‌ابی‌الدم، ص ۲۶۲؛ ابن‌عدیم، ج ۳، ص ۹۴-۹۵). صلاح‌الدین، پادشاه و امیران صلیبی را مورد تفقد قرار داد اما رنو دو شاتیون را به سبب عهدشکنیها، خیانتها و توهین به پیامبر اکرم، شخصاً گردن زد. وی همچنین دستور داد حدود دویست تن از جنگجویان را گردن زدند. آنگاه گی دو لوزینیان و دیگر امیران صلیبی را راهی زندانهای دمشق کرد و به همسر رمون نیز امان داد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۰-۸۱، ۸۶-۸۷؛ همو، ۱۹۷۹، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ حبشی، ص ۹۰-۹۱؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۸۷-۸۷، ۸۷).

که مسیحیان معتقد بودند حضرت عیسی علیه‌السلام بر آن مصلوب شده است؛ درباره این صلیب ← عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۴؛ زیتات، ص ۱۷۵-۱۷۷؛ زکار، ص ۱۲۹) را همراه داشتند، از شهر عکا خارج شدند و در ارتفاعات صفوریه اردو زدند (عمادالدین کاتب، ۱۹۷۹، ص ۲۹۳؛ ابن‌واصل، همانجا). درباره شمار سپاهیان صلیبی بین مورخان مسلمان و پژوهشگران معاصر اختلاف است (← عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۴؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶، ۸۲؛ قس رانسیسمان، ج ۲، ص ۴۵۵-۴۵۶، ۴۸۹-۴۹۰؛ عادل عبدالحافظ شحاته، ص ۱۰۵).

صلاح‌الدین پس از کسب اطلاع از اوضاع صلیبیان، وارد فلسطین شد و در کفر سبت (میان صفوریه و طبریه)، با نیمی از سپاهیان به سمت مغرب (حوالی اردوگاه سپاه صلیبی) رفت تا بدین وسیله، با تحریک صلیبیان به حمله، آنان را به ترک مواضع مستحکمان و ورود به بیابانهای سوزان منطقه وادارد، اما صلیبیان به نقشه وی پی‌بردند و در مواضع خود باقی ماندند (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۱-۷۲؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶، ۸۱-۸۲). از این‌رو صلاح‌الدین در ۲۳ ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ۲ ژوئیه ۱۱۸۷، با بخشی از سپاهیان شهر طبریه، مرکز ایالت الجلیل را تصرف کرد اما دژ و ارگ شهر را -که همسر رمون و سایر صلیبیان به آن پناه برده بودند- با هدف وادار ساختن صلیبیان به اقدام برای نجات محاصره‌شوندگان، تصرف نکرد (عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۴-۷۶؛ ابن‌شداد، ص ۷۶؛ ابن‌عبری، ص ۲۰۸). رمون سقوط طبریه را به منزله فروپاشی مملکت بیت‌المقدس بر شمرد و بر لزوم حمله سریع و آزادسازی طبریه تأکید کرد (← عمادالدین کاتب، ۱۹۶۵، ص ۷۶؛ ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۳؛ ابوشامه، ج ۲، ص ۷۶؛ حبشی، ص ۶۷، ۶۹، ۷۰؛ قس ابن‌اثیر؛ حبشی، همانجا؛ نیز ← زکار، ص ۱۰۸-۱۱۲ که روایات دیگری از موضع رمون ذکر می‌کند). سرانجام سپاه صلیبی سحرگاه پنجشنبه ۲۳ یا جمعه ۲۴ ربیع‌الآخر ۵۸۳ / ۲ یا ۳ ژوئیه ۱۱۸۷، صفوریه را ترک کرد و وارد دشت طبریه شد (ابن‌شداد، ص ۷۶؛ ابوشامه، همانجا؛ حبشی، ص ۸۴؛ رانسیسمان، ج ۲، ص ۴۵۷). صلاح‌الدین به محض اطلاع از حرکت سپاه صلیبی، گروه اندکی از سپاهیان را برای ادامه محاصره ارگ طبریه به‌جای گذاشت و خود همراه بقیه به سرعت به کفر سبت بازگشت. آنگاه راهی تپه‌های اطراف حطین شد و پس از کور کردن چاههای آب موجود در مسیر حرکت صلیبیان، به انتظار سپاهیان خسته و تشنه صلیبی ماند (ابن‌اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۴؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۸۹؛ سالم محمد حمیده، ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۸). سپاه صلیبی در دو کیلومتری روستای حطین با سپاه صلاح‌الدین رویارو شد. مسلمانان راه پیشروی آنان را به

۱۹۷۹: همو، *الفتح القسی فی الفتح القدسی*، چاپ محمد محمود صبح، [قاهره ۱۹۶۵]؛ قاسم عبده قاسم، *ساهبة الحروب الصلیبية: الایدیولوجیة، الدوافع، النتائج*، کویت، ۱۹۹۰/۱۴۱۰

Steven Runciman, *A history of the crusades*, Middlesex, Engl. 1980-1981.

/ ستار عودی /

حَطِیْطَه، ابو مَنَکبَه جَزُولِ بن اَوْسِ بن مالک، از بنی قَبَس. از شاعران برجسته مُخَضَّرَم * عرب.

مادرش، ضَرَاء، کنیز اَوْسِ بن مالک بود. ضَرَاء ابتدا کردکش را فرزند اَهْقَمِ بن رِیاح (برادر هَمَر اَوْس دختر رِیاح بن عمرو) خواند، اما پس از آنکه دختر رِیاح او و جرول را آزاد کرد، اعتراف کرد که جرول فرزند اَوْسِ بن مالک است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰). درباره وجه تسمیه حطیته علل متعددی روایت شده است که هر کدام به گونه‌ای از ظاهر یا شخصیت او انتقاد می‌کند (به همان، ج ۲، ص ۱۵۷).

تاریخ تولد حطیته مشخص نیست، اما از روایات چنین برمی‌آید که در زمان نعمان بن منذر* (پادشاه حیره) و پسرین ابی‌خازم* (شاعر عصر جاهلی)، و حاتم طائی*، شاعری شناخته بوده است (به همان، ج ۱۷، ص ۳۶۶-۳۶۷؛ ثعالبی، ص ۱۱۸ قس گولدسیهر^۱، ص ۱۵۰-۱۵۲، که با استناد به برخی فرضیات، ارتباط حطیته را با نعمان بن منذر رد کرده است). با استناد به این روایات، نظر برخی محققان مبنی بر تولد وی در ربع آخر قرن ششم میلادی صحیح است (به حطیته، مقدمه نعمان امین طه، ص ۴۹-۵۰).

تاریخ درگذشت حطیته نیز به درستی معلوم نیست. گولدسیهر (به داسلام، چاپ اول، ذیل ماده) و بروکلمان^۲ (ج ۱، ص ۱۶۸) تاریخ وفات او را حدود سال ۳۰ دانسته‌اند اما منابع مقدم (برای نمونه به ابن قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۷، ص ۲۲۶) از حضور او در مجلس سعید بن عاص (متوفی ۵۹)، والی مدینه در زمان خلافت معاویه (حک: ۴۱-۶۰) مطالبی نقل کرده‌اند و ابن حجر عسقلانی (ج ۲، ص ۱۷۷) به حیات وی تا پس از معاویه اشاره کرده است. نعمان امین طه پس از بررسی روایات در منابع کهن، سال ۵۹ را تاریخ درگذشت وی دانسته است (به حطیته، مقدمه، همانجا).

حطیته در زمان حیات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به اسلام گروید، ولی پس از درگذشت رسول اکرم مرند شد. سپس با پیروزی ابوبکر در جنگ با مرتدین در سال ۱۱، اسیر شد و باردیگر اسلام آورد. از حطیته یثی نقل شده است که بر اسلام

نبرد پیروزمندانه حطین - که مورد مدح و ستایش شعرا و ادبا قرار گرفت (ابوشامه، ج ۲، ص ۸۳-۸۵؛ ابن‌واصل، ج ۲، ص ۱۹۸-۲۰۰) - سرآغاز موفقیت مسلمانان در نابودی بررگ‌ترین جنبش استعماری در قرون وسطا (جنگهای صلیبی*) به شمار می‌آید. پس از این پیروزی، شهرهای اسلامی در شام طی سه ماه باز پس گرفته شد (به قاسم عبده قاسم، ص ۱۲۳؛ طقوش، ص ۱۵۳). صلاح‌الدین شهر مستحکم عکا را در اول جمادی‌الاولی ۵۸۳ / ۹ ژوئیه ۱۱۸۷ فتح کرد و سپس قلاع و شهرهای متعددی (از جمله قیساریه، حیفاء، صفوریه، شقیف، نابلس، یافا، تبین، صیدا، جبیل، بیروت و عسقلان) را بازپس گرفت و سرانجام، سه ماه پس از پیروزی درخشان حطین، توانست بیت‌المقدس را در ۲۷ رجب ۵۸۳ / ۲ اکتبر ۱۱۸۷ از سلطه صلیبیان آزاد سازد (به عسماالدین‌کاتب، ۱۹۶۵، ص ۸۸-۱۲۹، ۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۲؛ ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۵۳۹-۵۵۳).

منابع: ابن‌ابی‌الدُّنم، *من التاریخ المظفری*، در *الموسوعة الثمانية فی تاریخ الحروب الصلیبية*، چاپ سهیل زکار، ج ۲۱، دمشق: داوآفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌شداد، *النباهة السلطانية و المعاصرین الیوسفیة*، او، *سيرة صلاح‌الدین*، چاپ جمال‌الدین شیا، [مصر] ۱۹۶۴؛ ابن‌عبی، *تاریخ الزمان*، نقله الی العربیة اسحاق أرملة، بیروت ۱۹۸۶؛ ابن‌علیم، *لبانة الحلب من تاریخ حلب*، چاپ سامی دهان، دمشق ۱۹۵۱-۱۹۶۸؛ ابن‌کثیر، *البلدایة و النهایة*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۸؛ ابن‌واصل، *مُفَرِّج الکروب فی اخبار بنی‌یروب*، ج ۲، چاپ جمال‌الدین شیا، [قاهره ۱۹۵۷/۱۳۷۷]؛ عبدالرحمان بن اسماعیل ابوشامه، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، [چاپ ابوالسعود قاهره ۱۲۸۷-۱۲۸۸/۱۸۷۰-۱۸۷۱]، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ حسن حبشی، *ذیل ولیم‌الصوری*، [قاهره ۱۲۰۲] هجریه دجانی - شکیل و برهان دجانی، *الصراع الاسلامی - الفرنجی علی فلسطین فی القرون الوسطی*، بیروت ۱۹۹۴؛ سهیل زکار، *حطین و الفتح الصلاحی للقدس*، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ حبیب زیات، *هجمات النصارى و اليهود فی الاسلام: الصلیب و الزنار و العمامة و الفیارة، المشرق*، سال ۲۳ (نيسان - حزيران ۱۹۴۹)؛ سالم محمد حمیده، *الحروب الصلیبية*، بغداد ۱۹۹۰-۱۹۹۲؛ سبط ابن‌جوزی، *مرآة الزمان فی تاریخ الایمان*، ج ۸، حیدرآباد، دکن، ۱۹۵۱-۱۹۵۲؛ محمدسهیل طقوش، *تاریخ الایوبیین فی مصر و بلاد الشام و اقلیم الجزیره*؛ ۵۶۹-۶۶۱ هـ / ۱۱۷۳-۱۲۶۳ م، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ عادل عبدالعزیز شحاته، *العلاقات السیاسیة بین الامپراطوریة الرومانية المقدسة و الشرق الاسلامی*، ۱۵۲-۱۲۵۰ م / ۴۷۷-۶۲۸ هـ، اشرف زبیده محمدعطا و مسطفي حنوی، قاهره ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ محمدبن محمد عسماالدین‌کاتب، *سنة البریق الثمامی*، ۵۶۴ هـ / ۱۱۶۶ م - ۵۸۳ هـ / ۱۱۸۷ م، اختصار فتح‌بن علی بشاری، چاپ فتحیه نیروی، [قاهره]

حطینه شعر نیکوی خود را با طمع و هجو مردمان تباه کرد (س). ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۰. شعر حطینه آینه شخصیت آسیب‌دیده او از بی‌اعتباری اجتماعی و اوضاع نابسامان اقتصادی است (س). حطینه، همان مقدمه، ص ۵۴-۵۵. طه حسین (ج ۲، ص ۱۲۵)، در تحلیل مفصلی از شخصیت وی، بر آن است که آنچه موجب شد حطینه چنین پر زندگی خشم بگیرد، نه عامل اقتصادی بلکه انقطاع وی از پیوندهای عصر جاهلی بود که ریشه‌های عمیقی در روح و تفکرات وی داشت، و گرویدن به دین اسلام پوسته‌ای بیش نبود و تنها منجر به احساس سرگشتگی وی شد.

گرچه او به آزمندی مشهور است، در مدحیاتش روحیه حق‌شناسی نیز دیده می‌شود (س). ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۷، ص ۲۶۶.

از حطینه شواهد بسیاری در معرفی شاعرترین عرب روایت شده (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۱۶۲، ۲۴۱-۲۴۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۷، ۱۹۵-۱۹۶، ج ۱۷، ص ۲۲۶، ۲۲۸ و اشعار شاعرانی چون حسن‌بن ثابت* و قیس‌بن عمرو نجاشی* مورد نقد و بررسی وی قرار گرفته است (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۲۸؛ مسرّ، ج ۲، ص ۱۵۰. بی‌گمان این‌گونه اشعار، نخستین دست‌مایه‌های نقد در شعر عرب است.

ابوزید قرشی (متوفی ۱۷۰ هـ، ص ۹۹-۹۸، ۶۱۸) او را در طبقه ششم در کنار کعبین زهیر و نابه‌جمدی قرار داده و آنان را اصحاب مشروبات (شاعران مخمّرم) نامیده است. ابن‌سلام جُمَیحی (متوفی ۲۳۲؛ ص ۲۱) با تفاوتی در ذکر طبقات، او و کعبین زهیر را در طبقه دوم و از بزرگان شاعران جاهلی ذکر کرده و شعر حطینه را متین و استوار اما قافیه‌هایش را ناهنجار دانسته است. ابو عبیده معتقد بود که حطینه شاعری توانمند و قوی است و کمتر در اشعار او کاستی دیده می‌شود (س). ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۵. حطینه مانند زهیر بن ابی‌سُلَیْم* (متوفی ۶۱۰ میلادی) برترین شعر را حولیات (شعری که پس از سروده شدن، یک سال تنقیح و تهذیب شود) می‌دانست و بر آن بود که شاعر باید بارها در شعر خود بنگرد و آن را بپیراید (جاحظ، ج ۱، ص ۱۴۰، ج ۲، ص ۱۴۱؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۲-۲۳). در مقابل، اصمعی شعر حطینه را سراسر نیکو و گلدچین شده می‌دانست، اما بر آن بود که شعر باید برخاسته از طبع شاعر باشد نه ساخته قلم صنعتگر وی، از همین‌رو امثال او را برده شعر می‌خواند و این تصنع را زیسته شاعر صاحب طبع نمی‌دانست (س). جاحظ، ج ۱، ص ۱۴۱، ج ۲، ص ۴۲-۴۱. اما ابن‌وشیق (متوفی ۴۵۶؛ ج ۱، ص ۱۲۹) بر هر دو بُعد نظر داشته و به ذکر محاسن شعر حطینه در این سبک پرداخته است. مسرّ (ج ۱، ص ۲۱۰-۲۰) برای بیان شیوایی و استواری الفاظ و

آوردن وی در زمان پیامبر دلالت می‌کند. به نقل دیگر حطینه پس از درگذشت پیامبر، اسلام آورد، زیرا در میان گروه‌هایی که نزد پیامبر آمدند و به اسلام گرویدند، نامی از وی نرفته است. رفتارهای ناپسند حطینه نشانه عدم ایمان قلبی وی پس از گرویدن به اسلام است. وصیت حطینه نیز از نمونه‌های آن است (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۷، ۱۹۷؛ ابن‌حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۷۶. نسب ناشناخته حطینه، او را در زندگی سرگردان نمود. گاه در کنار قبیله‌ای به آرامی زندگی می‌کرد و گاه به طلب ارث پدری، آنان را هجو می‌نمود (س). ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۱. او حتی مادر و پدر خود را نیز هجو کرده است (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۰، ۱۶۲-۱۶۳. عمرو، خلیفه دوم، او را به سبب هجویاتش زندانی کرد، سپس در مقابل سه هزار درهم آبروی مسلمانان را از وی خرید و از او خواست که مسلمانان را هجو نکند. او نیز تا زمانی که عمر زنده بود چنین کرد (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۹۱. وی در دقایق پایانی عمر خود در وصیتی خواست که او را بر پشت الاغی نهند تا چون فرومایگان جان سپارد، شاید که نجات یابد و سوار بر الاغ، در بیان پستی خود، شعری سرود و در همان حال درگذشت (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۳۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۹۷. او با بزرگان رفت و آمد می‌کرد و گاه از راه مدح و گاه برای دفع شرّ هجای گزنده‌اش، صلّه می‌گرفت و از این راه، روزگار می‌گذرانید (س). جاحظ، ج ۲، ص ۴۲؛ ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۴. او در مدح چنان توانا بود که لقب مورد دشنام را به لقبی مایه مباهات بدل می‌کرد (س). ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۵۷، ۱۸۱. مدح و هجا مهم‌ترین مضامین شعری حطینه بود. او در دیگر مضامین شعری نیز از قبیل فخر و نسب (غزل در مقدمه قصاید) توانا بود (همان، ج ۲، ص ۱۵۷). نیز س. حطینه، ص ۵-۱۵، ۳۰۰-۳۱۰ و جاهای دیگر). وی در وصف ترکیب و ناقه نیز اشعاری سروده است (س). حطینه، ص ۳۸۹-۳۶۱.

حطینه بخیل و آزمند بود و برای به دست آوردن مال تا مرز ذلت و خواری اصرار می‌ورزید (ابن‌رشیق، ج ۱، ص ۸۱). لذا او یکی از چهار بخیل عرب نامیده شده است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۱۶۳). حطینه خود در تأیید این سخن می‌گوید که اگر طبع نکوهیده حرص و طمع در وی نبود، برترین شعرای پیشین عرب بود و خود را سرآمد اقران می‌خواند (همان، ج ۲، ص ۱۹۳)؛ هر چند، گاه همین طمع را عامل برتری خود در شعر می‌دانست (س). ابن‌قتیبه، ج ۱، ص ۲۴۰. اصمعی بر آن بود که

Et, s.v. "Al-Huṭni'a" (by I. Goldziher).

/ ناهده فوزی /

حَفْصُ الْفَرْدِ، متکلم مصری قرن دوم، کنیه او را ابو عمرو و ابو یحیی ذکر کرده‌اند (ابن ندیم، ص ۲۲۹-۲۳۰). سال ولادت و وفاتش معلوم نیست. گفته‌اند که در مصر (احتمالاً بین سالهای ۱۸۸ تا ۱۹۵) با شافعی مناظره کرد و شافعی او را به سبب اعتقاد به مخلوق بودن قرآن، کافر شمرد و «المسفر» لقب داد (سبب بی‌یهی، ج ۱، ص ۱۰، ۲۳، ۳۰۶؛ ابن عساکر، ج ۵۱، ص ۳۱۰-۳۱۱، ۳۸۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱؛ نیز سبب د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده). حفص سپس به بصره رفت و در مجلس ابوالهذیل عَلاَف*، متکلم مشهور معتزلی، حاضر شد. پس از مناظره‌هایی با او بر سر جبر و قَدَر، در ۲۰۳ به مصر بازگشت (ابن ندیم، ص ۲۲۹؛ ابن مرتضی، ص ۱۱۲-۱۱۳ د. اسلام، همانجا). ابوالهذیل و حفص الفرد کتابهایی در رد یکدیگر نوشتند (سبب ابن ندیم، ص ۲۰۴، ۲۲۹). اختلاف این دو ممکن است به سبب نارضایتی حفص از موضع ابوالهذیل باشد، زیرا ابوالهذیل برخلاف ضرار بن عمرو* (متوفی ۱۹۰)، استاد سابقش که از اعتزال به جبر گرایید، مدافع اختیار انسان بود (د. ایرانی‌کا، ذیل "Abu Ḥ - Huṭni al-Aḥlī"). اندیشه‌های حفص در موارد بسیاری شبیه به آرای ضرار است و در بسیاری منابع آنها را در کنار هم ذکر کرده‌اند. شهرستانی (ج ۱، ص ۱۲۰) حتی ضرابه را پیروان حفص الفرد خواننده است. مجموع این داده‌ها، سخن ابن ندیم (ص ۲۲۹) را توجیه می‌کند که گفته است حفص در آغاز معتزلی بود و سپس به خلق افعال معتقد شد و همچون حسین بن محمد نَجَّار از بزرگان مجتبه بود. ابن مرتضی (ص ۱۱۲) حفص را از بزرگان علانیده، پیروان ابوالفضل عائد کُرّامی، که آنان نیز اصل جبر بودند، شمرده است.

جز اعتقاد به خلق افعال (سبب ابن حزم، ج ۳، ص ۸۱) علامه حلی، ص ۶۸؛ ابن مرتضی، همانجا)، اندیشه‌های دیگری نیز از حفص در کتابهای کلام و فرق ذکر شده، از جمله این اندیشه جبری که اراده خدا بر دو نوع است: اراده‌ای که صفت ذات خداست و هر چیز ماسوای ذات الهی متعلق آن قرار می‌گیرد، خواه آن چیز فعل خدا باشد خواه فعل مخلوقات؛ و اراده‌ای که صفت فعل خداست و غیر از اوست و عبارت است از امر او به طاعت (اشعری، ص ۵۱۵). دربارهٔ رؤیت، از او نقل کرده‌اند که خدا به چشم دیده نمی‌شود و در روز قیامت خدا حس ششمی برای ما می‌آفریند تا با آن او را درک کنیم (همان، ص ۲۱۶؛ سبب ص ۲۸۲؛ بغدادی، ص ۲۱۴). نیز گفته‌اند او بر آن بوده است

تسلسل ساختار و هماهنگی معانی آیات، از شعر حطینه شاهد می‌آورد. او همچنین ابیجاز مفید معنا در مدح را از جنبه‌های ستودنی شعر حطینه می‌دانتست. حطینه راوی شعر زهیر و الزهیر بود. چون راویان شعر آنان بسیار بودند، حطینه از کعب بن زهیر خواست تا برای ثبت شدن نام وی در کنار نام این خاندان بزرگ، شعری بسراید که در آن ابتدا نام خود و سپس نام حطینه را برد، کعب نیز چنین کرد (ابن سلام جمعی، همانجا). فرزدق نیز در بیتی نام حطینه را در کنار نام امرؤ القیس، نابغه ذبیانی و نابغه جعدی و جزو بزرگان شعر عرب ذکر کرده است (سبب ج ۲، ص ۲۱۳).

دیوان حطینه نخستین بار در ۱۸۹۰/۱۳۰۸ در قسطنطنیه در دو جزء، به چاپ رسید (حطینه، همان مقدمه، ص ۱۰).

گولدتسیهر، بر اساس روایت سکری و با استفاده از نسخ خطی در دسترس، در سالهای ۱۸۹۲-۱۸۹۳ اقدام به چاپ این دیوان نمود (سبب گولدتسیهر، ص ۱۴۳، پائویس، ص ۲۲۵-۲۲۸).

دیوان حطینه به کوشش نعمان امین طه در ۱۳۷۸/۱۹۵۸ در قاهره به چاپ رسید. وی علاوه بر نسخه‌های سکری و سجستانی و مختارات ابن شجری، از نسخه خطی کتابخانه عاطف‌افندی با شرح ابن سکیت (متوفی ۲۴۴)، که گولدتسیهر دیگر محققان بدان دست نیافته بودند، بهره برد و چون صحیح‌ترین روایتها را در آن یافت، آن را مبنای کار خود قرار داد (حطینه، همان مقدمه، ص ۸-۱۰، ۱۳، ۲۰ برای اطلاع از دیگر نسخ چاپی سبب همان مقدمه، ص ۱۰).

منابع: ابن حجر عسقلانی، الامامة فی تمييز الصحابة، چاپ علی محمد بجاری، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ ابن رشیق، العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابن سلام جُحَی، طبقات الشعراء، چاپ یوزف هل، لیدن ۱۹۱۶؛ ابن لثیه، الشعر و الشعراء، بیروت ۱۹۶۴؛ ابوالفرج اصفهانی، کارل بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۱، نقله الی العربیة عبدالحمید نجات، قاهره ۱۹۷۴؛ عبدالملک بن محمد ثعلبی، ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره [۱۹۸۵]؛ عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، بیروت ۱۹۶۸؛ بخزول بن اوس حُطَیْنَه، دیوان، شرح ابن سکیت و سکری و سجستانی، چاپ نعمان امین طه، [قاهره] ۱۹۵۸/۱۳۷۸ طه حسین، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسین، ج ۲، بیروت ۱۹۸۰؛ همام بن غالب فرزدق، دیوان، قدمه و شرحه مجید طراد، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۱۹؛ محمد بن ابی‌الحصائب قرشی، جمهرة اشعار العرب فی الجاهلیة و الاسلام، چاپ علی محمد بجاری، قاهره [۱۹۸۱]؛ ایکاتس گولدتسیهر، مقدمة لديوان جرول بن اوس، الحطينة، در دراسات المستشرقین حول صحبة الشعر الجاهلی، ترجمتها عن الالمانية والانكليزية و الفرنسية عبدالرحمان بدوی، بیروت دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹؛ محمد بن یزید میز، الکامل، چاپ ابراهیم تلجمونی از هری، قاهره ۱۳۳۹.

(ذهبی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۰؛ ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۱۵۶). از اهالی کوفه و پیشه‌اش برآزی سود (دانی، ص ۶؛ مزی، ج ۷، ص ۱۱۰-۱۱؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۶۴).

شرح حال نگاران کنیه‌اش را ابو عمر ذکر کرده‌اند (همانجا). او زیب (فرزند همسر) عاصم و در میان یاران و شاگردان عاصم از همه به قرأت او داناتر بود (ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، همانجا). ابن معین تنبیه روایت صحیح از قرأت عاصم را روایت حفص دانسته است که عاصم، با واسطه ابو عبدالرحمان سلمی (متوفی ۷۴ یا ۷۵)، از علی علیه السلام فرا گرفته بود (ابن ندیم، ص ۳۱؛ ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴؛ همو، النشر فی القراءات العشر، همانجا). حفص را در علم قرأت بر ابوبکر بن عیاش^۵ (دیگر راوی قرأت عاصم؛ متوفی ۱۹۴) ترجیح داده‌اند (ابن ندیم، همانجا؛ ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴) و حتی او را داناترین فرد روزگارش به علم قرأت دانسته‌اند (ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء؛ همو، النشر فی القراءات العشر، همانجا؛ ذهبی، ۱۹۶۳-۱۹۶۴، ج ۱، ص ۵۵۸). او در بغداد و مکه نیز به تعلیم قرأت (اُقرأ) مشغول گردید (ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، همانجا). ابن جزری (النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۵) سلسله راویان قرأت حفص را -که از دو طریق عبید بن صباح (متوفی ۲۳۵) و عمرو بن صباح (متوفی ۲۲۱) می‌باشد- به تفصیل ذکر کرده است. جز این دو، ابن جزری (غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵) از کسانی نام برده که قرأت را از او روایت کرده‌اند. طوسی (ص ۱۵۰، ۱۸۹) او را در شمار اصحاب امام یاق و امام صادق علیهما السلام آورده است، اما این دلیل بر تشیع اوست (شوشتری، ج ۳، ص ۵۸۲).

قرأت حفص تنها در یک مورد با قرأت عاصم اختلاف دارد و آن، قرأت واژه «ضعف» در آیه ۵۴ سوره روم است که عاصم به فتح «ض» خوانده و حفص به ضم آن؛ اما میان قرأت حفص و شعبه بن عیاش بیش از پانصد اختلاف در حرکات حروف گزارش شده است (ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴). گفتنی است که چون قرأت حفص بر اساس ضوابط و اصول زبان عربی استوار است، بر قرأت ابوبکر بن عیاش ترجیح داده می‌شود (ابن یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۰). اکنون در بیشتر مرز مینهای اسلامی قرآن را به قرأت حفص از عاصم تلاوت می‌کنند (حبش، ص ۶۶) و غالب قرآنهای رایج بر اساس این قرأت نگاشته شده است.

عبدالغنی نابلسی^۶ در قصیده‌ای قرأت حفص بن سلیمان را به شعر سروده و خود او آن قصیده را شرح کرده و نام

که خدا ماهیتی دارد که هیچ کس جز خودش آن را نمی‌شناسد (سجده حیات، ص ۲۰۱). همچنین او در مقابل نظریه مداخله نظام^۷ سکه مبنی بر نفی ترکیب جسم از اجزای لایتجزا بود - از مفهوم مجاورت استفاده می‌کرده است، به این شرح که اعراض مجتمع در اجسام در لطیف‌ترین حد مجاورت با یکدیگر قرار دارند (اشعری، ص ۳۱۸؛ برای دیگر آرای حفص الفرد - همان، ص ۴۰۸؛ ابن حزم، ج ۳، ص ۲۰۱؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ عضدالدین ایجی، ص ۳۱۶؛ جرجانی، ج ۸، ص ۱۶۰). از آثار حفص الفرد - که هیچ‌یک باقی نمانده - ابن ندیم (ص ۲۲۰) از اینها نام برده است: کتاب التوحید، کتاب الاستطاعة، کتاب الابواب فی المخلوق، کتاب فی المخلوق علی ابي الهذیل، کتاب الرد علی النصارى، و کتاب الرد علی المعتزلة. کتابی با عنوان الفرق بین السحر و النبوة نیز به او نسبت داده شده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۱).

منابع: ابن حجر عسقلانی، کتاب تهذیب التهذیب، چاپ صدق جمیل عطارد، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۵، همو، لسان المیزان، حیدرآباد، دکن ۱۳۲۹-۱۳۳۱، چاپ لغت بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۰، ابن حزم، الفصل فی الملل و الأمواء و النحل، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیر، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۵-۱۴۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۶؛ ابن مرتضی، کتاب المعنی و الأمل فی شرح الملل و النحل، چاپ محمدجواد مشکور، [بی‌جا] ۱۹۸۸؛ ابن ندیم (تهران)؛ علی بن اسماعیل اشعری، کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، چاپ هلموت روتر، وِسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ عبدالقاهرین طاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محبی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالمعرفة، [بی‌تا]؛ احمد بن حنین بیهقی، السنن الکبری، بیروت ۱۴۲۹/۲۰۰۶؛ علی بن محمد جرجانی، شرح المواقف، چاپ محمد بدرالدین نعمانی حلبی، مصر ۱۹۰۷/۱۳۲۵، چاپ لغت قم ۱۳۷۰؛ عبدالرحیم بن محمد خراط، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملعون، چاپ محمد حجازی، قاهره [۱۹۸۸]؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، چاپ احمد نهی محمد، قاهره ۱۳۶۷-۱۳۶۸/۱۹۲۸-۱۹۲۹، چاپ لغت بیروت [بی‌تا]؛ عبدالرحمان بن احمد عضدالدین ایجی، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم‌الکتب، [بی‌تا]؛ حسن بن یوسف علامه حلبی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الاولیات)، چاپ جعفر سبحانی، قم ۱۳۷۵؛

Elr., s.v. "Abu'l-Hoduyi al-'Alāf" (by J. van Ess), *El*², s.v. "Ḥafṣ al-Fard".

/ فاطمه مینایی /

حفص بن سلیمان بن مغیره اسدی، معروف به حفص و عاضری، مشغری و مشهورترین راوی قرأت عاصم بن ابي النجود^۸ (او معروف‌ترین قراء سبعه)، در سال ۹۰ زاده شد

سرف العنان الى قرأة (قراءة) حفص بن سليمان را بر آن نهاده است. این رساله را اغناطيوس عبده خليفه اليسوعی تصحيح کرده و در چند شماره از مجله المشرق (۱۹۶۱-۱۹۶۳) به چاپ رسانده است.

ارزش و اعتبار حفص در دانش حديث، بر خلاف جایگاه والاى او در علم قرأت است. شرح حال نگاران عموماً با پذيرش مقام والايش در دانش قرأت، او را متروک الحديث (یعنی عقيلي، سفر ۱، ص ۲۷؛ خطيب بغدادی، ج ۹، ص ۶۷۶۶؛ مزی، ج ۷، ص ۱۳-۱۴) و ضعيف (ابن عدی، ج ۳، ص ۲۶۸) شمرده اند. ابن جبان او را کسی معرفی کرده که در سند احادیث دست می برده و ابن خراش او را کذاب و جاعل حديث شناسانده است (یعنی حلبی، ص ۱۵۴). نام او در بیشتر کتابهای شرح حال راویان ضعیف آمده است (برای نمونه: دارقطنی، ص ۷۸؛ ذهبی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۴). ابن حجر عسقلانی (همانجا) برخی از کسانی را که او از آنان روایت کرده و نیز شماری از راویان او را ذکر کرده است (نیز: ذهبی، ۱۴۰۴، همانجا).

حفص بن سليمان، بنابر قول مشهور، در سال ۱۸۰ وفات یافت (همانجا؛ ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۵). دانی (ص ۶) سال وفات او را حدود ۱۹۰ ذکر کرده است.

منابع: ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، چاپ برگشتی، قاهره [بی تا]؛ همو، للنشر فی القراءات العشر، چاپ علی محمد ضیاع، مصر [۱۹۴۷]، چاپ الفست تهران [بی تا]؛ ابن حجر عسقلانی، کتاب تهذیب التهذیب، چاپ صدقی جمیل عطارد، بیروت ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ ابن مدی، الکامل فی شفاء الرجال، چاپ عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوش، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابن ندیم (تهران)؛ محمد حبشی، القراءات للمتواترة و اثرها فی الرسم القرآنی و الاحکام الشرعیة، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹؛ برهان الدین حبشی، الکشف الحثیث فی رسم بوضع الحديث، چاپ صبحی سامرائی، بغداد [۱۹۸۴]؛ خطیب بغدادی؛ علی بن عمر دارقطنی، کتاب الضعفاء والمتروکین، چاپ صبحی بدوی سامرائی، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عثمان بن سعید دانی، کتاب التیسیر فی القراءات السبع، چاپ لئون پرتسل، استنبول ۱۹۳۰؛ محمد بن احمد ذهبی، دیوان الضعفاء والمتروکین، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، چاپ بشار عواد معروف، شعیب اوزنوط و صالح مهدی عباس، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ همو، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره ۱۹۶۳-۱۹۶۴، چاپ الفست بیروت [بی تا]؛ شوشتری؛ محمد بن حسن طوسی، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی امین، قم ۱۴۱۵؛ محمد بن عمرو غفلی، کتاب الضعفاء الکبیر، چاپ عبدالصمدی امین قلمچی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ یوسف بن عبدالرحمان مزی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳.

/ احمد زونگار /

حفص بن عمر دوری، از راویان قرائت‌های هفت‌گانه

قرآن و محدث قرن دوم و سوم. پدرش عمر بن عبدالعزیز بن صهبان (ابن سعد، ج ۷، ص ۳۶۴؛ ابن جبان، ج ۸، ص ۲۰۰؛ قس خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۹؛ صهیب)، کنیه اش ابو عمر (دولابی، ج ۲، ص ۵۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱-۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۳) یا ابو عمرو (ابن سعد، همانجا) و به دوری (منسوب به دور، از محله های بغداد؛ سمانی، ج ۲، ص ۵۰۳؛ ابن اثیر، ج ۱، ص ۵۲۱) و عسقری و آزدی (ابن سعد؛ خطیب بغدادی، همانجا) مشهور بود.

حفص در سامرا سکونت داشت (ابن ابی حاتم، همانجا). از اسماعیل بن جعفر، ابو اسماعیل ابراهیم بن سلیمان مؤدب، ابو تمیله یحیی بن واضح، علی بن قدامه، یزید بن هارون، حجاج بن محمد اهور، یحیی بن ابی بکر و عفان بن مسلم حديث شنید (یعنی همان، ج ۳، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ برای نام کسانی که وی از آنها روایت کرده است: مزی، ج ۷، ص ۳۵-۳۶) و قرآن را نزد قاریان بزرگ قرأت کرد (یعنی خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۹۰؛ مزی، ج ۷، ص ۳۶-۳۷؛ نیز: ادامه مقاله). ابن ماجه، ابو زرعه عبید الله بن عبدالکریم رازی، ابوبکر بن ابی الدنیا، علی بن سلیم، ابوبکر حسن بن بشیرین علف، حاجب بن اذکین فرغانی، علی بن ابراهیم اهواری، فضل بن شاذان و ابو حاتم محمد بن ادريس رازی از او روایت کرده اند (یعنی ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱-۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۴؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ مزی، ج ۷، ص ۳۶؛ برای فهرست کامل راویان وی: مزی، همانجا). به گفته ابو داود سلیمان بن اشعث، احمد بن حنبل نیز از او حديث نوشته است (یعنی خطیب بغدادی، همانجا).

حفص برای فراگرفتن قرائات قرآن، بسیار سفر کرد و نزد اشخاص بسیاری علم آموخت تا جایی که قرآن را طبق قرائت‌های هفت‌گانه و نیز قرائت‌های شاذ می خواند (ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۴۳؛ همو، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۱۲۹)، هر چند به قرائت کسائی* بیشتر تمایل داشت و بدان شهرت یافت (خطیب بغدادی؛ مزی، همانجا). او قرائت نافع مدنی و ابو جعفر یزید بن قعقاع مدنی را از اسماعیل بن جعفر مدنی (متوفی ۱۸۰)، قرائت حمزقین حبیب کوفی را از سلیم بن عیسی حنفی (متوفی ۱۸۸ یا ۱۸۹)، قرائت علی بن حمزه کسائی (متوفی ۱۸۹) را از خود او، قرائت ابو عمرو بن علاء بصری* را از شجاع بن ابی نصر بلخی (متوفی ۱۹۰) و ابو محمد یحیی بن مبارک یزیدی (متوفی ۲۰۲) و قرائت عاصم را از ابوبکر بن عیاش (متوفی ۱۹۳) آموخت (ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۴۱؛ همو، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۱۲۸؛ ابن جزری، غایة النهایة، ج ۱، ص ۲۵۵).

گفته اند که دوری نخستین کسی است که قرائات را گردآوری و در این باره کتابهایی تألیف کرده است (یعنی ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱،

در ۹۶ سالگی (ابن عماد، ج ۲، ص ۱۱۱) و بنا بر مشهور در شوال ۲۴۶ درگذشت (بغوی، ص ۸۱؛ نیز به خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۹۰-۹۱؛ سمعانی، ج ۲، ص ۵۰۳؛ قس ابن قُتُذ، ص ۱۷۹)، هر چند به نقلی ذهبی (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۲)، حاجب بن ارکین در ۲۴۸ از او حدیث شنیده و ابن حبان (همانجا) نیز وفات او را همان سال دانسته است.

حفص دو پسر داشت: ابوجعفر محمد (خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۹۷) و ابوبکر محمد (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱-۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۶؛ قس خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۹۸، ج ۵، ص ۱۹۹، که نام او را به نقل از حاجب بن ارکین، احمد آورده)، که هر دو اهل حدیث و قاری قرآن بودند (به خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۹۷-۹۹). حفص شانزده حدیث از فرزندش، ابوجعفر، روایت کرده که خطیب بغدادی در کتاب *روایة الآباء عن الابناء* آنها را آورده است (به ج ۳، ص ۹۷-۹۸؛ نیز به ابن صلاح، ص ۱۸۴).

دوری همچنین کتابهایی در زمینه قرائت قرآن تألیف کرده است که عبارت‌اند از: *الخلاص فی القراءات* بین ابی عمرو بن العلاء و اهل المدينة و حمزه و الکسانی؛ *ابتداء الحروف فی کتاب الله تعالی*؛ *ما اتفقت الفاظه و معانیه من القرآن*؛ *اجزاء القرآن*؛ *فضائل القرآن*؛ *قرائت النبی صلی الله علیه و سلم* (به خطیب بغدادی، ج ۲، ص ۱۵۰، ج ۳، ص ۹۸، ج ۵، ص ۱۲۰۰؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۱؛ زرکلی، ج ۲، ص ۲۶۴). نسخه‌هایی از کتاب اخیر موجود است (به زرکلی، همانجا؛ سرگین ۱، ج ۱، ص ۱۳). داوودی (ج ۱، ص ۱۶۶) کتاب *احکام القرآن و کتاب السنن* را، به اشتباه، به وی نسبت داده که در اصل از آن ابوعمر حفص بن عمر (متوفی ۲۲۰)، از فقهای اهل بصره، است (به ابن ندیم، ص ۲۸۷؛ ذهبی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۰۶؛ نیز به سمعانی، ج ۴، ص ۱۶).

منابع: ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ اسمد محمدطیب، صیفا ۱۹۹۹/۱۴۱۹ همو، کتاب *المجرح و التعلیل*، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱-۱۳۷۲/۱۹۵۲-۱۹۵۳، چاپ فست بیروت [بی‌تا]؛ ابن اثیر، *اللیباب فی تهذیب الانساب*، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ ابن جزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، چاپ برگستر، قاهره [بی‌تا]؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، چاپ علی محمد شباع، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ ابن حبان، *کتاب الثقات*، حیدرآباد، دکن ۱۴۹۳/۱۴۰۳-۱۹۸۳، چاپ فست بیروت [بی‌تا]؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن صلاح، *مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحدیث*، چاپ صلاح بن محمد بن عویصه، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ ابن عماد؛ *الوفیات*، چاپ عادل نویسن، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ ابن ندیم (تهران)؛ ابوحیان غرناطی، *تفسیر البحر المحیط*، چاپ عادل احمد عبدالموجود و دیگران، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ عبدالله بن

ص ۲۲۰؛ صفدی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۱۰۳؛ ابن جزری، همانجا؛ نیز به ادامه مقاله. ذهبی (۱۴۲۴)، همانجا؛ نیز به صفدی؛ ابن جزری، همانجاها) او را شیخ قاریان عراق و در قرائت قرآن ثبت و امام خوانده است (۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۴۳). دوری یکی از دو راوی قرائت ابوعمر و با واسطه ابومحمد یزیدی (برای راوی دوم به صالح بن زیاد سوسی*) و کسایی (به دانی، ص ۵، ۷، ۱۲، ۱۶)، هر دو از قاریان هفت‌گانه، بوده و نیز از طریق ابن حجاز قرائت ابوجعفر یزید بن قعقاع* مدنی، از قاریان ده‌گانه، را روایت کرده است (به ابن جزری، *النشر*، ج ۱، ص ۱۷۷). ابن جزری (*النشر*، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۳۱، ۱۷۰-۱۷۲، ۱۷۷-۱۷۸) طرق کامل این روایات را آورده و محمد ابراهیم محمد سالم این قرائات را از طرق مذکور نقل کرده است (به *فریة الدهر*، ص ۱۴۲-۲۱۲، ۴۴۴-۴۵۱، ۴۷۳-۴۷۴). ابوالزعره عبدالرحمان بن عبدوس (متوفی بعد از ۲۸۰)، احمد بن قُرح مفسر (متوفی ۳۰۳)، ابن اسد نصیبی (متوفی بعد از ۳۰۷)، ابوعثمان سعید بن عبدالرحمان ضریر (متوفی بعد از ۳۱۰)، ابن نقّاح باهلی (متوفی ۳۱۴)، جعفر بن عبدالله ابن نهشل (متوفی ۲۹۴) و بسیاری دیگر، قرآن را بر دوری قرائت کرده و از او روایت کرده‌اند (به ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ ابن جزری، *غایة النهایة*، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶).

ابن ابی حاتم رازی (۱۳۷۱-۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۴) و ابن حبان (ج ۸، ص ۲۰۰) حفص را توثیق کرده‌اند، ولی دارقطنی به ضعف او رأی داده است (به حاکم نیشابوری و دارقطنی، ص ۱۹۶). به عقیده ذهبی (۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا) تضعیف دارقطنی ناظر به روایت حدیث است نه قرائت قرآن؛ چه، او در قرائت دقیق و معتمد بوده است. همچنان‌که بسیاری از بزرگان قرائت، نظیر نافع و کسایی و حفص بن سلیمان، نیز فقط در قرائت سه‌ونه در نقل حدیث موثق بوده‌اند. همچنین ابن سعد (ج ۷، ص ۳۶۴) او را دانشمند قرائت و تفسیر قرآن دانسته و ابن ابی حاتم رازی نیز در تفسیر خود (برای نمونه به ج ۱، ص ۹۸، ج ۲، ص ۴۴۶، ج ۳، ص ۸۰۲، ج ۷، ص ۲۱۷۳، ج ۹، ص ۲۹۳۶، ج ۱۰، ص ۳۳۷۵) روایاتی از ابوعمر دوری نقل کرده است. ظاهراً دوری در نحو و لغت عربی نیز تبحر داشته است (به دانی، ص ۵؛ ذهبی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۰؛ نیز به ثعلبی، ج ۳، ص ۲۴۸؛ ابوحیان غرناطی، ج ۳، ص ۱۷۳).

وی قریب به یک قرن زندگی کرد و در اواخر عمر نابینا شد (به ذهبی، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۱۱۲۹؛ صفدی، ۱۳۲۹، ص ۱۴۶) و بدین سبب وی را ضریر لقب داده‌اند (به ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱-۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۳؛ صفدی، ۱۳۲۹، همانجا). دوری

محمد معوی، تاریخ وفات الشیوخ الذین ادرکهم البغوی، چاپ محمد مریر شمس، بیسبی ۱۹۸۸/۱۴۰۹؛ احمد بن محمد نعلی، الکشف و السیاق، المعروف بتفسیر الثعلبی، چاپ علی عاشور، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری و علی بن عمر دارقطنی، سؤالات الحاکم النیشابوری للدارقطنی فی الجرح و التعلیل، چاپ موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض ۱۹۸۲/۱۴۰۴؛ خطیب بغدادی؛ عثمان بن سعید دانی، کتاب التیسیر فی القراءات السبع، چاپ (توهرتل، استانبول ۱۹۳۰؛ محمد بن علی داودی، طبقات المفسرین، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن احمد دولابی، الکنی و الاسماء، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ محمد بن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ سیر اعلام النبلاء، چاپ شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۹۸۸-۱۹۸۱/۱۴۰۹-۱۴۰۱؛ طبقات القراء، چاپ احمد خان، ریاض ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ کتاب تلکرة الحفاظ، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶-۱۳۷۷/۱۹۵۶-۱۹۵۸، چاپ البت بیروت [بی.نا.]؛ خیرالدین درکنس، الاعلام، بیروت ۱۹۸۰؛ سمعانی؛ خلیل بن ابیک صفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ویسبادن ۱۹۶۲-؛ هو، نکت التسمیان فی نکت التسمیان، چاپ احمد زکی یک، مصر ۱۹۱۱/۱۳۲۹؛ فريدة للحر فی تأسیل و جمع القراءات العشر، ج ۱، تحریر و جمع مصداق ابراهیم محمد سالم، [مصر: مطبعة حمادة الحديثة]، ۲۰۰۱/۱۴۲۱؛ یوسف بن عبدالرحمان وزی، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۲؛ باقوت حسوی، معجم الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳

Funt Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-.

/سیدعلی آقایی و احمد زرنگار /

حفص بن غیاث نهمی، کوفی، محدث و قاضی اهل سنت و از شاگردان امام صادق علیه السلام. کنیه اش ابو عمر بود و در سال ۱۱۷، در دوره خلافت هشام بن عبدالملک (حک: ۱۰۵-۱۲۵)، زاده شد (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۳-۸۴؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۹۷). در منابع، به محل تولد او اشاره نشده است.

مشایخ حدیثی او بسیار بوده اند که مهم ترین آنان عبارت اند از: جد او طلق بن معاویه، عبیدالله بن عمر، هشام بن عروه، سفیان ثوری، ابن جریج و امام جعفر صادق علیه السلام (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۶۸؛ مزنی، ج ۷، ص ۵۸-۵۶؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۸؛ برای فهرست آنان سه مزنی، همانجا). حفص بن غیاث در میان شاگردان اعمش* (متوفی ۱۴۸) از همه موثق تر معرفی شده است (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۰).

شیخ طوسی (۱۴۱۵، ص ۱۳۳، ۱۸۸، ۳۳۵) او را در شمار راویان امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم السلام آورده است. اما چون حفص در سال ۱۱۷ به دنیا آمده و سال وفات امام باقر علیه السلام میان سالهای ۱۱۴ تا ۱۱۸ گزارش شده است (سه ابن سعد، ج ۵، ص ۳۲۴)، نمی توان حفص را از اصحاب آن حضرت دانست (نیز - مدرسی طباطبائی^۱، ج ۱، ص ۲۳۱).

راویان حفص نیز بسیار بوده اند، از جمله پسرش عمر، احمد بن حنبل، اسحاق بن راهویه، علی بن مدینی، ابوثعلیم فضل بن ذکین، عبدالله بن محمد بن ابی شیبه و عثمان بن محمد بن ابی شیبه (برای فهرست آنها سه خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۶۸؛ مزنی، ج ۷، ص ۵۸-۵۹).

گفته اند که حفص بن غیاث در روایت و نقل احادیث، عموماً بر حافظه خویش تکیه داشته است. راویان حفص سه تا چهار هزار حدیث را، که او از حفظ برایشان روایت کرده بود، به نقل از وی کتابت کرده اند (سه خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۷۶؛ مزنی، ج ۷، ص ۶۲؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۵).

حفص بن غیاث مجموعه ای از احادیث گردآورده (سه مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۲) که در منابع از وثاقت آن سخن رفته است (سه طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۱۶؛ مزنی، ج ۷، ص ۶۱)، همچنین وی در دفتری، حدود ۱۷۰ روایت از امام صادق علیه السلام گردآورده است (برای نقل قولهایی از این اثر سه مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۵). رجسالت شناسان امامی، با استناد به کلام شیخ طوسی (۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۸۰) که گفته است اصحاب ما به اخبار حفص بن غیاث عمل کرده اند، او را موثق شمرده اند (سه علامه حلی، مقدمه قیوم اصفهانی، ص ۳۳؛ تفرشی، ج ۴، ص ۹؛ خوئی، ج ۶، ص ۱۴۹).

برخی رجال شناسان اهل سنت او را نقه و حدیث شناس دانسته و برخی در این زمینه او را رد کرده اند (سه مزنی، ج ۷، ص ۶۰-۶۲؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۸)، ولی به نظر می رسد همان گونه که ابوزرع (متوفی ۲۶۴) و یعقوب بن شیبه (متوفی ۲۶۲) تصریح کرده اند، باید میان مقولات او در کتاب حدیثی موقوف و احادیث بسیاری که از حافظه نقل کرده است، تفاوت قائل شد (سه خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۸۱؛ مزنی، ج ۷، ص ۶۰-۶۱؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۴)، به ویژه آنکه برخی نوشته اند وی در اواخر عمر دچار فراموشی شد (سه ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۹) یا پس از رسیدن به منصب قضا، حافظه اش ضعیف گردید (ابن ابی حاتم، ج ۳، ص ۱۸۶؛ بلجی، ج ۱، ص ۵۱۳). ظاهراً همه موارد قدح و جرح او، به همین سبب بوده است.

Hassien Modarressi Tabataba'ī, *Tradition and survival: a bibliographical survey of early Shi'ite literature*, vol. 1 Oxford 2003.

/ قاسم محسنی مری و پرویز آزادی /

حَفْصَةُ الرُّكُونِيَّة (حَفْصَةُ بَنْتِ الْحَاجِّ الرُّكُونِيَّة)، از بانوان شاعر سده ششم در منطقه غرناطة اندلس. تاریخ تولد او در منابع ذکر نشده است. به نوشته یاقوت حموی (۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۷)، او در ۵۸۶ درگذشت.

زرکلی (ج ۲، ص ۲۶۴، پانویس ۲) احتمال داده که وی منسوب به آرکون، یکی از دژهای استوار اندلس، بوده است (یاقوت حموی، ۱۹۶۵، ذیل «ارکون»). ابن سعید مغربی، که خود از آن سرزمین بوده، گفته (ج ۲، ص ۱۳۸) حَفْصَةُ از دهکده راکونه بوده و ما در نظر گرفتن تخفیف الف به صورت فتحه، نسبت رُکونی صحیح است.

از ویژگیهای ادبی سدههای چهارم تا ششم اندلس، ظهور و نامور شدن گروهی از بانوان شاعر است، مانند ولّاده (متوفی ۴۸۴)، دختر مستکفی بالله (امیر اموی اندلس)، حمدة (متوفی ۶۰۰)، دختر زیاد مؤدب؛ و حَفْصَةُ رُکُونِي (ماخوری، ص ۹۳۸؛ نیز مَقْرِي، ج ۴، ص ۱۷۱-۱۷۹، ۲۰۵-۲۱۱، ۲۸۷-۲۸۹).

نزدیکترین مورخ به روزگار حَفْصَةُ، محمد بن عبدالواحد ملاحی (متوفی ۶۱۹) بوده که در کتاب خود، تاریخ علماء البیرة، از او نام برده و فقط دو بیت از سرودههای او را نقل کرده است (به ابن سعید مغربی، همانجا؛ مَقْرِي، ج ۴، ص ۱۷۱). ابن دُحْیَنَه (متوفی ۶۳۳؛ ص ۱۰) نیز دو بیت دیگر از سرودههای او را ضبط کرده است.

شهرت حَفْصَةُ ظاهراً به روزگار زنده بودن او، از مغرب به سرزمینهای شرقی رسیده بوده، زیرا یاقوت حموی که چهل سال پس از حَفْصَةُ در ۶۲۶ درگذشته، به تفصیل، احوال او را شرح داده و زیبایی و نزادگی و خوش ذوقی و بدیهه سرایی او را ستوده و ابیاتی از سرودههای وی را آورده است (به ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۷-۲۱۹).

حَفْصَةُ مورد توجه عبدالؤمن بن علی، نخستین امیر سلسله موحدون (حک: ۵۵۸-۵۲۴)، قرار گرفت و به فرمان او عهدهدار آموزش بانوان دربار شد و به خواست عبدالؤمن سه بیت بالبداهه در ستایش او سرود و ضمن آن از امیر تقاضا کرد کمکی به او شود که در تمام زندگی بی نیاز باشد. امیر نیز براتی برای او نوشت و درخواستش را اجابت کرد (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۰؛ مَقْرِي، همانجا). درباره شیفتگی عبدالؤمن و وزیر او (ابوجعفر) به حَفْصَةُ، همه منابع کم و بیش مطالبی نوشته اند که گویای خلوتنهای شبانه حَفْصَةُ با ابوجعفر است و گفته اند

حَفْصَةُ بن غیاث از سوی هارون الرشید (حک: ۱۷۰-۱۹۳)، خلیفه عباسی، در شرق بغداد و پس از آن در کوفه به منصب قضا گماشته شد که بنا بر گزارشی، مدت آن در بغداد دو سال و در کوفه سیزده سال بود (مَزّی، ج ۷، ص ۵۹، ۶۴؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۸).

برخلاف مقام حدیثی او، رجال شناسان منزلت وی را در فن قضا بسیار ستوده اند تا آنجا که به نظر برخی، منصب قضا با حَفْصَةُ بن غیاث پایان پذیرفته است (به مَزّی، ج ۷، ص ۶۴؛ ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۹، ص ۲۶؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۳۵۹). با این حال، خود وی از اشتغال در این منصب چندان خشنود نبود و در پاسخ به پرسشی، گفته بود که قضا منصبی بسیار مشکل و پر زحمت است (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۶۹-۷۰؛ مَزّی، همانجا).

به نوشته ذهبی (۱۳۷۶-۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۸)، وی از بخشنده ترین مردم بود و شرط کرده بود که هر کس می خواهد حدیثی از او فرا گیرد، باید از غذای او بخورد (نیز به خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۷۵؛ مَزّی، ج ۷، ص ۶۵). او در عین داشتن منصب قضا، با تنگدستی می زیست، چنانکه پس از مرگش، نهصد درهم بدهکار بود (خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۱۷۳؛ مَزّی، ج ۷، ص ۶۴؛ ذهبی، ۱۴۰۹-۱۴۰۱، ج ۹، ص ۲۴).

حَفْصَةُ بن غیاث در آخر عمر، زمین گیر و خانه نشین شد و پس از مدتی درگذشت. فرمانروای کوفه، فضل بن عباس، بر جنازه او نماز گزارد (مَزّی، ج ۷، ص ۶۹). سال وفات او را بین ۱۹۴ تا ۱۹۶ دانسته اند (به ابن خلکان، ج ۱، ص ۱۲۹۰؛ مَزّی؛ ابن حجر عسقلانی، همانجا)، ولی مَزّی و ابن حجر عسقلانی سال ۱۹۴ را صحیح تر شمرده اند.

منابع: ابن ابی حاتم، کتاب الجرح و التعديل، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۱-۱۳۷۳/۱۹۵۲-۱۹۵۳، چاپ الست بیروت [یسنلد]؛ ابن حجر عسقلانی، کتاب تهذيب التهذيب، [بیروت] ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ ابن خلکان، ابن سعد (بیروت)؛ سلیمان بن خلف یاجی، التعديل و التجریح لمن خرج عنه البخاری فی الجامع الصحیح، چاپ احمد یزار، [ریاض] ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ مصطفی بن حسین نقرشی، تعدد الرجال، قم ۱۴۱۸؛ خطیب بغدادی؛ خویی؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعب ارسلو و دیگران، بیروت ۱۴۰۹-۱۴۰۱/۱۹۸۸-۱۹۸۹؛ هو، کتاب تذکرة الحفاظ، حیدرآباد، دکن ۱۳۷۶-۱۳۷۷/۱۹۵۶-۱۹۵۸، چاپ انست بیروت [بی تا]؛ محمد بن حسن طوسی، رجال الطوسی، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ هو، عدة الاصول، و بذله الحاشیة التحلیلیة لخیل بن غازی قزوینی، چاپ محمد مهدی نجف، [قم] ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ هم، المیرست، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۷؛ حسن بن یوسف علامه حلی، حلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، چاپ جواد قیومی اصفهانی، [قم] ۱۴۱۷؛ یوسف بن عبد الرحمان میزی، تهذيب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بنار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛

همین موضوع موجب کشته شدن وزیر به فرمان امیر شد. حال آنکه ابوجعفر وزیر در ۵۵۹، یک سال پس از مرگ عبدالؤمن، و ظاهراً به فرمان عثمان، پسر عبدالؤمن، کشته شده است (سے ابن سعید مغربی، همانجا؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۳، قسم ۱، ص ۳۸۵).

مجموع اشعاری که از حفصه در کتابها ثبت شده، کمتر از پنجاه بیت است و در هیچ منبعی به دیوانی از او اشاره نشده است. ابن خطیب، که حدود دویست سال پس از مرگ حفصه شرح حال او را نوشته، فقط پانزده بیت از اشعار او را ثبت کرده است (سے ج ۱، ص ۴۹۱-۴۹۴).

مقری، مؤلف نفع الطیب، که در سده یازدهم کتاب خود را نوشته و بیشتر از دیگران به شرح حال حفصه پرداخته، ۴۴ بیت از سروده‌های او را نقل کرده است (سے ج ۴، ص ۱۷۱-۱۷۹). در اشعار او، صور خیال و صناعات ادبی کم و بیش به صورتی لطیف جلوه گر است (برای نمونه سے یاقوت حموی، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۷؛ ابن دحیه، همانجا؛ ابن خطیب، ج ۱، ص ۴۹۲). او از مضامین شعری ولاده استفاده کرده است. با این همه، ناموری او ناآجاست که پروکلمان^۱ در تاریخ ادبیات خود (حذیل، ج ۱، ص ۴۸۲) و در بخش شاعران اندلس، از میان زنان شاعر، فقط از او نام برده و چند سطر در باره او نوشته است.

منابع: ابن خطیب، الاطیفة فی اخبار غرناطة، چاپ محمد عبدالله عنان، قاهره ۱۳۹۳/۱۳۹۷-۱۹۷۳؛ ابن دحیه، المطرب من اشعار اهل المغرب، چاپ ابراهیم ابیاری، حامد عبدالمجید، و احمد احمد بدوی، [قاهره] ۱۹۹۳؛ ابن سعید مغربی، المغرب فی حلی السمر، چاپ شولی ضیف، قاهره [۱۹۷۸-۱۹۸۰]؛ غیرالذین ذرکلی، الاسلام، بیروت ۱۹۹۹؛ حنا فاکهوری، الجامع فی تاریخ الادب العربی: الادب القديم، بیروت ۱۹۸۶؛ محمد عبدالله عنان، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ احمد بن محمد مقری، نفع الطیب، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۸؛ یاقوت حموی، کتاب معجم البلدان، چاپ فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ ۱۸۶۶-۱۸۷۳، چاپ گت نهران ۱۹۶۵؛ همو، معجم الادباء، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰.

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden 1943-1949, Supplementband, 1937-1942.

/محمود مهدوی دامغانی/

حَفْصَة بِنْتُ عُمَر بن خطّاب، یکی از همسران پیامبر اکرم مادرش زینب، خواهر عثمان بن مظعون^۲، صحابی مشهور پیامبر، یسود (ابن سعد، ج ۸، ص ۸۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲،

ص ۵۴؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۶). حفصه در سال پنجم پیش از بعثت، سال تجدید بنای کعبه، به دنیا آمد (ابن سعد، همانجا؛ خراط، ص ۱۵-۱۲). وی پیش از هجرت به مدینه، با خنیس بن خذافه سهمی ازدواج کرد (ابوعبیده، ص ۵۹؛ زیرین بگزار، ص ۳۹؛ طبرانی، همانجا) و به هنگام هجرت پیامبر به مدینه، به همراه خنیس به مدینه کوچید (ابن سعد، همانجا). خنیس با وجود بیماری در جنگ بدر شرکت جست (بلاذری، ۱۴۱۷، همانجا) و چندی پس از جنگ، درگذشت (ابن سعد، ج ۳، ص ۲۹۳، ج ۸، ص ۸۱؛ قس ابن قتیبه، ص ۱۳۵، که به حیات خنیس در زمانی متأخرتر اشاره کرده است).

حفصه پس از مرگ شوهرش، در شعبان سال سوم هجرت، دو ماه (زیرین بگزار، همانجا؛ ابن قتیبه، ص ۱۵۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷، همانجا) یا سه ماه قبل از جنگ احد (ابن سعد، ج ۸، ص ۸۳، ۲۱۷)، به همسری پیامبر اکرم درآمد (برای تفصیل مساجرای ازدواج وی با پیامبر سے همان، ج ۸، ص ۸۱-۸۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۴-۵۵؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۶۸۶۷؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیسل مافه). در برخی گزارشهای تاریخی گفته شده است که پیش از ازدواج پیامبر با او، ابوبکر و عثمان نیز از وی تقاضای ازدواج کرده بودند؛ اما در صحت این اخبار تردید وجود دارد (سے ابوعبیده، ص ۱۶۰؛ ابن سعد، همانجا؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن عبدالبر، قسم ۴، ص ۱۸۱). رسول اکرم مهریه او را چهارصد درهم تعیین کرد (ابن هشام، ج ۴، ص ۲۹۴؛ قس زیرین بگزار، همانجا، که صورت متفاوتی از مهریه حفصه عرضه کرده است).

به دستور پیامبر اکرم زنی به نام شفا، دختر عبدالله عدویه، که خود در جاهلیت خواندن و نوشتن می‌دانست، به وی کتابت آموخت (ابن سعد، ج ۸، ص ۸۴؛ بلاذری، ۱۴۰۷، ص ۶۶۱). حفصه و عایشه^۳ دو تنی بودند که مایه آزار پیامبر اکرم شدند و در آیه اول و چهارم سوره تحریم به این موضوع اشاره شده است (سے مسحلمین جریر طبری، جامع، ذیل آیات؛ واحدی نسیمشاپوری، ص ۶۸۵-۶۸۹؛ احمد بن عبدالله طبری، ص ۱۴۰-۱۴۴؛ ذهبی، ج ۲، ص ۲۲۹). به همین علت پیامبر اکرم وی را طلاق داد (ابوعبیده، ص ۷۷؛ ابن حنبل، ج ۳، ص ۴۷۸؛ زیرین بگزار، ص ۴۰؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۷-۱۸۸)، اما بعداً به او رجوع کرد (ابن سعد؛ ابن حنبل، همانجا). در برخی اخبار گفته شده است که پیامبر تصمیم به طلاق حفصه گرفته بود، اما جبرئیل او را از این کار برحذر داشت (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۹؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۸). در اخباری که از طلاق حفصه سخن گفته‌اند نیز رجوع پیامبر به حفصه را به

مروان، از بیم اختلاف میان این مصحف با مصاحف متداول، آن را از بین برده است (همان، ص ۲۸، ۴۲). در خبر اخیر به مصحف حفصه، که همان مصحف تدوین شده زید است، اشاره نشده است. همچنین در برخی اخبار تدوین قرآن، نام حفصه به صورت حفصه بن عمران یا حفصه، بدون اشاره به اینکه وی دختر خلیفه دوم بوده، آمده که فرد دیگری جز حفصه است (همان، ص ۲۶-۲۷). به گزارش ابن ابی داوود (ص ۱۲-۱۴)، خلیفه دوم به زید بن ثابت اصرار کرد قرآنی تدوین کند و همین امر دلالت دارد بر اینکه مصحفی نزد حفصه وجود نداشته است. همچنین گفته شده مصحفی که نزد حفصه بوده، همان مصحفی است که زید بن ثابت به اصرار عمر تدوین کرده است (همان، ص ۱۴-۱۶، ۲۸). تناقضات جدی میان اخبار راجع به مصحف حفصه نشان می‌دهد که دست کم برخی از این اخبار بعدها رواج یافته است.

از دیگر رویدادهای زندگی حفصه، تصمیم وی در همراهی با عایشه در خروج بر حضرت علی علیه السلام و وقوع جنگ جمل* است که برادرش او را از این تصمیم منصرف نمود (محمد بن جریر طبری، تاریخ، ج ۴، ص ۴۵۱، ۴۵۴). ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۲۲۵. هنگامی که حضرت علی علیه السلام به ذی قار رسید، عایشه به حفصه نامه‌ای نوشت و در آن از محاصره شدن حضرت علی و یارانش برای وی توضیح داد، حفصه هم از سر شادمانی، کودکان بنی تیم و عدی را جمع کرد و به کنیزکان خود دهنه‌ای داد تا با خواندن اشعاری در این باب، شادی و پایکوبی کنند. این خبر چون به ام سلمه، همسر پیامبر، رسید ناراحت شد و ام کلثوم، دختر حضرت علی، به نیابت از او به طور ناشناس به مجلس شادی حفصه رفت و وی را سرزنش کرد و حفصه شرمند شد و از این کار دست برداشت (مفید، ص ۲۷۶-۲۷۷، ۴۳۱). ابن ابی الحدید، ج ۱۴، ص ۱۳؛ برای بحثی درباره نقش حفصه در منازعه میان علی علیه السلام و عایشه به د. اسلام، همانجا).

حفصه احادیثی از پیامبر اکرم، بیشتر درباره حج و نماز ازدواج و روزه، نقل کرده است (برای متن این احادیث به ابن حنبل، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۸؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۹-۱۲۱۸؛ ابن کثیر، ج ۱۵، ص ۳۶۱-۳۸۵) و کسانی چون برادرش عبداللّه بن عمر، عبداللّه بن صفوان جمعی، و عمرو بن رافع از او روایت کرده‌اند (میزی، ج ۳۵، ص ۱۵۴). بقی بن مخلد*، در مند خود، شصت حدیث از حفصه نقل کرده است (به ذهبی، ج ۲، ص ۲۳۰). در متون فقهی اهل سنت، پاره‌ای از اجتهادات فقهی حفصه ذکر شده است (به خراط، ص ۸۵-۹۲). ابن ابی طاهر (ص ۳۶-۳۸) دو خطبه از خطبه‌هایی را که به نقل از

نوصیه جبرئیل دانسته‌اند (به ابن سعد، ص ۸۴-۸۵؛ زیربن بکار؛ طبرانی، همانجاها). این اخبار عموماً در منابع اهل حدیث و حنبلیان رواج داشته است و درباره صحت آنها تردید وجود دارد (برای بحثی درباره طلاق حفصه به د. اسلام، همانجا؛ خراط، ص ۴۳-۵۷). دیگر اطلاع درباره حفصه در زمان پیامبر، راجع به ماجرای بیماری پیامبر و دستور آن حضرت برای فرستادن کسی نزد علی علیه السلام برای اقامه نماز است که حفصه و عایشه به سراغ پدران خود رفتند و آن دو را نزد پیامبر آوردند (به مفید، ص ۴۲۸؛ د. اسلام، همانجا).

از دیگر حوادث زندگی حفصه، دستور قتل کنیزک خود بود که وی را سحر کرده بود و این مایه ناراحتی عثمان بن عفان شد (مالک بن انس، ج ۲، ص ۸۷؛ شافعی، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طبرانی، ج ۲۳، ص ۱۸۷). گفته شده است که حفصه از کتاب مصحف خواسته بود زمانی که به نگارش آیه ۲۳۸ سوره بقره می‌رسد، وی را خبر دهد تا آیه را به صورتی که او می‌گوید کتابت کند (به ابن ابی داوود، ص ۹۶-۹۷). وی همچنین پس از مرگ عمر، به وصیت او، مصحف قرآنی را که در زمان خلافت ابوبکر تدوین شده بود، نزد خود نگهداری می‌کرد و هنگامی که عثمان دست به تدوین نهایی قرآن و یکی نمودن مصاحف زد، آنها را در اختیار عثمان نهاد و پس از اتمام کار، آن مصحف به حفصه برگردانده شد (بخاری، ج ۱۴۰۱، ص ۵؛ ص ۲۱۰-۲۱۱؛ ابن ابی داوود، ص ۱۶-۱۵، ۲۶). اینکه چرا این مصحف نزد حفصه به امانت سپرده شده بود نه نزد خلیفه بعدی، به این سبب دانسته شده که وی کتابت می‌دانسته و حافظ قرآن بوده، و در ضمن معلوم نبوده که خلیفه بعدی چه کسی است؛ از این رو، وی بهترین کس برای نگهداری مصحف تلقی شده بود (صالح، ص ۷۷).

شوالی، براساس پاره‌ای روایات (به بخاری، ج ۱۴۰۷، ص ۶، جزء ۳، قسم ۲، ص ۳۳۰؛ ابن ابی داود، ص ۹۵-۹۷)، حدس زده است که حفصه دستور داده بود برای او مصحفی جمع و تهیه کنند (به رامیار، ص ۳۹۵)، اما این حدس به عقیده رامیار (ص ۳۹۶) خیالی‌بافی است. پس از مرگ حفصه، مروان که حاکم مدینه بود، مصحف قرآنی نزد وی را از برادرش گرفت و نابود کرد تا از اختلاف آن مصحف با مصحف رسمی‌ای که عثمان فراهم کرده بود، جلوگیری کند (زیربن بکار، ص ۴۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۰؛ ابن ابی داود، ص ۲۸). این خبر با خبر دیگر درباره تدوین قرآن در زمان عثمان که وی تمام مصاحف را برای از بین بردن اختلاف نابود کرد، سازگار است (به ابن ابی داود، ص ۱۹-۲۰، ۲۷، ۳۰، ۴۳). از سوی دیگر گفته شده است که عثمان دستور داد از همان مصحف تدوین شده زید بن ثابت* که نزد حفصه بوده است، کتابت کنند، اما بعدها

حفصه شهرت داشته، نقل کرده است (نیز به خراط، ص ۹۲-۱۰۸). ابن شهر آشوب (ج ۳، ص ۴۰۳) از حفصه شعری در مدح حضرت فاطمه علیها السلام نقل کرده است.

درباره تاریخ وفات حفصه اختلاف نظر وجود دارد (به ابن عبدالبر، قسم ۴، ص ۱۸۱۲؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۷، ص ۵۸۳)، اما بیشتر مورخان، از جمله ابن سعد (ج ۸، ص ۸۶) و زبیر بن بکّار (ص ۴۰)، سال ۴۵ را ذکر کرده‌اند. مروان، که در آن هنگام امیر مدینه بود، بر جنازه وی نماز خواند (ابن سعد، همانجا؛ قس احمد بن عبدالله طبری، ص ۶۹، که گفته برادر حفصه، عبدالله بن عمر، بر او نماز گزارد). جسد او را در گورستان بقیع (به بقیع القرقد) دفن کردند (ابن سعد؛ زبیر بن بکّار، همانجا؛ طبرقی، ج ۲۳، ص ۱۸۹).

منابع: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ الت بیروت [بی تا]؛ ابن ابی داود، کتاب المصاحف، بیروت ۱۹۸۵/۱۴۰۵، ابن ابی طاهر، بلاغات النساء، چاپ یوسف بقالی، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰، ابن حجر عسقلانی، الاصابة فی تمییز الصحابة، چاپ علی محمد بجاوی، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲، ابن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت دار صادر، [بی تا]؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، چاپ یوسف بقالی، قم ۱۳۸۵؛ ابن عبدالجزی، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره [۱۹۶۰/۱۳۸۰]؛ ابن قتیبه، المعارف، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰، ابن کثیر، جامع المسانید و السنن الهادی لا قورم سنن، چاپ عبدالمعطي امین قلعجي، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۵؛ ابن هشام، السيرة النبوية، چاپ معطى سقا، ابراهيم ابادی، و عبدالحفیظ شلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا]؛ معمر بن منی ابو عبید، نسمة أزواج النبی صلی الله علیه و سلم و اولاده، چاپ کمال یوسف حوت، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰، محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهبی فتدی]، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱، همو، کتاب التاریخ الکبیر، [بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷]؛ احمد بن یحیی بیلادی، فتوح البلدان، چاپ عبدالله قیس طباع و عمرانیس طباع، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷، همو، کتاب تجمل من انساب الاشراف، چاپ سهیل زکار و ریاض زوکلی، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۷، ابنه خراط، ام المؤمنین حفصة بنت عمر: القوامة القوامية، دمشق ۱۴۲۱/۲۰۰۰، ذهبی، محمود رامیار، تاریخ قرآن، تهران ۱۳۶۲؛ زبیر بن بکّار، المنتخب من کتاب أزواج النبی صلی الله علیه و سلم، چاپ سکیه شهابی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن ادريس شافعی، الأم، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳، صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۶۸، چاپ الت قم ۱۳۶۳؛ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الکبیر، چاپ حمدي عبدالمجید مکتفی، چاپ الت بیروت ۱۴۰۴. ۲- ۱۴۰. احمد بن عبدالله طبری، السطح الثمین فی مناقب أئمة المؤمنین، قاهره [۱۹۸۳/۱۴۰۲]؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ (سیروت)؛ همو، جامع، مالک بن انس، الموطأ، چاپ محمد قواد عبداللّٰه، [قاهره] ۱۹۵۱/۱۳۷۰؛ یوسف بن عبدالرحمان میزی، تهذیب

الکمال فی اسماء الرجال، چاپ یشار عواد معروف، بیروت ۱۴۲۲/۲۰۰۲؛ محمد بن محمد مفید، الجمل و النشرة لسید العترة فی حرب البصرة، چاپ علی میر شریفی، قم ۱۳۷۴؛ ش؛ علی بن حسد و اسدی نیشابوری، اسباب نزول القرآن، روایة بدرالدین ابی نصر محمد بن عبدالله ارغوانی، چاپ ماهر یاسین فضل، ریاض ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛ E/2, s.v. "Ḥafṣa" (by L. Vecchia Vaglieri).

/ اسماعیل یاغستانی /

حفصیان، خاندان حکومتگر بربری در شمال افریقا، از

قرن هفتم تا دهم. نیای حفصیان شیخ ابو حفص عمر بن یحیی خنتانی بود که وی را به قبیله بربری هتانه* و نیز به خلیفه دوم عمر بن خطاب نسبت داده‌اند (به ابن شناع، ص ۴۸؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۰؛ وزیر، ج ۲، ص ۱۴۰). شیخ ابو حفص نقش مهمی در حمایت از دولت موحدون* و تثبیت پایه‌های این حکومت ایفا کرد و از این رو جایگاه والایی نزد سران موحدون داشت (به بیدق، ص ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۹؛ ابن عذاری، قسم ۳، ص ۲۱، ۲۶-۲۷؛ ابن ابی ذریع، ص ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۸).

پس از مرگ شیخ ابو حفص در ۵۷۱، در شهر سلا، فرزندان او تحت تسلط موحدون به اداره امور اندلس، مغرب و افریقه (تونس) پرداختند. فرزند معروف ازک* در ۵۹۱، یکی از فرزندان او، ابو یحیی، در دفاع از مسلمانان شهید شد که از آن به بعد، به فرزندان وی بنی شهید اطلاق شد (به ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۲). به پاس خدمات ابو محمد عبدالواحد بن شیخ ابو حفص در تقویت حکومت موحدون و سرکوبی شورش خطرناک یحیی بن غایه (به بنو غایه*) در نبرد تاجرا و پیوستن مجدد افریقه به قلمرو موحدون، سلطان محمد ناصر بن یعقوب موحدی (حک: ۵۹۵-۶۱۰) پس از بازگشت از افریقه، حکومت افریقه را در ۶۰۳ به ابو محمد سپرد (ابن عذاری، قسم ۳، ص ۲۲۱-۲۲۳، ۲۲۵-۲۷۲؛ تيجاني، ص ۳۶۰-۳۶۳؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۳-۳۷۴). این امر مقدمه جدایی افریقه و مستقل شدنش از دولت موحدون شمرده می‌شود (مطوی، ص ۹۲، ۹۸).

عبدالواحد در آغاز، به جنگ ابو غایه که شورش کرده بود، رفت و او را برای همیشه سرکوب کرد (به ابن عذاری، قسم ۳، ص ۲۳۱-۲۳۲، ۲۷۲-۲۷۳؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۴).

پس از مرگ عبدالواحد، شیوخ موحدون فرزندان او، عبدالرحمان، را به مدت سه ماه به حکومت رساندند تا اینکه در ذیقعده ۶۱۸، ابو العلاء ادريس بن یوسف بن عبدالعزیز از سوی خلیفه موحدون، حاکم شهر تونس شد (ابن عذاری، قسم ۳، ص ۲۷۳؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۷).

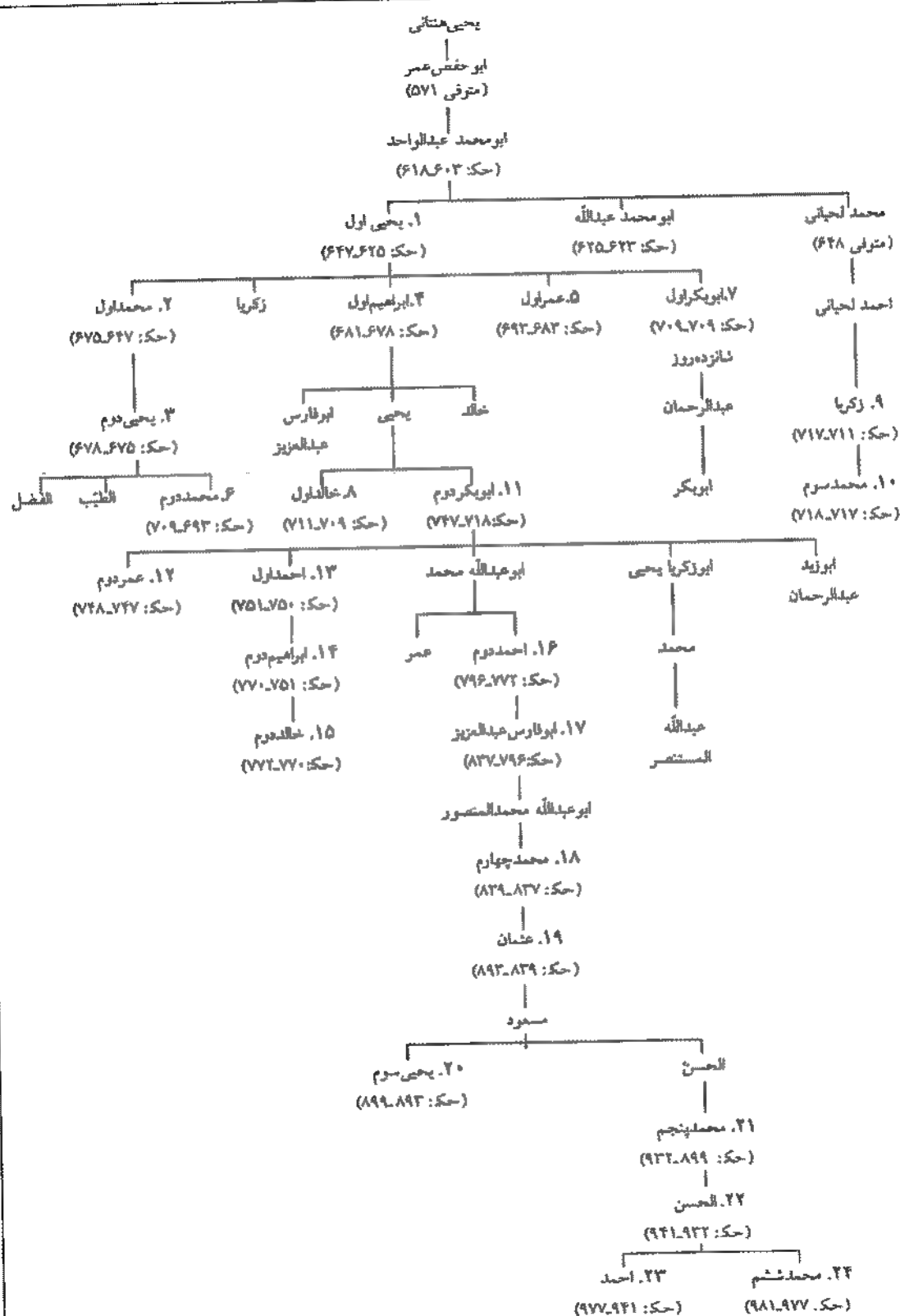
در شعبان ۶۲۰، ادريس بن یوسف وفات یافت و پسرش، ابوزید، جانشین وی شد. در ربیع الآخر ۶۲۳، ابوزید به دستور

(ولیعهد ابوزکریا و حاکم بجایه) وفات یافت و ابوزکریا دیگر فرزندش ابو عبدالله محمد را ولیعهد خود کرد (ابن عذارى، قسم ۳، ص ۳۹۳؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۹۸-۴۰۰؛ ابن قفط، ص ۱۱۰). در ۶۴۷، ابوزکریا به حاکم مصر، ملک صالح ایوبی، اطلاع داد که صلیبان قصد دارند به مصر حمله کنند. این اقدام او مایه سپاس فرمانروای ایوبی و شکست فاحش صلیبیان در مصر شد (ابن قفط، ص ۱۱۰-۱۱۲). ابوزکریا در ۶۴۷ به مغرب اقصا لشکر کشید، ولی ناگهان بیمار شد و در جمادی الآخره این سال وفات یسافت و همانجا مدفون گردید (ابن عذارى، قسم ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ ابن شَماع، همانجا).

پس از مرگ ابوزکریا، پسرش ابو عبدالله محمد در شهر بوند* و بعد در تونس از مردم بیعت گرفت و خود را امیر و سلطان لقب داد (ابن عذارى، قسم ۳، ص ۳۹۸؛ ابن شَماع، ص ۶۰-۶۱). در ۶۴۸، عمویش ابو عبدالله محمد لیحانی بر ضد وی شورید و کشته شد (ابن عذارى، همانجا؛ ابن شَماع، ص ۶۴؛ قس زکشی، ص ۳۳). در ۶۵۱، برادرش ابواسحاق ابراهیم شورش کرد ولی کاری از پیش نبرد و به نزد ابو عبدالله ابن احمر، حاکم اندلس، رفت (ابن شَماع، همانجا؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۰۵-۴۰۶). در ۶۵۲، مرینیان* ساکن در شهر فاس با ابو عبدالله محمد بیعت کردند. پس از برافتادن خلافت عباسیان در ۶۵۶، ابو عبدالله محمد در ۶۵۷ و به روایتی ۶۵۹، با تأیید شریف مکه، خود را خلیفه و امیرالمؤمنین خواند و لقب المستنصر بالله بر سرای خویش برگزید (ابن شَماع، ص ۶۷؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۰۲، ۴۱۷؛ ابن قفط، ص ۱۲۰). در ۶۵۸، المستنصر بر ابن ابیبار، خشم گرفت و به دستور او، ابن فقیه و مورخ را کشتند (ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۱۸؛ ابن قفط، ص ۱۲۲). مهم‌ترین رویداد دوران المستنصر یورش صلیبیان مسیحی به رهبری لویی نهم، پادشاه فرانسه، به تونس در اواخر ذیحجه ۶۶۸ بود که در تاریخ به جنگ هشتم صلیبی (به جنگهای صلیبی*) معروف گردیده است (ابن شَماع، ص ۶۹-۷۳؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۲۴-۴۲۹؛ ابن قفط، ص ۱۳۱-۱۳۲). المستنصر پس از حدود ۲۹ سال حکومت بیمار شد و در ۱۱ ذیحجه ۶۷۵ وفات یافت و پسرش، ابوزکریا یحیی الوائق بالله، جانشین وی گردید (ابن شَماع، ص ۷۳-۷۴؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۳۲). اما بی‌لیاقتی و بی‌کفایتی واثق، امور کشور را درهم ریخت و وی ناگزیر در اول ربیع الاول یا در اوایل ربیع الآخر ۶۷۸ به سود عمویش، ابواسحاق ابراهیم بن ابوزکریا، از خلافت کناره‌گیری کرد (ابن شَماع، ص ۷۵؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۳۵؛ ابن قفط، ص ۱۳۷). ابواسحاق پس از استقرار در خلافت، واثق و سه تن از پسران او را دستگیر کرد و به قتل رساند (ابن شَماع، ص ۷۶؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۳۶-۴۳۷؛ ابن قفط، ص ۱۳۶، ۱۴۰). در ۶۸۰، خباط

خلیفه موحیدی عزل شد و ابو محمد عبدالله بن عبدالواحد حفصی، معروف به غبو، جابگزین وی گردید (ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ ابن قفط، ص ۱۰۶؛ قس ابن شَماع، ص ۵۳). عبدالله پس از مستقر شدن در شهر تونس، برادرش ابوزکریا یحیی را حاکم در شهر قابس و حایه کرد. هنگامی که عبدالله از بیعت با خلیفه موحیدی، المأمون ابوالعلا ادریس بن یعقوب المنصور (حک: ۶۲۶-۶۳۰)، سر باز زد، او را از حکومت تونس عزل و ابوزکریا یحیی را به جای وی کارگزار افریقیه کردند (ابن عذارى، قسم ۳، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ قس ابن شَماع، همانجا). با ورود ابوزکریا به تونس در ۲۴ رجب ۶۲۵، عملاً مقدمات تأسیس دولت مستقل حفصیان مهیا گردید (به ابن شَماع، ص ۵۳-۵۴؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۸۰؛ ابن قفط، ص ۱۰۷).

در پی مخالفت مأمون، خلیفه موحیدی، با مهدی بن توفرت (به ابن تومرت*) سکه خود را «مهدی» خوانده بود - و اقدام مأمون به کشتن بسیاری از موحدون و افراد قبیله هتانه، ابوزکریا در اواخر ۶۲۶ یا اوایل ۶۲۷ خلیفه موحیدی را خلع و نامش را از خطبه انداخت و کارگزارانش را نیز نپذیرفت و از افریقیه پیرون کرد. آنگاه مردم با وی به عنوان نخستین فرمانروای حفصیان بیعت کردند و پس از هفت سال تأمل و بررسی اوضاع، بالاخره در ۶۳۴ با وی رسماً به عنوان نخستین امیر حفصی مستقل افریقیه بیعت کردند. ابوزکریا به لقب امیر بنسند کرد (ابن عذارى، قسم ۳، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ ابن شَماع، ص ۵۸؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۸۱). او در ۶۲۸ شهرهای قسطنطینه و بجایه* را تصرف کرد و به قلمروش افزود (ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ ابن قفط، ص ۱۰۸). در ۶۲۷ و ۶۲۹، چندین مسجد و مدرسه و بناهای دیگر ساخت (به ابن شَماع، ص ۵۶-۵۷؛ ابن قفط، ص ۱۰۹). ابوزکریا در ۶۳۱ شورش یحیی بن ابوغاثیه را سرکوب کرد. در سال بعد، به مغرب اوسط لشکر کشی کرد و الجزایر را گشود و پسرش ابویحیی زکریا را حاکم بجایه کرد (ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۸۲-۳۸۳؛ ابن قفط، همانجا؛ قس مقدیش، ج ۱، ص ۵۴۸). در ۶۳۵، ابن ابیبار*، فقیه، ادیب، محدث و مورخ مشهور به ابوزکریا اطلاع داد که شهرهای بَلَنَسِه* و مرسِه* در محاصره مسیحیان قرار گرفته‌اند و از وی برای نجات اندلس کمک خواست (ابن شَماع، ص ۵۹؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۸۵-۳۸۸). ابوزکریا در شوال ۶۳۹ در رأس لشکر انبوهی بالغ بر ۶۴۰۰۰ سپاهی راهی تلمسان* شد و آنجا را در ربیع الاول ۶۴۰ فتح کرد (ابن شَماع، همانجا؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۹۰-۳۹۲؛ ابن قفط، همانجا). از ۶۴۰ تا ۶۴۳، مردم شهرهای مختلف مغرب اقصا چون سَبْتَه، طَنْجَه، سِجْلَمَاسَه، مِکْناسَه و نیز اندلس چون المریه، اشبیلیه و غَرْنَاطَه با وی بیعت کردند (ابن شَماع، ص ۶۰؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۳۹۲-۳۹۷؛ ابن قفط، همانجا). در ۶۴۶، ابویحیی زکریا



در شوال ۷۵۰، ابوالحسن مرینی پس از شکست خوردن از مخالفانش در قیروان و بیعت مردم تلمسان با فرزندش، ابوعنان فارس، ناگزیر افریقیه را به سوی مغرب ترک کرد و پسرش، ابوالفضل، را جانشین خود نمود. ابوالفضل نیز پس از یک ماه مجبور شد افریقیه را ترک کند و ابوالعباس فضل بن ابی یحیی ابوبکر حفصی بر افریقیه چیره گردید و فرمانروایی آنجا پس از دو سال و نیم تسلط مرینیان، دوباره به امیران حفصی بازگشت (ابن شماع، ص ۹۶-۹۹؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۰-۱۷۳).

ابوالعباس فضل پس از کمتر از شش ماه حکومت (ذیقعدة ۷۵۰ - جمادی الآخره ۷۵۱)، با توطئه ابومحمد عبداللہ بن احمد بن تافراجین، حاجب ابوحفص عمر، دستگیر و کشته شد (ابن شماع، ص ۱۰۱؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۵۳۰؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۳). پس از آن، ابن تافراجین، ابواسحاق ابراهیم دوم، را در ۷۵۱ به امارت حفصیان تعیین کرد و خود تا زمان وفاتش در ۷۶۶، وزیر و عملاً فرمانروای حفصیان گردید (ابن خلدون، همانجا؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۴). امارت ابراهیم از سال ۷۶۱، به مدت پنج سال، تحت سیطره ابن تافراجین، و پس از درگذشت او تا ۷۷۰ ادامه یافت و وی در این سال وفات یافت (ابن شماع، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۵۴۱؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۵). سپس فرزندش، ابوالبقاء خالد به امارت حفصیان رسید ولی امور مملکت را دو تن از نزدیکانش انجام می دادند تا اینکه ابوالعباس احمد بن محمد بن یحیی بر افریقیه چیره شد و امیر ابوالبقاء و دربارانش دستگیر و برخی از آنان کشته شدند (ابن شماع، ص ۱۰۶-۱۰۸؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۵۵۴-۵۵۶؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۶).

دوران فرمانروایی ابوالعباس احمد دوم ۲۴ سال به درازا کشید (۷۷۲-۷۹۶). در این دوران حوادث مختلفی اتفاق افتاد، از جمله ورود مسیحیان فرانسوی در ۷۹۲ به شهر مهدیه، که پس از هفتاد روز اقامت ناکام بازگشتند (ابن شماع، ص ۱۰۸-۱۱۲؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۵۵۷-۵۸۲؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۷-۱۸۸).

پس از ابوالعباس فرزندش، ابوفارس عبدالعزیز (حک: ۷۹۶-۸۳۷)، قدرت را به دست گرفت که دوران او با آرامش سپری شد (ابن شماع، ص ۱۱۲-۱۱۹؛ نیز ص ۱۱۹-۱۲۰؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۵۸۲؛ ابن قنفذ، ص ۱۸۹-۱۹۹). پس از مرگ وی، نوه اش ابوعبدالله محمد المنتصر بالله یکسال و دو ماه فرمان راند (ابن شماع، ص ۱۲۰-۱۲۱). با مرگ المنتصر بالله، ابوعمر و عثمان بن ابی عبدالله محمد حفصی به حکومت رسید که دوران فرمانروایی وی بیش از نیم قرن (حک: ۸۳۹-۸۹۳) به درازا کشید.

دوره حکومت وی، در میان ۲۴ امیر حفصی، بیش از همه به طول انجامید. او در زمان حکومتش دهها زاویه، رباط، مدرسه، کتابخانه و دیگر بناهای عام‌المفعه ساخت (ابن شماع، ص ۱۲۱-۱۳۱؛ زرکشی، ص ۱۳۴-۱۵۵). پروتویگ*، مورخ

گمنامی به نام احمد بن مرزوق بن ابی عماره میلی ادا کرد که فضل بن واثق حفصی است و از این رو به ذبی (مدعی خلافت) ملقب گردید. او در ۶۸۱ شهر قابس و اندکی بعد، شهرهای دیگر افریقیه (چون قیروان، قفصه، مهدیه، صفاقس و سوسه) را تصرف کرد. در شوال ۶۸۱، ابواسحاق برای سرکوب احمد بن مرزوق، با لشکری از تونس خارج شد ولی افرادش پراکنده شدند و او کاری از پیش نبرد. لذا به تونس بازگشت و همراه خاندانش از آنجا گریخت. او در بجایه به سود پسرش، ابوفارس ملقب به معتمد، از خلافت کناره گیری کرد. معتمد بر اثر خیانت افرادش کشته شد و ابواسحاق ابراهیم نیز که از بجایه فرار کرده بود، به فرمان دعی در ۱۹ ربیع الاول ۶۸۲ به قتل رسید (ابن شماع، ص ۷۷-۷۹؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۴۱-۴۴۵؛ ابن قنفذ، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ برای اطلاع بیشتر راجع به دعی - مطوی، ص ۲۲۲-۲۶۴).

دعی، به نام فضل بن واثق بن مستنصر حفصی، حدود یک سال و نیم (۶۸۱-۶۸۳) در تونس فرمان راند تا اینکه مردم از ظلم و ستمش، به ستوه آمدند و در اواخر ربیع الآخر ۶۸۳، به دستور ابوحفص عمر بن ابوزکریا بن عبدالواحد کشته شد (ابن شماع، ص ۷۹-۸۱؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۴۶-۴۴۷؛ ابن قنفذ، ص ۱۴۳-۱۸۵).

پس از قتل دعی، خلافت به حفصیان بازگشت و چند خلیفه کم اهمیت به قدرت رسیدند که عبارت بودند از: ابوحفص عمر بن یحیی (حک: ۶۸۳-۶۹۳)، ابوعبدالله محمد بن واثق بن مستنصر معروف به ابوقصیده حفصی (حک: ۶۹۳-۷۰۹)، ابوبکر بن یحیی شهید (حک: ۷۰۹، شانزده روز)، ابوالبقاء خالد بن یحیی بن ابراهیم (حک: ۷۰۹-۷۱۱)، ابویحیی زکریا بن احمد بن محمد لحياتی (حک: ۷۱۱-۷۱۷)، محمد بن ابوضربه (حک: ۷۱۷-۷۱۸)، ابوبکر بن یحیی بن ابراهیم (حک: ۷۱۸-۷۴۷؛ ابن شماع، ص ۸۱-۸۷؛ ابن خلدون، ج ۶، ص ۴۵۵-۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۸-۴۶۹، ۴۷۵؛ ابن قنفذ، ص ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۹-۱۶۰؛ برای اطلاع بیشتر درباره این دوره - مطوی، ص ۲۶۷-۳۳۰).

پس از مرگ ابوبکر دوم حفصی، پسرش ابوحفص عمر دوم، بدون توجه به ولايت مهدی برادر خود، ابوالعباس احمد، در ۲ رجب ۷۴۷ خود را امیر حفصیان اعلام کرد و به مصاف ابوالعباس رفت. در این نبرد، ابوحفص شکست خورد و به باجه* فرار کرد و پس از هفت شب اقامت در آنجا، به تونس یورش برد و شهر را تصرف کرد و در پی آن ابوالعباس گریخت (ابن شماع، ص ۹۱-۹۲؛ ابن قنفذ، ص ۱۶۸-۱۶۹).

وقتی امیر ابوالحسن مرینی از این وقایع با خبر شد، با سپاهی عازم افریقیه گردید. وی در ۷۴۸ وارد افریقیه شد و بر کشور مسلط گردید. ابوحفص عمر نیز که فرار کرده بود، دستگیر شد و به قتل رسید (ابن شماع، ص ۹۴-۹۵؛ ابن قنفذ، ص ۱۷۰).

فرانسوی معاصر، به تفصیل دربارهٔ مناسبات سیاسی تونس با کشورهای مختلف اروپایی و عربی، در دوران امارت ابو عمرو عثمان حفصی سخن گفته است (ج ۱، ص ۲۷۸-۳۰۹).

بر اساس برخی روایات، در ۸۹۳ امیر ابوزکریا یحیی سوم به امارت نشست. در دوران امارت وی، پسر عمویش ابو محمد عبدالمؤمن بن ابواسحاق ابراهیم حفصی بر ضد وی قیام کرد و کشته شد. امارت حفصیان تا ۸۹۹ همچنان بر عهده امیر ابوزکریا یحیی ماند تا اینکه وی بر اثر وبا در ۹ شعبان ۸۹۹ در تونس وفات یافت (ابن ابی دینار، ص ۱۵۹؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۱). اما با توجه به برخی قرائن تاریخی، به نظر می‌رسد ابوزکریا یحیی به دست پسر عمویش، عبدالمؤمن، کشته شد. سپس، عبدالمؤمن چند ماهی حکومت کرد و به دست زکریا بن یحیی که به خون‌خواهی پدرش قیام کرده بود، به قتل رسید و زکریا حکومت را در دست گرفت تا اینکه در ۸۹۹ بر اثر طاعون وفات یافت (سخاوی، ج ۱، ص ۲۵۸؛ ابن ابیاس، ج ۳، ص ۲۵۶، ۳۰۲).

دوران امارت ابو عبد الله محمد بن حسن بن محمد مسعود حفصی (حک: ۸۹۹-۹۳۲) آغاز سقوط دولت حفصیان شمرده می‌شود (مطلوی، ص ۶۴۷). در این دوره، الجزایر به دست سرداران سپاه عثمانی افتاد و از ۹۱۳ تا ۹۱۶ چندین شهر، از جمله وهران، بجایه و طرابلس، به تصرف نیروهای اسپانیایی درآمدند و از قلمرو حفصیان خارج گردیدند (ابن ابی دینار، ص ۱۶۰؛ ابیسن غلبون، ص ۱۳۶-۱۳۸). پس از مرگ وی در ربیع الآخر ۹۳۲، پسرش حسن بن محمد (حک: ۹۳۲-۹۴۲) جانشین او شد. به دلیل بدرفتاریهای او، مردم شهرهای سوسه و قیروان و صفاقس و حامه شوریدند. در روزگار وی، خیرالدین پاشا باریاروس^۵، دریا سالار دولت عثمانی، موفق شد شهر تونس را تصاحب کند. امیر حسن در تلاش برای بازپس‌گیری تونس، قبایل را تحریک کرد و لشکری تدارک دید اما این سپاه به سختی شکست خورد. وی از شارل پنجم پادشاه اسپانیا استمداد جست. شارل در ۹۴۱ در رأس سپاهی بالغ بر صد هزار تن به سوی تونس رفت و پس از نبرد و فرار خیرالدین پاشا، به همراه امیر حسن حفصی به شهر تونس وارد شد (ابن ابی دینار، ص ۱۶۱-۱۶۵؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۵).

پس از این حادثه، امیر حسن عهدنامهٔ ننگینی با شارل پست و عملاً زیر سلطهٔ اسپانیاییها قرار گرفت. مردم تونس شرایط ننگین این عهدنامه را نپذیرفتند و از این رو، با امیر ابوالعباس احمد بن حسن بیعت کردند و با امیر حسن به مقابله پرداختند و وی را دستگیر کردند. آنگاه با اجازهٔ پسرش، او را کور کردند و حکومت را به امیر احمد حفصی سپردند (ابن ابی دینار، ص ۱۶۵-۱۶۸؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

در دوران امارت ابوالعباس احمد، سپاهیان اسپانیا شهرهای

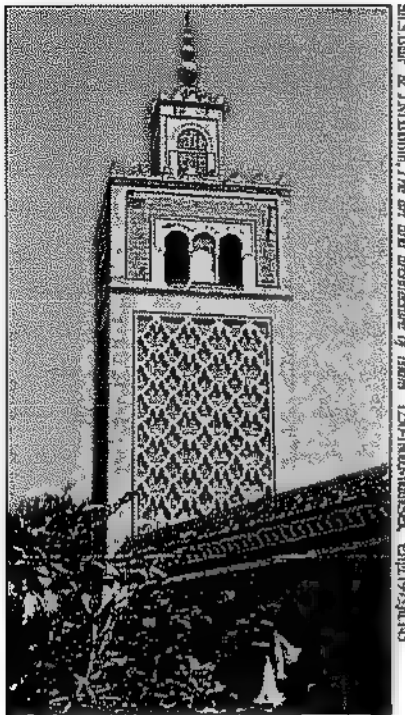
مهدیه، مَنَسْتیر، جَرْنِد و طرابلس را تصرف کردند و در آنجا ماندند تا اینکه در غوث پاشا، سردار عثمانی، آنها را در ۹۵۸ بیرون کرد. ابوالعباس احمد در ۹۷۷ در مقابل سپاهیان علی پاشا شکست خورد و مانند پدرش به اسپانیاییها پناه برد. ولی از پذیرش شرایط ظالمانهٔ آنها امتناع ورزید. وی در ۹۸۰ راهی صقلیه (سیل) شد و همانجا ماند تا وفات یافت (ابن ابی دینار، ص ۱۶۸-۱۷۴؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۱۳).

اگرچه احمد بن حسن شرایط اسپانیاییها را نپذیرفت و ترجیح داد خود را خلع کند، برادرش محمد آنها را پذیرفت و به عنوان آخرین امیر حفصی، در کنار اسپانیاییها چند سالی حکومت کرد تا اینکه در ۹۸۱، سپاه عثمانی به فرماندهی سنان پاشا، اسپانیاییها را سرکوب و امیر محمد حفصی را اسیر کرد و به آستانه (استانبول) فرستاد. وی همانجا زندانی شد تا وفات یافت. با مرگ او خاندان حکومتگر حفصیان منقرض گردید (ابن ابی دینار، ص ۱۷۵-۱۷۹؛ وزیر، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۶).

منابع: ابن ابی دینار، المؤنس فی اخبار افریقا و تونس، چاپ محمد شمام، تونس ۱۳۸۷؛ ابن ابی زرع، الانیس المطرب بررض القوطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس، چاپ عبدالوهاب منصور، رباط ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابن ابیاس، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، چاپ محمد مصطفی، قاهره ۱۴۰۲-۱۴۰۴/۱۹۸۲-۱۹۸۴؛ ابن خلکان، ابن شناع، الادلة البیئة النورانیة فی مفاخر الدولة الحفصیة، چاپ طاهر بن محمد معموری، تونس ۱۹۸۴؛ ابن عداری، البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس و المغرب، قسم ۳، چاپ امبروسو هوسی مراند، نطوان ۱۹۶۰؛ ابن غلبون، التذکار فی ملک طرابلس و ما کان بها من الاخبار، چاپ طاهر احمد زوی، بیروت ۲۰۰۴؛ ابن قُطُلُبغا، الفارسیة فی سبادی الدولة الحفصیة، چاپ محمد شاذلی یغرو و عبدالمجید ترکی، تونس ۱۹۶۸؛ دایر برونشویگ، تاریخ افریقا فی العهد الحفصی، نقله الی العربیة حمادی ساحلی، بیروت ۱۹۸۸؛ ابویکرن علی بیدق، کتاب اخبار المهادی بن تومرت، چاپ عبدالحمید حاجیات، الجزایر ۱۹۸۶؛ عبد الله بن محمد نجانی، رحلة النجانی، چاپ حسن حسنی عبدالوهاب، تونس ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ محمد بن ابراهیم زوکشی، تاریخ الدولین الموحدیة و الحفصیة، چاپ محمد ماضور، تونس ۱۹۶۶؛ محمد بن عبدالرحمان سخاوی، الفوه اللامع لاهل القرن التاسع، قاهره دارالکتب الاسلامی، [بی‌تا]؛ محمد عروسی مطوی، السلطنة الحفصیة: تاریخها سیاسی و دورها فی المغرب الاسلامی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ محمود مقیش، نزهة الأنظار فی عجائب التواریخ والأخبار، چاپ علی زواری و محمد محفوظ، بیروت ۱۹۸۸؛ محمد بن محمد و لیل، الحظی السندسیة فی الأخبار التونیة، چاپ محمد حبیب هیل، بیروت ۱۹۸۵.

/ محمدرضا پاک و ستار عودی /

هنر و معماری. هنر دورهٔ حفصیان ترکیبی از هنر اندلسی و مغربی است، که صاهیت فرامحلی آن را حضور بازوگانان ایتالیایی، اسپانیایی و فرانسوی تشدید می‌کرد



نمایی از مناره مسجد قصبه در شهر تونس، ۶۳۱

شده بود و در ۶۴۷ به فرمان ابوزکریا حفصی در شهر تونس تأسیس گردید. کاربرد مصالح ساختمانی دو رنگ، تحت تأثیر معماری مصری، از ویژگیهای این بناست (ابن فضل الله عمری، ج ۴، ص ۹۰؛ هیل، توضیحات گلون^۱، ص ۱۴۶؛ بلر و بلوم، ص ۱۱۶؛ حسن حسنی عبدالوهاب، قسم ۲، ص ۷۷). تأثیرپذیری از معماری شرقی در مدرسه چهار ایوانه مستصریه، که به دستور مستنصر حفصی (حک: ۶۴۷-۶۷۵) بنا گردید، دیده می‌شود که شاید از طریق مصر به تونس رسیده باشد (>فرهنگ هنر<، ج ۱۶، ص ۲۱۹). امیران حفصی به رشد و گسترش علوم و معارف نیز توجه داشتند و در دوره آنان مجموعه‌های کتاب (کتابخانه‌ها) رو به افزایش نهادند، چنان‌که ابوزکریا حفصی بیش از سی‌هزار جلد کتاب در علوم عقلی و نقلی و پیشه‌ها در کتابخانه خود داشت (حشایشی، ص ۶۳).

در این دوره، زاویه‌ها و خانقاههای چندی نیز ساخته شد، مانند خانقاه سیدی احمد بن عروس، شیخ عروسیه (از طریقه‌های قادریه) در ۸۹۶ و خانقاه و آرامگاه قاسم الجلیزی در ۹۰۲. استفاده از مرمر سفید که در آن با مرمر سیاه و کاشیهای رنگین کار شده است در کف حیاط، طاقچه‌ها و قوسهای کور و ستونهای کوچک

(>فرهنگ هنر<، ج ۱۴، ص ۲۷). در این دوره، قلعمرو حفصیان از سویی گذرگاه مؤلفه‌های هنری اسلامی به غرب از طریق سیسیل و ایتالیا گردید (هات^۲، ص ۲۲) و از دیگر سو، هنر بومی به‌ویژه معماری (که ملهم از معماری سرزمینهای شرقی جهان اسلام بود)، با اندیشه‌های هنری اندلسی - که پناهندگان به شمال آفریقا، پس از فتح مجدد اسپانیا به‌دست مسیحیان به این سرزمین آورده بودند - آمیخته شد (بلر^۳ و بلوم^۴، ص ۱۱۴؛ >فرهنگ هنر<، همانجا).

هنر حفصیان در حوزه‌های معماری و شهرسازی نمود بارزی یافته است. آنان بر رونق شهرهای ساحلی همچون تونس و سوسه افزودند و میراث مدنیت و شهرنشینی را که در حمله طایفه هلالیه (س هلال^۵) تا حدی تضعیف شده بود، دوباره رونق بخشیدند (س بلر و بلوم، همانجا). برای نمونه، توسعه شهر تونس به‌ویژه بازار آن با تأسیس سوق العطارین، در جنب مسجد جامع در سال ۶۲۹ (س حشایشی، ص ۶۳، ۷۳؛ هیل^۵، ص ۹۹)، و تثبیت این شهر به پایتخت، در این دوره صورت گرفت (لوتونو^۶، ص ۲۳۱). آنان بخش حاکم‌نشین شهر را، که به قصبه شهرت یافت، تکمیل کردند (بسیم سلیم حکیم^۷، ص ۱۱۲، ۱۱۴). مسجد قصبه، مربوط به این دوره، نمونه آشکار تأثیرپذیری از معماری اندلسی است، به‌ویژه مناره آن با تزیینات گچ‌کاری (پترسن^۸، ذیل "Tunis").

اثر شاخص دیگر این دوره، مسجد هوا است که به دستور شاهزاده عطف، همسر ابوزکریا یحیی حفصی (حک: ۶۲۵-۶۴۷)، بنا گردید و شبستان وسیع آن با طاق‌نماهای متعدد مشهور است (هیل، ص ۹۷). در این دوره همچنین، بازسازیهای صورت گرفت از جمله افزودن ورودی جدیدی در ضلع شرقی مسجد جامع قیروان^۹ (س بلر و بلوم، همانجا؛ هات، ص ۶۳، تصویر؛ هیل، ص ۹۲ و تصویر ۸۹). این ورودی که باب الله ریحانان / ریحانه نام دارد، در ۶۹۴ به فرمان ابوحفص عمر ساخته شده و سازه‌ای چهارگوش و بیرون نشسته با گنبدی قاشقی‌دار است که در طاق‌زنی کاذب و شرفه‌های تاج‌دار و اسلیمهای کنده‌کاری‌شده گچی از الگوهای اسپانیایی - مغربی تأثیر گرفته است (بلر و بلوم، همانجا). شهر بجایه^{۱۰} نیز در دوره حفصیان به مرکز فرهنگی و گردهمایی شخصیت‌های برجسته علمی آن دوره تبدیل شد (س هیل، ص ۱۰۹).

تأسیس مدارس نیز در این دوره رونق گرفت. مهم‌ترین آنها مدرسه شماعیه، اولین مدرسه در نوع خود در مغرب جهان اسلام، بود که در آن محلی برای اقامت طلاب در نظر گرفته

1. The Dictionary of art

2. Hutt

3. Blair

4. Bloom

5. Hill

6. Le Toorneau

7. Besim Selim Hakim

8. Petersen

9. Golvin

مناهی: ابن فضل الله عمری، مسائل الألبان فی ممالک الأمصار، ج ۴، چاپ محمد عبدالقادر خرسات، عظام مصطفی هزیمه، و یوسف محمد بنیاسین، العین، امارات متحده عربی، ۲۰۰۱؛ حسن حسنی عبدالوهاب، وروقات عن الحضارة العربیة بالفریقۃ التونسیة، قسم ۲، تونس ۱۹۸۱؛ محمد بن عثمان حنیلی، الهدیة فی العادات التونسیة، چاپ احمد طویلی و محمد عتایی، تونس ۲۰۰۲؛ سلیمان مصطفی زبیس، القبة التونسیة، در المؤتمر الثانی للأثار فی البلاد العربیة، بغداد ۱۹۵۷. قاهره: جامعة الدول العربیة الادارة الثقافیة، ۱۹۵۸؛ محمد محفوظ، تراجم المؤلفین التونسین، بیروت ۱۹۸۲، ۱۹۸۶؛

Bestim Selim Hakim, *Arabic - Islamic cities: building and planning principles*, London 1988; Sheila S. Blair and Jonathan M. Bloom, *The art and architecture of Islam: 1250-1800*, Middlesex, Engl. 1995; *The Dictionary of art*, ed. Jane Turner, New York: Grove 1998, s.vv. "Hafsid" (by Marianne Barncoud), "Islamic art. II: Architecture. 6 (IV) (C) Tunisia" (by Lucien Golvin); Derek Hill, *Islamic architecture in North Africa: a photographic survey with notes on the monuments and a concluding essay by Lucien Golvin*, London 1976; Antony Hutt, *Islamic architecture North Africa*, London 1977; Roger Le Tourneau, "North Africa to the sixteenth century", in *The Cambridge history of Islam*, vol. 2A, ed. P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, and Bernard Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Andrew Peterson, *Dictionary of Islamic architecture*, London 1996; Amnon Shiloh, *Muslim in the world of Islam: a socio - cultural study*, Aldershot, Engl. 1995.

/السانه منفرد /

حفظ الصحه (تدبیر الصحه)، مبحث دستورهای

ضروری در حفظ تندرستی و بهداشت، که توسعاً به معنای پیشگیری از ابتلا به بیماریها هم به کار رفته است. در دوره اسلامی، به پیروی از یونانیان، پزشکی به دو شاخه نظری و عملی، و پزشکی عملی خود به دو دسته تقسیم شد: حفظ الصحه، و درمان (به ابن هندو، ص ۳۲؛ ابن نفیس، ص ۵۵). حفظ الصحه مبحث کاملاً شناخته شده‌ای بود که هم در تمدنهای تأثیرگذار بر تمدن اسلامی، مثل یونانی و هندی، و هم از مشرق تا مغرب قلمرو اسلامی مباحث مشابهی را دربرمی گرفت، از جمله کی، چه و چگونه خوردن و آشامیدن؛ زمان خواب و بیداری و چگونه خوابیدن؛ چگونگی تخلیه یا احتیاس مواد زائد در بدن؛ حمام کردن؛ ورزش کردن و چگونگی، میزان و زمان انجام دادن آن؛ وضع پوشش؛ طبیعت

در گوشه‌های بنا و همچنین استفاده از کاشیهای سبز که هرمی روی هم چیده شده و جایگزین گنبدند، از معیارات خانقاه و آرامگاه جلزی است. وفور کاشی کاری در این بنا تا حدی بیانگر پیشه پیر و صاحب مزار این خانقاه است که هنرمندی کاشی کار (زلیج) و مهاجری از اندلس بود (فرهنگ هنر، ج ۱۶، ص ۲۲۰). تزیینات کاشی این بنا آغاز شکوفایی صنعت کاشی کاری در تونس بود (هیل، ص ۹۷، توضیحات گلین، ص ۱۴۶). زاویه سیدی بلحسن نیز از جمله بناهای صوفیان از دوره حفصیان است که تزیینات مدخل و در آن نمونه هنر حفصی است (به همان، تصویر ۱۵۴).

حفصیان باغهای وسیع و کاخهای زیبایی احداث کردند که اغلب ویران گردیده‌اند و تنها از طریق گزارشهای تاریخی می‌توان به وجود آنان پی برد. دو اثر تاریخی ملک وسیع ابوفیتر (به باغ، بخش ۲) و قبه ازرق (۶۵۱) از آن جمله‌اند که تأثیر هنر اندلسی به ویژه در بنای اخیر آشکار است (به ابن فضل الله عمری؛ «فرهنگ هنر»، همانجا). برخی بناهای دیگر مانند حمام، بیمارستان و جذام‌خانه نیز از این دوره برجای مانده است (به همانجا). در دوره حفصیان، در تزیین بناها نیز نوآوریهای خاصی پدیدار گشت و سرستونهای این دوره که به تاجهای عهد حفصی شهرت دارند، از جمله آنهاست (زبیس، ص ۱۷۱).

در حوزه کتاب‌آرایی، قرآن پنج جلدی و قبی مسجد قصبه، در تونس، که به خط معمول در مغرب جهان اسلام به نام قلم مغربی نوشته شده (بلر و بلوم، ص ۱۱۶، تصاویر ۱۴۷-۱۴۸)، گواهی بر شکوفایی خوشنویسی و کتاب‌آرایی در دوره حفصیان است. در موسیقی نیز همانند معماری، همان آمیزه هنر اندلسی و تونسی دیده می‌شود (حسن حسنی عبدالوهاب، قسم ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱). به ویژه، موسیقی رایج در اشبیلیه اندلس در تونس تأثیر ماندگاری نهاد (همان، قسم ۲، ص ۲۳۱، ۲۶۰؛ شیلوا، ص ۸۳). در دوره حفصیان، احمد تیفاشی^۱، ادیب و محقق و از والیان ابوزکریای حفصی، اثری دانشنامه گونه در باب موسیقی به نام تمتع الاسماع فی علم السماع تألیف کرد (محفوظ، ج ۱، ص ۲۷۳). موسیقی صوفیانه اشاعه یافت و چهره برجسته آن، محمد ظریف (متوفی ۷۸۷)، بود که شعر نیز می‌سرود (به حسن حسنی عبدالوهاب، قسم ۲، ص ۲۳۵).

امیران حفصی به هنر بافندگی نیز توجه نشان دادند و ابوزکریای حفصی سوق القماش را بنیان نهاد که به گفته ابن فضل الله عمری (همانجا)، پارچه بافت آنجا (افریقایی) از پارچه تصافی بغداد بهتر و مرغوب تر بود. او همچنین با تأسیس گذر عطاران و کلاه‌دوزان در بازار تونس، به رونق حرفه‌های عطرسازی و دیگر پیشه‌ها یاری رساند (به حشایشی، ص ۶۳).

پزشک معتصم عباسی (حک: ۲۱۸-۲۲۷)، است (سزگین، ج ۳، ص ۲۲۷) که ظاهراً باقی‌نمانده است. سنت نوشتن کتابیایی در این باره طی قرن‌ها کمابیش به شکل قدیمی خود ادامه داشت. از میان این کتابها، ذخیره‌خوارزمشاهی* از اسماعیل جرجانی* (متوفی ۵۳۱)، مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتاب فارسی است که در کتاب سوم در چهارده‌گفتار (ص ۱۱۴-۲۱۲) به بحث حفظ‌الصحة پرداخته و در قیاس با منابع پزشکی دوره اسلامی به زبان عربی، نیز پرجمع‌ترین و مفصل‌ترین منبع درباره حفظ‌الصحة است.

با ورود پزشکی جدید اروپایی به کشورهای اسلامی، رویکرد به بحث حفظ‌الصحة در این کشورها به تدریج دگرگون شد. این رویکرد متفاوت، از دو طریق صورت گرفت: ۱) ترجمه متناهی اروپایی، مانند ترجمه کتاب آنتوان بارتلمه کلوت* (متوفی ۱۸۶۸/۱۲۸۵)، پزشک و مدرّس فرانسوی، که در ۱۲۶۰ با عنوان کنز‌الصحة و یواقیت المنحة از فرانسوی به عربی ترجمه شد؛ و المنحة فی سیاسة حفظ‌الصحة یا قانون الصحة از خواجه بزرگ فرانسوی، که جورجی فیدال حلبی آن را به عربی ترجمه کرد و در ۱۲۹۴ در مصر چاپ شد. ۲) تألیف کتاب یا رساله به قلم کسانی که پزشکی اروپایی آموخته بودند، از جمله کفایة العوام فی حفظ‌الصحة و تدبیر الاسقام نوشته یوحنا ورتبات (استاد تشریح و فیزیولوژی دانشکده طب سوریه) که چاپ سوم آن در ۱۳۲۷/۱۹۰۹ در بیروت انتشار یافت (هر سه کتاب مذکور در ۱۳۸۲ ش در تهران تجدید چاپ شدند).

در ایران، پس از تأسیس دارالفنون*، به تدریج تغییراتی در این حوزه به وجود آمد. مثلاً علی‌خان ناصرالحکماء، از فارغ‌التحصیلان دارالفنون، در تألیف کتاب حفظ صحت هم از دانش جدید بهره برده و هم از شیوه متداول پزشکان سنتی پیروی کرده است (ناصرالحکماء اصفهانی، مقدمه محمد مهدی اصفهانی). پس از آن، کتاب نامه احمدی، یا، حفظ‌الصحة اسلامی درخور ذکر است که پایان‌نامه دکتر امیر اعلم به زبان فرانسه بوده است که نخست در ۱۳۲۲/۱۹۰۴ در فرانسه، و سپس با ترجمه خود او در ۱۳۳۲ در تهران چاپ سنگی شد. موضوع این رساله دفاع از آداب بهداشتی دین اسلام با استفاده از علم جدید است (سجّز، ص ۷۰۴). هم‌زمان، پزشکان طرفدار طب سنتی نیز مجال یافتند تا، با استفاده از صنعت چاپ، به نحو گسترده‌تری دیدگاههای خود را مطرح کنند، مانند ملک‌الاطباء میرزا محمدکاظم گیلانی که حفظ‌الصحة ناصری را در ۱۲۷۷ نوشت و ملک‌الاطباء حکیم محمدتقی (حاجی آقابابا شیرازی) که حافظ‌الصحة را در ۱۲۸۳ تألیف کرد. هر دو کتاب بار اول چاپ سنگی، و در ۱۳۸۲ ش تجدید چاپ شدند.

عذاها؛ طبیعت انسانیها؛ خاصیت عطرها و روغنهای؛ اعراض نفسانی (شادی، غم و خشم...)؛ کیفیت مکانهای استقرار دائم یا موقت؛ پروردن و نگهداری کودکان و پیران؛ مراقبت از زن باردار؛ تدبیر برای فصلهای سال؛ اطلاعات اولیه درباره بیماریها و علامتهای آنها؛ و بحث تدبیر المسافر، شامل دستورهای برای پیشگیری از بیماریها در سفر، محافظت از سرما و گرما، چه آبی باید نوشید و در خشکی و دریا چه باید کرد (سجّز، طبری، ص ۱۰۱-۹۹؛ ثابت‌بن قزّره، ص ۷۰-۱؛ رازی، ص ۲۰۳-۲۳۶؛ مجوسی، ج ۲، ص ۸۲-۸۳؛ ابن سینا، ج ۱، کتاب ۱، ص ۲۴۵-۲۵۰؛ همو، ج ۱، ص ۱۴۰۴؛ ابن‌رضوان، ص ۲۶-۲۷؛ جرجانی، ج ۱، ص ۱۳۴۵؛ ابن‌سینا، ج ۱، ص ۱۳۵۵؛ همو، ص ۱۱۴-۱۶۵، ۲۰۴-۲۱۲؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۹، ص ۳۱۵-۳۴۰؛ بهاء‌الدوله رازی، ص ۶۸-۴۵). در برخی منابع نیز، بدون ذکر عنوان حفظ‌الصحة، به همین موضوعات پرداخته‌اند (مثلاً سجّز، ره‌اوی، ص ۱۰۶-۳۷؛ ابوسهل مسیحی، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۶۹). از ابن‌سیمون* قرطبی (فیلسوف و پزشک و گیاه‌شناس سده ششم) رساله‌ای در حفظ‌الصحة فردی باقی مانده که آن را برای فاضل، پسر بیمار صلاح‌الدین ایوبی تهیه کرده بوده و فصل چهارم آن قوانینی در باب حفظ‌الصحة جسم است. وی در بخش اول این فصل، فلسفه حفظ‌الصحة را چنین توضیح داده است که «چون بدن قوی و سالم مطلوب خداوند است و چون در بیماری، درک خداوند ناممکن است، ضروری است که از چیزهایی که بدن را ضعیف می‌کند، اجتناب کرد و فرد را به سمت کارهایی هدایت کرد که بدن را قوی می‌سازد» (سجّز، برگمن^۱، ص ۵۶-۵۷).

تأثیر پزشکی یونانی و اسکندریه بر پزشکی دوره اسلامی در این حوزه، از نقل قولهای فراوان از بقراط*، و بیش از او از جالینوس* و همچنین افلاطون*، ووقس السیسی* و هرمس*، و ترجمه برخی آثار آنها روشن می‌شود (سجّز، طبری، همانجا؛ ابن‌رشد، ۱۹۸۴، ص ۲۶۷-۲۷۰؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۳۱۵، ۳۲۰-۳۲۸؛ ابن‌خلصون، ص ۴۳، ۴۶-۴۷؛ سزگین^۲، ج ۳، ص ۴۴، ۴۷، ۶۶، ۱۵۰). با توجه به اینکه بخشی از سنت پزشکی تمدن اسلامی برگرفته از جندی‌شاپور، و آن خود میراث‌دار تمدنهای رومی و هندی بود (سجّز، جندی‌شاپور*)، بحث حفظ‌الصحة در تمدن اسلامی را می‌توان برآیند بحثهای بهداشتی و پیشگیری در این تمدنها دانست (نیز سجّز، مایر هوف^۳، ص ۲۷۷). احادیث و دستورهای نیز در این باره از پیامبر اسلام نقل کرده‌اند (سجّز، مستغفری، ص ۳۲-۴۰؛ ابن‌قیم جوزیه، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۳).

نخستین کتاب تألیفی در این باب در دوره اسلامی، که از آن اطلاع داریم، تدبیر‌الصحة از سلّم‌تویه بن یثان (متوفی ۲۲۵)،

نخستین تشکیلات حفظ الصحة در ایران، «دایرة حفظ الصحة» بود که در دوران ناصری در ۱۲۹۸ تشکیل شد و هدف آن نظارت بر وضع بهداشت شهرها، مقابله با بیماریهای واگیردار و سامان دادن به مشکلات درمانی مردم بود و وضع قوانین در این زمینه را آغاز کرد (اعتماد السلطنه، ص ۱۵۶؛ نیز سه روستایی، ج ۱، ص یکصد و چهل و شش - یکصد و پنجاه و پنج، ۱۳۷۷-۲۵۶، ۲۰۰-۱۹۰، ۲۲-۱۱، ۲۲-۱۱). پسرای تحولات بعدی در تشکیلات حفظ الصحة، بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، وزارت برای اطلاع از کتابها و رساله های حفظ الصحة به زبان فارسی - منزوی، ج ۵، ص ۳۴۱۶-۳۴۱۳.

منابع: ابن خلدون، کتاب الألفية، حقه و ترجمه الى الفرنسية مع التعلیق علیه سوزانه خبختانه، دمشق ۱۹۹۶. ابن رشد، تلخیصات ابن رشد الى جالینوس، چاپ ماريا كونشيو بلكت دینو، مادرید ۱۹۸۲. همو، الکلیات فی الطب، چاپ سعید شیبان و حماد طالی، [قاهره] ۱۹۸۹. ابن رشد، کتاب دلیع سفار الابدان ببارض مصر، نسخه خطی کتابخانه خدیویه مصر، نسخه عکسی کتابخانه بنیاد دایرة المعارف اسلامی؛ ابن سینا، القانون فی الطب، چاپ ادولف، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۸. همو، من مؤلفات ابن سینا الطبیة، چاپ محمد زهیر البایا، حلب ۱۹۸۴/۱۴۰۴. ابن قیم جوزیه، موسوعة الطب النبوی، چاپ محمد الانور پاشا، سید ۱۲۲۰/۱۳۰۰. ابن قیس، الموجز فی الطب، چاپ عبدالکریم عزیزی، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۸. ابن هندو، مفتاح الطب و منهای الطلاب، چاپ مهدی محقق و محمقلی دانشزاده، تهران ۱۳۶۸. ش: عیسی بن یحیی ابوسهل مسیحی، کتاب المائة فی القلب، چاپ محیی الدین قادری، حیدرآباد دکن ۱۹۶۳/۱۳۸۳. چاپ افت تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۴. محمد حسن بن علی اعتماد السلطنه، المآثر و الآثار، در چهل ساله تاریخ ایران، چاپ فرج الشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳. ش: امیراعلم، کتاب نامه احمدی، یا، حفظ الصحة اسلامی، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۳۲. چاپ افت تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، [بی تا]. بهداشت دوله رازی، کتاب خلاصة التجارب، چاپ سنگی کانون ۱۸۹۳، چاپ افت تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۲. ش: ثابت بن قره، کتاب الذخیره فی علم الطب، چاپ صبحی، قاهره ۱۹۲۸. اسماعیل بن حسن جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، چاپ عکسی از نسخه خطی، چاپ علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۵۵. ش: همو، کتاب الأغراض الطبیة و المباحث العالیة، عکس نسخه مکتوب دو سال ۷۸۹ هجری محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۵. ش: محمد بن زکریا رازی، المنصوری فی الطب، چاپ حازم بکری صلیفی، کویت ۱۹۸۷/۱۴۰۸. محسن روستایی، تاریخ طب و طبابت در ایران: از عهد قاجار تا پایان عصر رضاشاه به روایت اسناد، تهران ۱۳۸۲. ش: اسحاق بن علی رهاوی، کتاب أدب الطیب، چاپ کمال سامرائی و داود سلمان علی، بغداد ۱۹۹۲. علی بن سهل طبری، فردوس الحکمة فی الطب، چاپ محمدزیر صلیفی، برلین ۱۹۲۸. علی بن عباس مجوسی، کامل الصناعه

الطیة، بلاق ۱۲۹۴. جعفر بن محمد مستغفری، کتاب طب النبی، چاپ سنگی [تهران] ۱۳۱۸. چاپ افت تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۲. ش: احمد منزوی، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران ۱۳۷۴. ش: علی بن زین العابدین ناصرالحکمه اصفهانی، کتاب حفظ صحت، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ افت تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۲. ش: Louis J. Bragman, "Maimonides on 'Physical hygiene'", *Annals of medical history*, 7 (1925), repr. in *Islamic medicine*, vol. 61: *Mūsā ibn Maymūn (Maimonides)*, Collected and reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt on the Main: Institute for the History of Arabic - Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1996; Max Meyerhof, "On the transmission of Greek and Indian science to the Arabs", *Islamic culture*, 11 (1937), repr. in *Islamic medicine and related fields*, collected and reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt on the Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences at the Johann Wolfgang Goethe University, 1997; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967.

/ نگار نادری /

حفظ الصحة، مجله، نخستین ماهنامه طبی و بهداشتی به فارسی. این ماهنامه از صفر تا شوال ۱۳۲۴ / فروردین تا آبان ۱۳۸۵، در زمان مظفرالدین شاه قاجار، در سه شماره در تهران انتشار یافت. صاحب امتیاز آن علی اصغر نفیسی، ملقب به مؤدب الدوله (به ادامه مقاله)، بود و مدیر آن آقامیرزا اسدالله طبسی، ملقب به جلیل الاطبا. این نشریه با «مجلس حفظ الصحة» که پیش از انتشار آن تشکیل شده بود، ارتباطی نداشت (به بردن، ج ۲، ص ۴۱۳). حق اشتراک سالیانه در تهران پانزده قران، در ولایات شانزده قران، در روسیه چهارمنا، در فرنگ ده فرانک و در هندوستان سه روپیه بود، که در شماره سوم (ربیع الآخر ۱۳۲۴) بهای آن برای هند به هفت روپیه تغییر یافت. نمی دانیم این قیمت گذاری به این معنا بوده که مجله به این کشورها فرستاده می شده است یا نه. با توجه به حق اشتراک سالیانه و قیمت هر شماره سی شاهی، به نظر می رسد که در بدو کار، انتشار ده شماره در سال را در نظر داشته اند. تعداد صفحات مجله در ۹ شماره آن از ۲۷ تا ۳۴ صفحه، و شماره هفتم و هشتم (شعبان و رمضان ۱۳۲۴) که با هم درآمدند، ۶۴ صفحه است. ماهنامه در قطع خشتی در مطبعة آقامیرزا علی اصغر، به دستیاری آقامیرزا حسین، چاپ سنگی می شد (به ش ۱ و ۳، ص ۱؛ ش ۷ و ۸، ص ۶۴). خط نستعلیق مجله از مرتضی نجم آبادی (به ش ۳-۸،

ص ۲۴؛ ش ۹، ص ۳۰، بقراط (ش ۲، ص ۲۸)، افلاطون (ش ۳، ص ۳۰)، ارسطو (ش ۴، ص ۲۳؛ ش ۵، ص ۲۹) و جالینوس (ش ۶، ص ۲۴)، پرداخته شده است.

از مقالات جالب توجه آن، معرفی «انجمن فرانسوی اتحاد حفظ الصحة مدنی» برای گسترش فضای سبز است و توصیه به اینکه مردم در ایران هم این کار را انجام دهند (ش ۹، ص ۷۶). از ویژگیهای مجله این است که به ترجمه اکتفا نکرده و با توجه به وضع آن روز ایران مقالاتی تألیف شده برای شرایط خاص ایران دارد، از جمله شیوه‌های ضد عفونی کردن آب برای فقرا و طبقات متوسط (ش ۱، ص ۱۹-۲۱)؛ مشکل ضعف و معلولیت کودکان ایرانی (ش ۳، ص ۲۳-۳۰؛ ش ۴، ص ۱۸-۲۳)؛ نظر مؤبدالدوله درباره تفرس (ش ۵، ص ۱۰-۱۶) و انتقاد از غیب‌گویی و تقال (ش ۷ و ۸، ص ۵۴-۵۶)؛ و انتقاد از شیوه غیر بهداشتی سرتراشان در آبله‌کوبی (ش ۷ و ۸، ص ۵۸-۵۹).

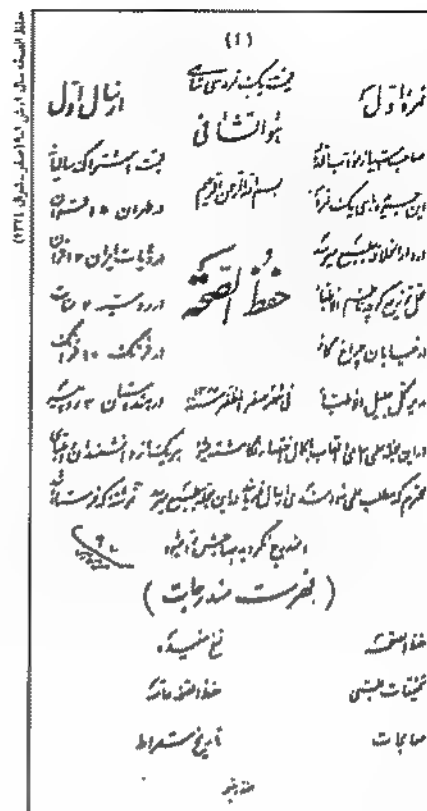
در مقالات، طبعاً اصطلاحات فرانسوی بسیاری به کار رفته است که کوشش شده معادل فارسی - عربی مناسبی برای آن داده شود، مانند آلت تنفسی دیولافوا در مقابل «آسپیراتور دیولافوا» (ش ۲، ص ۶)، بدن صغیر در مقابل «میکرو ارگانیزم» و علم الجراثیم در مقابل «باکتریولوژی» (ش ۵، ص ۲-۳). شماره‌های ۷ و ۸ (ص ۸-۷) و ۹ (ص ۷-۲) مقاله‌هایی درباره هوای جو، گازها و تغییرات آنها دارند.

در پایان شماره ۹ (ص ۳۲)، در انتهای مقاله «مواظف سقراط» به ادامه دار بودن مقاله در شماره بعدی اشاره شده، که بر این اساس قصد صاحب امتیاز تداوم انتشار مجله بوده است. آن‌گونه که پس از یازده سال در مجله طب مصور نوشته شده، مؤبدالدوله که عهده‌دار مخارج انتشار مجله بوده، به دلیل «نمساعدتی همکاران» و پس از «مبلغی ضرر» به ناچار به نشر مجله پایان داده است (جهان پزشکی، سال ۱، ش ۶، مهر ۱۳۲۶، ص ۳۸).

حفظ الصحة مؤبدالدوله را در همان زمان «اولین کتاب طبی نافع جامع... به زبان فارسی» دانستند (ادب، همانجا). دوره کامل آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و کتابخانه مرکزی فارس (پروین، ج ۲، ص ۲۱۳، پانویس ۵) و دوره ناقصی از آن (۶ شماره) در کتابخانه ملی ایران نگهداری می‌شود.

گفتنی است که بر صفحه عنوان شماره نخست دوره موجود در کتابخانه ملی، به دلیل نامعلوم، تاریخ ۱۳۱۴ چاپ شده که اشتباه است.

به گفته برخی منابع پیش از این مجله، مجله طبی - بهداشتی دیگری به نام حفظ الصحة، وابسته به «انجمن صحتیه»، که با ماهنامه مذکور ارتباطی نداشت، در ۱۳۱۹ در تهران انتشار



صفحه اول از اولین شماره مجله حفظ الصحة

ص پایانی)، در زمان خودش هم مورد تحسین بود (جهان ادب، سال ۵، ش ۱۸۵، ۱۲ ربیع الاول، ص ۷؛ تربیت، سال ۹، ش ۴۰۳، ۲۸ ربیع الآخر، ص ۲۱۴۲) قس صدورهاشعی، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۱، که تاریخهای هر دو روزنامه را اشتباه داده است). ماهنامه حفظ الصحة مصور نبود.

در هر شماره این مطالب چاپ می‌شد: بخشهای خاص پزشکی، مانند «پاتولوژی» (ش ۱، ص ۲)؛ روشهای معالجه برخی بیماریها، از قبیل اسهال (ش ۱، ص ۱۶-۱۷)، اورام رجم (ش ۲، ص ۱۲-۱۷) و «دیاسیپتوس قندی» (ش ۹، ص ۱۷-۱۲)؛ «تسخ مفیده» برای بیماریهای رایج، چون بزرگی طحال، نواصیر و بواسیر (ش ۱، ص ۱۶-۱۷)، صرع (ش ۳، ص ۲۱-۲۳)، و مقابله با کم‌خونی (ش ۹، ص ۱۷-۲۴)؛ «حفظ الصحة عامه»، که مقالاتی عامه فهم بودند درباره تغذیه، ضعیفی و علیمی کودکان ایرانی (ش ۳، ص ۲۳-۳۰؛ ش ۴، ص ۱۸-۲۳)، دهان و دندان (ش ۹، ص ۲۴-۳۰) و غیره. در شماره ۹ (ص ۲۴) از خوانندگان تقاضا شده است که مقاله آن شماره «حفظ الصحة عامه» را برای اهل خانه بخوانند یا اگر اهل خانه سواد ندارند مقاله را در اختیار آنان بگذارند. در قسمت «بزرگان» طی نه شماره به شخصیتهای دوره باستان، چون سقراط (ش ۱،

یافته بود که اطلاعی از آن در دست نیست (ص ۱۷۷؛ قاسمی، ص ۱۲۵، ش ۳۷۶).

صاحب امتیاز مجله حفظ الصحة، علی اصغر نفیسی، فرزند مهتر علی اکبر نفیسی ملقب به ناظم الاطباء، در ۱۲۹۱ (= ۱۲۵۲ ش) به دنیا آمد. در دارالفنون، پزشکی خواند و برای ادامه تحصیل به اروپا رفت و از دانشگاه پاریس در طب داخلی فارغ التحصیل شد. در آغاز مشروطیت به ایران بازگشت و در تهران مترجم و مدرّس تشریح و طب مقدماتی گردید (روستایی، ج ۲، ص ۵۵۶). در نوشته برخی (از جمله ناصرالدین پروین در د. ایرانشیکا، ذیل ساده، که شاید از صدوهاشمی ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۲ بدانها راه یافته باشد)، وی نماینده مجلس دانسته شده، ولی در اساسی نمایندگان مجلس از آغاز مشروطیت... از او نام برده نشده است. او در دولت سیدضیاءالدین طباطبایی (۳ اسفند ۱۲۹۹ - ۳ خرداد ۱۳۰۰) عهده دار وزارت صحیه (و امور خیریه) شد (دولتهای ایران، ص ۱۱۴). این وزارتخانه پیش از این تاریخ وجود نداشت؛ بنابراین، او نخستین وزیر صحیه در تاریخ ایران محسوب می شود. در ۱۳۰۴ ش کفیل صحیه کل مملکتی بود (روستایی، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۶). در ۱۳۱۰ ش (ق. روستایی، ج ۲، ص ۵۵۷؛ ۱۳۱۳ ش)، به عنوان پیشکار ولیعهد (محمدرضا پهلوی)، همراه او به اروپا رفت (سالنامه پارس، ص ۶۴). وی در ۱۳۲۸ ش در تهران درگذشت (صدوهاشمی، ج ۲، ص ۲۲۲).

منابع: ناصرالدین پروین، تاریخ روزنامه نگاری ایرانیان و دیگر پارسی نویسان، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ حفظ الصحة، سال ۱، ش ۹۱ (مهر-شوال ۱۳۲۴)؛ دولتهای ایران از میرزا نصرالله خان مشیرالدوله تا میرحسین موسوی، براساس دفتر ثبت کلیه های نخست وزیری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش؛ محسن روستایی، تاریخ طب و طبابت در ایران: از عهد قاجار تا پایان عصر رضاشاه به روایت اسناد، تهران ۱۳۸۲ ش؛ سالنامه پارس، سال ۷ (۱۳۱۱ ش)؛ محمد صدوهاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش؛ فرید قاسمی، راهنمای مطبوعات ایران: عصر قاجار (۱۲۵۳ ق/ ۱۲۱۵ ش - ۱۳۰۴ ش)، تهران ۱۳۷۲ ش.

Edward Granville Browne, *The press and poetry of modern Persia*, Los Angeles 1983; *Elr.*, s.v. "Kefz al-Şehin" (by Nassereddin Parvin).

/ نگار نادری /

حفظ قرآن، بخشی قرآنی - حدیثی درباره فراگیری و به خاطر سپردن قرآن. حفظ به معنای نگاهداری و مراقبت از چیزی

و غفلت نوزیدن از آن، و در برابر کلمه فراموشی است (خلیل بن احمد؛ ابن منظور، ذیل «حفظ»). این واژه به معنای خویشتن داری و قدرت ضبط نفس، رعایت چیزی و غمخواری نیز آمده است (راغب اصفهانی، ذیل «حفظ»). در اصطلاح، حفظ قرآن یعنی یاد گرفتن و از بر کردن قرآن کریم (زبیدی، ذیل «حفظ»). در قرآن نیز حافظ (اسم فاعل حفظ در معنای نگاهدارنده) آمده است (برای نمونه طارِق: ۴؛ یوسف: ۱۶۴؛ حجر: ۹). به این ترتیب، حافظ قرآن یعنی کسی که همه قرآن یا بخشی از آن را، با رعایت همه قواعد، از بر باشد. می توان گفت اصطلاح حافظ قرآن از نیمه دوم قرن دوم در فرهنگ اسلامی رواج یافته است. اولین بار، واژه حافظ به معنای از بر کننده قرآن، در روایتی که فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام نقل کرده، آمده است (ص مجلس، ج ۸۹، ص ۱۷۷).

در تاریخ و علوم قرآنی، اصطلاح «جمع» به معنای گوناگون، از جمله حفظ قرآن در قلبها و سینه ها، به کار رفته است (ص قرطبی، ج ۱، جزء ۱، ص ۴۹). عده ای از اصحاب پیامبر اکرم، قرآن را به این معنا جمع، یعنی حفظ، کردند، لذا به آنها جماع یا حفاظ قرآن گفته اند (ابن سعد، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۸) نیز (ص زوکشی، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷). حافظان قرآن به قرآن نیز نامبردار بوده اند (ص زوکشی، همانجا؛ سیوطی، ج ۱، ص ۳۴۲؛ رامیار، ص ۲۱۲). به نظر ابن جزری (النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۶)، اعتماد در نقل و روایت قرآن به سبب محفوظ بودن آن در سینه ها بود. در دینگاه ابن اثیر (ج ۱، ص ۲۳)، عبارت «أنا جلیهم» به این مطلب اشاره دارد، که سینه های امت اسلامی محل نگهداری آیات قرآن است. بدین سان، جمع قرآن به معنای حفظ آن، از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله آغاز شد و خود ایشان، به عنوان «سید حافظان»، تمام قرآن را از بر داشت (رامیار، ص ۲۲۱-۲۲۳). اهتمام پیامبر به حفظ قرآن به حدی بود که به استناد آیات شانزدهم و هفدهم سوره قیامت در این کار عجله می کرد و خدا او را مطمئن ساخت که قرآن را در سینه اش حفظ می کند. بر اساس روایتی (ص ابن خنبل، ج ۱، ص ۲۸۸، ۳۶۳، ۳۶۶)، پیامبر اکرم هر سال در ماه رمضان قرآن را تا آنجا که نازل شده بود، بر اساس حافظه اش با جبرئیل مقابله و تکرار می کرد. پیامبر اسلام دیگران را نیز تشویق می کرد هر چه می توانند قرآن را بیشتر حفظ کنند (ص زنجانی، ص ۳۵-۳۷) و آنچه را حفظ کرده اند نزد او بخوانند تا ایشان درستی آن را تأیید کند (مقدمان فی علوم القرآن، ص ۲۳؛ قرطبی، ج ۱، جزء ۱، ص ۳۹). بر مبنای روایتی دیگر، پیامبر اکرم به علی علیه السلام توصیه کرد، از خدا توفیق حفظ قرآن را بخواهد (ترمذی، ج ۵، ص ۵۶۴).

همین دلیل، برای جبران ناتوانی از حفظ تمام قرآن، حفظ آن در میان اصحاب تقسیم شد (کنتی، ج ۲، ص ۲۹۲). مثلاً، زید بن ثابت انصاری در نوجوانی هفده سوره قرآن را از حفظ داشت (رامیار، ص ۲۳۹).

حفظ کل قرآن یا بخشی از آن، در صدر اسلام نوعی برتری و امتیاز به شمار می‌آمد. این امتیاز برای مثال باعث می‌شد فردی امام جماعت شود گرچه نوجوان باشد یا پس از جنگ آید، شهدای حافظ قرآن، نزدیک‌تر به حمزه، عموی پیامبر، دفن شدند (همان، ص ۲۳۱، ۲۳۸).

موضوع حفظ قرآن در روایات هم انعکاس یافته است. پیامبر اکرم حافظان قرآن را برجستگان امت اسلام معرفی کرده است. طبق روایت دیگری از ایشان، خدا حافظ قرآن را از عذاب دور نگه خواهد داشت (ع مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۷۸) و شفاعت آنان در مورد ده تن از اعضای خانواده‌شان که مستوجب دوزخ‌اند، پذیرفته خواهد شد (ع ابن‌ماجد، ج ۱، ص ۷۸). در روایتی از امام صادق علیه‌السلام، حافظ قرآن در صورت عامل بودن به آن، جایگاهی هم‌ردیف فرشتگان الهی دارد و بر اساس حدیثی دیگر، امام ششم شیعیان، افزون بر حفظ قرآن، به ضرورت پایبندی به حدود قرآنی تأکید کرده‌اند (ع مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۷۹). در برخی روایات راجع به حفظ قرآن، از عقوبت فراموشی قرآن هم سخن رفته است (ع دارمی، ص ۸۳۳ مجلسی، ج ۸۹، ص ۱۸۷). اما به نظر علم‌الهدی (ج ۱، جزء ۱، ص ۴)، برداشت افرادی چون ابو عبید قاسم بن سلام و ابن‌قتیبه در بحث فراموشی قرآن و کيفر آن، نادرست است. به اعتقاد این متکلم شیعی، مقصود از عقوبت فراموشی در این‌گونه روایات، به مراتب کمال نرسیدن حافظ قرآن است.

سیوطی (ج ۱، ص ۳۴۳) حفظ قرآن را واجب کفایی دانسته و به دو روش حفظ در زمان پیامبر اکرم اشاره کرده است؛ یکی شنیدن قرائت پیامبر و دیگری قرائت صحابه نزد ایشان. افزون بر این، اجازه پیامبر به صحابیان حافظ، که قرآن را به دیگران آموزش بدهند، نیز از راههای معمول حفظ در صدر اسلام به شمار آمده است (بخاری، ج ۴، ص ۱۹۱۲).

پس از گسترش اسلام و انتشار نسخه‌های قرآن کریم در جهان اسلام، روش حفظ قرآن نیز تغییر کرد. مسلمانان در طول تاریخ اسلام، موضوع حفظ قرآن را مورد عنایت قرار داده‌اند. بسیاری از مسلمانان، تا روزگار معاصر، فرزندان خود را از سن کودکی به حفظ قرآن می‌گمارند و آنان را برای این منظور به مراکز تعلیم و حفظ قرآن می‌فرستند. تا دوران اخیر، حفظ قرآن مهم‌ترین وظیفه کودکان در سطوح اولیه تحصیلی در مصر بود.

تأکید پیامبر اکرم بر حفظ قرآن شواهد دیگری نیز دارد، از جمله ایجاد کانون تعلیم قرائت و حفظ و نظارت بر آن، به گونه‌ای که اگر فردی به مدینه هجرت می‌کرد، پیامبر او را نزد قاریان و حافظان می‌فرستاد و هرکس آنچه از قرآن می‌دانست، بر دیگری از حفظ می‌خواند (زرقانی، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲). پیامبر به قرائت حفظان قرآن گوش می‌کرد و این خود بیانگر اهتمام ایشان به موضوع حفظ قرآن بود. آن حضرت از ابن‌مسعود خواست که قرآن را بخواند و شنیدن آن را از زبان وی خوشایند دانست (ع ونیک، ص ۳۹۹). ابن‌بن کعب نیز از حافظانی بود که قرآن را نزد پیامبر قرائت کرد و پیامبر هم قرآن را برای او خواند (ابن‌جزری، غایةالنهای فی طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۱). اهمیت حفظ قرآن در نظر پیامبر باعث شد مسلمانان صدر اسلام نیز به آن توجه ویژه‌ای پیدا کنند و در تقویت و افزایش حفظ قرآن بکوشند. حفظ قرآن برای آنان می‌توانست از جنبه‌های گوناگون مهم باشد؛ مثلاً، تلاش برای صیانت قرآن یا حفظ برای آنکه آیات را در بین نمازهای واجب یا مستحب بخوانند (رامیار، ص ۲۴۳-۲۴۴).

در زمان حیات پیامبر اکرم، بیش از ده تن از صحابه تمام قرآن را از حفظ بودند (ابوشامه، ص ۳۸). سیوطی (ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۴۹) سخن کسانی را که قاریان قرآن را در زمان پیامبر اکرم -که به‌نظر می‌رسد همان حافظان قرآن‌اند- چهار نفر دانسته‌اند (ع بخاری، ج ۴، ص ۲۲۸؛ مسلمین حجاج، ج ۲، ص ۱۹۱۴-۱۹۱۵)، نادرست خوانده و از ۳۷ تن حافظ قرآن در آن زمان نام برده است. افزون بر این، حوادثی چون پُرمعونه (در سال چهارم هجرت)، که در آن هفتاد تن از قاریان و حافظان به شهادت رسیدند (بخاری، ج ۵، ص ۴۱-۴۲)، نشان‌دهنده فراوانی حافظان در زمان پیامبر است. برخی از آنان، نظیر ابن‌بن کعب* یا معاذ بن جبل*، علاوه بر حفظ قرآن، به امر پیامبر اکرم تدریس قرآن هم می‌کردند (ع ابوشامه، ص ۳۶). امام علی علیه‌السلام، عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عباس و ابن‌بن کعب از جمله حافظان تمام قرآن بودند (رامیار، ص ۲۴۸-۲۵۴). ابن‌سعد (ج ۸، ص ۴۵۷) از زنی به‌نام ام‌ورقه نام برده که در زمان پیامبر حافظ قرآن بوده است. ابن‌مسعود هفتاد سوره را از پیامبر اکرم و بقیه قرآن را از علی علیه‌السلام فراگرفت و حفظ کرد (زنجانی، ص ۳۶).

چون به خاطر سپردن قرآن برای همه آسان نبود و، چنان‌که زرکشی (ج ۱، ص ۳۲۴) گفته است، مقدور شدن حفظ قرآن برای مسلمانان از اسرار نزول تدریجی قرآن به شمار می‌رفت، شمار زیادی از صحابه بخشهایی از قرآن را در حافظه داشتند. به

در آن زمان جامع‌الازهر و مدارس پیرامونی آن، حفظ کل قرآن را شرط ورودی قرار داده بودند (سعید^۱، ص ۵۸-۵۹).

ذهبی نام بسیاری از حافظان قرآن را به صورت طبقه طبقه در کتاب *معرفۃ القراء الکبار* آورده است. محمد سالم مثنیسن نیز در *معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ*، از زندگی دهها تن از حافظان و قاریان یاد کرده است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن اثیر، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، بیروت ۱۳۸۳/۱۹۶۲. چاپ است قم ۱۳۶۴ ش؛ ابن جزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، چاپ برگستر، قاهره [بی تا]؛ همی، *التشر فی القراءات العشر*، چاپ علی محمد ضیاع، مصر [؟ ۱۹۲۰]، چاپ است تهران [بی تا]؛ ابن حبیل، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت دار صادر، [بی تا]؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابن منظور؛ عبدالرحمان بن اسماعیل ابوشامه، *کتاب المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، چاپ طیار آلفی فولاج، بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ محمد بن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی الفندی]، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخرومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ عبدالله بن عبدالرحمان دارمی، سنن الدارمی، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ حسین بن محمد راضی اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ محمد سیدکیلائی، تهران [؟ ۱۳۳۲ ش]؛ محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن محمد زبیدی، *تاج العروس من جواهر اللغاموس*، چاپ علی شیر، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ محمد عبدالمنظوم زرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، چاپ احمد شمس الدین، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۹؛ محمد بن بهادر زکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ یوسف عبدالرحمان سرعشلی، جمال حسینی ذهبی، و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ ابو عبدالله زنجانی، *تاریخ القرآن*، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۹؛ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره ۱۹۶۷]، چاپ است قم ۱۳۶۳ ش؛ علیرضا حسین علم الهدی، *امالی الشیخ المرتضی*، ج ۱، چاپ محمد بدرالدین نعمانی، قاهره ۱۹۰۷/۱۳۲۵، چاپ است قم ۱۴۰۳؛ محمد بن احمد قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۱، جزء ۱، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ است تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمد عبدالحمید بن عبدالکبیر کتانی، *نظام الحکومة النبویة، المسمی للتراتب الاداریة*، بیروت دارالکتاب العربی، [بی تا]؛ مجلسی، *مجلسین حجاج*، صحیح مسلم، چاپ محمدزاد عبدالباقی، استنبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ *مقدمتان فی علوم القرآن*، چاپ آرتور جفری و عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره مکتبه الحانجی، ۱۹۷۲/۱۳۹۲؛ آرنشجان ونیکه، *مفتاح کنوز الکت*، نقله فی النماة العربیة محمدزاد عبدالباقی، [قاهره ۱۴۰۴]، چاپ است قم [بی تا]؛ Labīb Sa'īd, *The recited Koran: a history of the first recorded version*, translated and adapted by Bernard

Weiss, M.A. Rauf, and Morroe Beger, Princeton, N.J. [c1975].

/احمد زونگار /

الحق، از اسماء حسنی خدا. حق به عنوان نام خدا ده بار در قرآن تکرار شده است. چهار آیه در قرآن بیان می کند که «الله همان «الحق» است (سج: ۶، ۱۶۲ نور: ۱۲۵ لقمان: ۳۰). در یک آیه «الحق»، صفت «الله» است (کهف: ۴۴) و در پنج آیه نیز «الله» با رب حق، مولای حق و ملکی حق وصف شده است (انعام: ۶۲ یونس: ۳۰، ۳۲ طه: ۱۱۴ مؤمنون: ۱۱۶). همچنین الحق در روایات حاوی نودونه اسم حسنی الهی (اسماء الحسنی*) ذکر شده است (س ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۶۹؛ ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابن بابویه، ص ۱۹۴؛ نیز س ابونعیم اصفهانی، ص ۱۰۱، ۱۳۱، که طرق گوناگون روایت اسماء الله را آورده است). به علاوه، در روایتی مشهور، از ذکر «اللهم أنت الحق و قولک الحق و وعدک الحق» در مناجات شبانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و امام محمدباقر علیه السلام یاد شده است (س نعمانی، ج ۲، ص ۷۸-۷۹؛ بخاری، ج ۲، ص ۴۲، ج ۸، ص ۱۶۷، ۱۹۸، ۱۸۴؛ طوسی، مصباح المتهجد، ص ۱۶۴-۱۶۵) و از این رو گفته شده که از دعاها ی مستحب پس از نماز شب است (طوسی، مصباح المتهجد، ص ۱۴۰).

با اینکه الحق در روایتهای اسماء الله در شمار اسمهای الهی ذکر شده است (برای نمونه س زجاج، ص ۵۳؛ بهیقی، ج ۱، ص ۳۹-۴۰ غزالی، ص ۱۳۷-۱۳۹؛ فخر رازی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۸۹-۲۹۲)، برخی در این باره تردید کرده اند (س اشعری، ص ۵۱۹؛ نظر بجایی درباره علم خدا؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ج ۵، ص ۲۵۶؛ بغدادی، ص ۱۲۳)، چنانکه ابوعلی بجایی توصیف خدا به «حق» را وصفی حقیقی ندانسته، زیرا از نظر او، حق به معنای موجود حادث است که در مقابل باطل، به معنای معدوم، قرار می گیرد و خداوند از حدوث منز است (س قاضی عبدالجبار بن احمد، همانجا). بر این اساس، معنای نظیر «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (س حج: ۶، ۴۲؛ لقمان: ۳۰) حق بودن عبادت خداست (س ابن بابویه، ص ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ج ۵، ص ۲۵۶، ج ۲، ص ۲۱۴).

برخی درباره کارکرد دستوری حق معتقدند که واژه حق، مصدر و حاکی از فعل است و در توسع معنایی به عنوان اسم فاعل برای خدا و به معنای محق یا محقق به کار می رود (س

ضروری است، بلکه اصلاً واجب‌الوجود یعنی آنکه همه موجودات ناگزیر از معرفت او‌سند (به همانجا؛ نیز به زجاج، ص ۵۳). صفت المبین را، که گاهی با الحق همراه است، می‌توان تأکیدی بر همین بداهت وجود خدا دانست (به طباطبائی، ذیل نور: ۲۵؛ قس قشیری، ۱۹۶۸، ص ۶۹؛ فخررازی، ۱۴۲۱، ذیل نور: ۲۵).

برخی مفسران و شارحان اسماء‌الله، با توجه به معنای وَجِب در فعل حَقَّ (به زجاجی، همانجا)، اسم‌الحق را در زمره صفات فعل و قریب‌المعنا یا اسم خالق دانسته‌اند (به جوینی، ص ۱۴۲؛ ابن‌میمون، ص ۳۳۷). از این منظر، الحق یعنی خالق و وجودبخشی که اشیا را محقق و نظام حق را در اشیا جاری می‌سازد (به قشیری، ۱۹۸۳، همانجا؛ طباطبائی، ذیل حج: ۶). ابن‌میمون (همانجا) با توجه به این معنا معتقد است که الحق ممکن است وصف کلام خدا باشد که به واسطه تکلم با رسولان، شریعت را محقق می‌کند یا وصف فعل اوست که به معنای خلقی معجزات یا جاری ساختن ایمان در دل‌های مؤمنان است. برخی مفسران کوشیده‌اند این دیدگاه‌ها را در بیانی واحد جمع کنند (به غزالی، ص ۱۳۷؛ فخررازی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۰؛ سبزواری، ص ۷۲۱؛ چنان‌که غزالی (همانجا) حق را به معنای موجود، در سه ساحت اعیان و اذهان و لسان توضیح داده است. برای عارفان و اهل تصوف در مرتبه فنا، یکی از عالی‌ترین و مکررترین اذکار ذکر الحق است، چرا که ایشان از مرتبه شهود افعال و صفات ارتقا یافته و به مرتبه شهود ذات الهی رسیده‌اند و ظواهر باطل و هلاک را نمی‌بینند (به قشیری، ۱۹۶۸، همانجا؛ غزالی، ص ۱۳۹؛ فخررازی، ۱۳۶۴، ص ۲۹۲). از نظر ابن‌عربی (ص ۷)، ذکر «یا حق» دهایی است برای درک حقایق توحید و قیام به حق. بنده‌ای که بر ذکر اسم الحق مداومت و به حقیقت آن توجه کند، جز حضرت حق چیزی را حق نمی‌بیند، مگر آنکه می‌داند هر حقی از اوست (غزالی، همانجا).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [۱۳۵۷ ش]؛ ابن‌سینا، الشفاء، الکلیات، ج ۱، چاپ ابراهیم مدکور، جورج شحاته قنوتی، و سعید زاهد، قاهره ۱۳۸۰/۱۹۶۰، چاپ الفست قم ۱۴۰۲؛ ابن‌عربی، النور الالهی بمنجاة الله باسمه الحسنی، [قاهره] ۱۹۷۸/۱۳۹۸؛ ابن‌فورک، مجرد مقالات للشیخ ابن‌الحسن الانصیری، چاپ دانیل زماره، بیروت ۱۹۸۷؛ ابن‌قیم جوزیه، اسماء‌الله الحسنی، چاپ یوسف علی بلیوی و ایمن عبدالرزاق شوا، دمشق ۱۴۰۳/۱۴۲۴؛ ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، چاپ محمدفواد هبیطبائی، [قاهره] ۱۹۵۴/۱۳۷۳. چاپ الفست [بیروت، بی‌تا]؛ ابن‌میمون، شرح‌الارشاد، چاپ احمد حجازی احمد سقا، قاهره ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ الفونیم اصفهانی، جزء فیه طرق حدیث «ان لله تسعة و تسعين اسماً»، چاپ مشهورین

ابن‌بابویه، همانجا؛ ابن‌فورک، ص ۴۶؛ قشیری، ۱۹۸۳، ص ۶۸. برخی مفسران، در تفسیر ترکیب‌های «مَوْلِیُّمُ‌الحق»، «رَبُّکُمُ‌الحق» و «الملیک‌الحق» (به انعام: ۶۲؛ یونس: ۳۰، ۳۲؛ طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶)، حق را نه صفت مستقل، بلکه وصفی تأکیدی می‌دانند که حاکی از شایستگی نام خدا برای ولایت و ربوبیت و مالکیت است (به طبری، ذیل مؤمنون: ۱۱۶؛ طوسی، التبیان، ذیل حج: ۶). تأکید بر این معنا، مفهوم اسم حق را به معنای نامهایی چون «الفرّد» و «الأحد» نزدیک می‌سازد؛ به این معنا که بیگانه مولی و رب و مالک حقیقی، الله است (به طبری، ذیل طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶؛ طوسی، التبیان، همانجا؛ ابن‌قیم جوزیه، ص ۹۱). گاهی هم صفت الحق را نه وصفی برای خدا، بلکه برای موصوف محدوفی مانند افعال یا اقوال خدا دانسته‌اند که بر عادلانه، حکیمانه و حقیقی بودن افعال و اقوال خدا دلالت دارد (به زجاجی، ص ۱۷۸؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل انعام: ۶۲).

فارغ از این دلالت‌های دستوری، عموم مفسران و شارحان به معنای اصلی واژه حق توجه کرده‌اند که عبارت است از موجود ثابت و واقعی (برای نمونه به خطابی، ص ۷۶؛ ابن‌فورک، همانجا؛ قشیری، ۱۹۶۸، ص ۶۸؛ قرطبی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۵؛ برای ریشه و معنای حق به حق^۵). به این معنای عام، هر شیء موجود، حق است، خواه به لحاظ اخلاقی صحیح و از نظر ارزشی مثبت باشد، خواه باطل و منفی، مانند جهنم، شیطان یا جادو (به ابن‌فورک، ص ۲۵؛ قرطبی، همانجا). اما خداوند به سبب آنکه تنها موجود دائم، کامل، فناناپذیر و به خودی خود موجود است، تمام حق و مصداق مطلق اسم «الحق» است (به طوسی، التبیان؛ فخررازی، ۱۴۲۱، ذیل انعام: ۶۲؛ قرطبی، ۱۴۲۸، ذیل حج: ۶)؛ همان‌طور که در بیان حکما موجود به معنای خاصی آن، همان واجب‌الوجود است (به ابن‌سینا، ج ۱، ص ۴۸؛ صدرالدین شیرازی، سفر ۱، ج ۱، ص ۸۹؛ نیز به زماره^۱، ص ۱۴۱). به این معنا، الحق را باید از اسماء ذات و در کنار اسمانی چون شیء، موجود، کائن و ثابت دریافت (به بغدادی، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ جیلی، ص ۱۵۴؛ زماره، ص ۱۳۳).

گاهی مفسران و شارحان در توضیح معنای اسم الحق، از منظری معرفت‌شناسانه وارد شده و آن را در شمار نامهایی دانسته‌اند که مستلزم اثبات و اعتراف به وجود خداوندند؛ مانند اسامی ظاهر، مبین، اول، آخر و باقی (برای نمونه به حلیمی، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ بهیقی، ج ۱، ص ۴۰؛ قرطبی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۶). بنابه استدلال ایشان، چون هیچ دلیل و بینه‌ای نمی‌تواند وجود خدا را ثابت کند، انکار او ناممکن و تصدیق او

حسن بن سلام، [مدینه] ۱۲۱۳؛ علی بن اسماعیل اشعری، کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ هلموت ریتز، وین ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهی البدی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱، چاپ اقت بیروت [بی تا]؛ عبدالقاهرین طاهر بغدادی، کتاب اصول الدین، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۴۶، چاپ اقت بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ احمد بن حسین بیهقی، کتاب الاسماء و الصفات، چاپ همدانکین احمد حیدر، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی و هو الجامع الصحیح، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ عبدالملک بن عبدالله جریسی، کتاب الارشاد الی قواطع الاذلة فی اصول الاعتقاد، چاپ اسعد نسیم، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ عبدالکریم بن ابراهیم جلی، الکملات الالهیه فی الصفات المحمدیه، چاپ سعید عبدالفتاح، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ حسین بن حسن حلی، کتاب المنهاج فی شعب الایمان، چاپ حلی محمد نوده، [بیروت] ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ محمد بن محمد خطابی، شأن الدعاء، چاپ احمدیوسف دقاق، دمشق ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ ابراهیم بن سری زجاج، تفسیر اسماء الله الحسنى، چاپ احمدیوسف دقاق، دمشق ۱۹۷۲؛ عبدالرحمان بن اسحاق زجاجی، اشتقاق اسماء الله، چاپ عبدالحسن مبارک، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ زمخشری، هادی بن مهدی سیراوی، شرح الاسماء، او، شرح دعاء الجوشن الکبیر، چاپ نجفعلی حبیبی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت ۱۹۸۱؛ عبدالرزاق بن همام صنعانی، المصنّف، چاپ حبیب الرحمن اعظمی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ طباطبائی، طبرسی؛ طبری، جامع؛ محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [بی تا]؛ همو، مصباح المتهجد، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ محمد بن محمد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، چاپ فضل شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمد بن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، او، مفاتیح الغیب، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ همو، شرح اسماء الله الحسنى للرازی، و هو الکتاب المسمی لواضع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات، چاپ طه عبدالرؤف سعد، قاهره ۱۹۷۶/۱۳۹۶، چاپ اقت تهران ۱۳۶۴ ش؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۵، چاپ محمود محمدخضیری، قاهره ۱۹۶۵، ج ۲، چاپ عبدالحمید محمده و سلیمان دنیا، [قاهره، بی تا]؛ محمد بن احمد قرطبی، الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنى و صفاته الثمینی، چاپ شعاع احمد طحان، منصوره، مصر ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ همو، الجامع لاحکام القرآن، چاپ محمد ابراهیم حنفی، قاهره ۱۴۲۸/۲۰۰۷؛ عبدالکریم بن هوزن قشیری، التاجیر فی التذکیر، چاپ ابراهیم بیونی، قاهره ۱۹۶۸؛ همو، الفصول فی الاصول، چاپ ریچارد فرانک، در MIDEO، ش ۱۶ (۱۹۸۳)؛

Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988.

/سیده زهرا مبلغ /

حق، وصف و مصدری پرسامد در قرآن و حدیث و متون فقهی، دال بر راستی و واقعیت. این واژه دو فلسفه و عرفان نیز کاربرد فراوان دارد (به حق و حقیقت*).

۱) در لغت و قرآن و حدیث.

بررسی لغوی. برای ریشه حق، دو معنای اصلی ذکر شده است: یکی استحکام و استواری، چنانکه «ثوب محقق» به معنای لباس یا پارچه‌ای با بافت محکم است؛ و دیگری موافقت و مطابقت، چنانکه به حفره‌ای که پاشنه در، در آن قرار می‌گیرد و می‌چرخد «حق الباب» و به محل اتصال دو استخوان «حق» می‌گویند (به جوهری؛ ابن فارس؛ راغب اصفهانی، ذیل واژه). مهم‌ترین کاربردهای ریشه ح ق ق، نخست مصدرهای حق و حقیقت به معنای واقعیت است و دوم، صفت حق است در وصف اعتقاد یا حکمی که با واقعیت مطابقت دارد (به راغب اصفهانی، همانجا؛ برای تفاوت‌های معنایی و کاربردی حق و صدق* به همانجا؛ تیهانوی، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ایزوتسو^۱، ۱۹۶۶، ص ۹۷). مشتقات اسمی و فعلی ریشه ح ق ق بر مفاهیم مختلف مادی و انتزاعی دلالت دارد که مشهورترین این معانی عبارت‌اند از: نقیض باطل*، موجود ثابت و انکارناپذیر، نامی برای خدا (به الحق*)، وجوب، شایستگی، یقین، نصیب و بهره، خالص و محض هر شیء، وسط شیء، استوار و ظاهر ساختن، هر نوع بلوغ و رسیدن مانند رسیدن شترچه به وضعی که بتوان بر او بار برد، فربه شدن شتر، طلوع خورشید، کامل شدن بهار و معانی‌ای با شهرت کمتر چون پرچم، سفر شبانه، خانه عنکبوت و ظرفی که بتوان بر روی آن حکاکی نمود (به خلیل بن احمد؛ لاهری؛ جوهری؛ ابن فارس؛ ابن اثیر؛ ابن منظور؛ زبیدی، ذیل واژه).

ریشه حق و برخی مشتقات آن، در زبان عرب پیش از اسلام متداول بوده (به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل واژه؛ کالورلی^۲، ص ۶۰) و دستکم در معانی اصلی واقعیت و راستی (برای نمونه به مثقل ضبی، ص ۱۳۱، شعر ثعلبیه بن صغیر) و بهره یا نصیب (برای نمونه به همان، ص ۳۵۶، شعر معاویه بن مالک) در اشعار و مثلاً به کار رفته است. همچنین، دو واژه حاکی از نام خدا، به صورت حق و حقت، در کتیبه‌های جنوب عربستان یافته شده است (به د. اسلام؛ کالورلی، همانجاها).

در برخی دیگر از زبانهای سامی باستانی، مانند عبری، کنعانی، آرامی و سریانی، اصل «ح ق» به صورتهای و معانی گوناگون رایج بوده و در کتاب مقدس عبری، ۲۵۰ واژه از این ریشه آمده است (کالورلی، ص ۵۷-۵۶؛ گزنیوس^۳، ص ۳۳۳، CCCI، ذیل «ppx»). در عهد قدیم، اشتقاقهای حق («ppx») به معنای حک کردن بر چوب، سنگ یا فلز (قس ابن منظور؛ زبیدی، ذیل

می‌سازد (سج طوسی، التبیان، ذیل طه: ۱۱۴؛ زمخشری، ذیل حج: ۶؛ طبرسی، ذیل انعام: ۶۲؛ فخررازی؛ قرطبی؛ طباطبائی، ذیل حج: ۶). هم‌نشینی وصف حق با صفات ولایت (سج انعام: ۶۲؛ کهف: ۴۴)، علو، سلطنت و مالکیت خدا (سج حج: ۶۲؛ مؤمنون: ۱۱۶) در آیات متعدد، مؤید این معناست.

مفسران با این استدلال که هستی همه موجودات، جز خدا، به باطل، یعنی نقص و تغییر فنا، آمیخته است (سج قرطبی، ذیل یونس: ۵۳؛ طباطبائی، ذیل انبیاء: ۲۴)، نشان می‌دهند که دریافت حقیقت مفهوم حق، مستلزم اثبات توحید حق (سج توحید*) است. به این بیان که حق حقیقی و محض، که به هیچ باطلی مشوب نیست، یگانه و همان ذات احدیت است؛ از همین رو، در تعبیر قرآنی «لَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ» (نساء: ۱۷۱) و «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ» (رعد: ۱۴)، قول حق و دعوت حق را همان اعتقاد به توحید، تنزیه خدا از شریک یا ادای عبارت تهلیل دانسته‌اند (سج طبرسی؛ طوسی، التبیان، ذیل رعد: ۱۱۴؛ زمخشری، ذیل نساء: ۱۷۱؛ طبرسی، ذیل رعد: ۱۴).

چون از حق محض، جز حق صادر نمی‌شود (سج بقره: ۱۴۷؛ آل عمران: ۶۰)، همه افعال خدا در قرآن با تعبیر «بالحق» وصف می‌شود، از خلقت آسمانها و زمین (سج انعام: ۷۳؛ حجر: ۸۵؛ روم: ۸؛ آیات متعدد دیگر) و خورشید و ماه (سج یونس: ۵) تا ارسال رسل (سج نساء: ۱۷۰؛ اعراف: ۴۳)، نزول قرآن بر پیامبر (سج مائده: ۴۸؛ اسراء: ۱۰۵)، خروج پیامبر از مدینه برای جنگ بدر (سج انفال: ۵)، نزول فرشتگان (سج حجر: ۸)، نزول عذاب (سج مؤمنون: ۴۱)، داوری در روز قیامت (سج زمر: ۶۹، ۷۵) و موارد متعدد دیگر، به‌رغم یکسانی تعبیر به کار رفته در این آیات، مفسران معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند که وجه اشتراک بیشتر آنها، توصیف این افعال به حکمت، به معنای فعل دارای هدف و غایت صحیح، یا وقوع حتمی است (سج طوسی، التبیان؛ زمخشری؛ طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیات، به‌ویژه آل عمران: ۴، انعام: ۷۳، یونس: ۵، شوری: ۱۷). براساس آیات قرآن، «قول خدا» نیز، که عین فعل اوست، حق است (سج انعام: ۷۳؛ احزاب: ۴؛ ص: ۸۴؛ طباطبائی، ذیل انعام: ۷۳). طباطبائی (ذیل احزاب: ۴) حق بودن قول خدا را به این معنا دانسته است که اگر از چیزی خبر دهد، مطابق با خبر الهی واقع می‌شود و اگر حکمی را انا کند، آثاری که با مصلحت واقعی مطابقت دارد، بر آن مترتب می‌شود. مفسران، اطلاق «حق» بر قرآن یا توصیف نزول آن به «حق» را در آیات متعدد به همین معنا دانسته‌اند (سج آل عمران: ۳؛ انعام: ۱۱۴؛ اسراء: ۱۰۵؛ زخرف: ۳۱-۳۰؛ محمد: ۲؛ طوسی، التبیان؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل آیات). همچنین، ترکیب اضافی «قَوْلُ الْحَقِّ» (سج مریم: ۳۴) درباره حضرت عیسی* علیه السلام، عموماً تعبیری دیگر از کلمه الله (سج

«حق») اشتغافهای حق و حقه به معنای ظرفی که بتوان بر آن حکاکی کرد، ثبت کردن، ترمیم کردن، مقرر کردن، فرمان، قانون، سنت متداول یا رسم مربوط به خدا یا انسانها، طبیعت انبیا، حقوق و امتیاز به کار رفته است (سج د. اسلام؛ کالورلی؛ گزنیوس، همانجاها)، اما در میان همه زیانهای مادی، گسترده‌ترین حوزه معنایی و کامل‌ترین و عالی‌ترین معانی حق و مشتقات آن را در زبان عربی می‌توان یافت که نه فقط بر افعال و اشپای مادی، بلکه بر کیفیات، صفات و واقعیات غیرمادی نیز دلالت دارد (سج کالورلی، ص ۵۷، ۵۹).

در قرآن، واژه حق و مشتقات آن در قرآن ۲۸۷ بار، در حوزه‌های معنایی گوناگون، به کار رفته است (سج محمدفواد عبدالباقی، ذیل واژه). مهم‌ترین زمینه معنایی واژه حق در قرآن، مربوط به مفاهیم وجود و هستی است. مطابق آیات قرآن، مصداق کامل و منشأ اصلی حق، خداوند است (سج حج: ۶؛ ۶۲؛ نذر: ۲۵؛ لقمان: ۳۰). علاوه بر این، الحق یکی از اسماء الحسنی* است (سج طه: ۱۱۴؛ مؤمنون: ۱۱۶). آیاتی که خدا را عین حق دانسته یا با وصف حق توصیف کرده در دو زمینه اصلی بیان شده است: نخست آیاتی که بر قدرت عظیم خدا به عنوان منشأ هر ایجاد و تغییر و تحول در عالم هستی تأکید می‌کند، مانند آیات مربوط به مراحل خلقت انسان و تدبیر امور او، تدبیر روز و شب و تسخیر موجودات (سج حج: ۵، ۶؛ ۶۲؛ لقمان: ۳۰). دسته دوم آیات مربوط به بحث، بازگرداندن انسان به سوی خدا و شهادت اعضا و جوارح بر اعمال انسان است (سج انعام: ۶۲؛ یونس: ۳۰؛ نور: ۲۵؛ قصص: ۷۵). در آیات دسته نخست، حق در مقابل باطل (سج باطل*) — یعنی همان بتها و معبودهای مشرکان و هرگونه اختراع بی‌بنیاد — به معنای امری بسیار واقعی و نیرویی زنده مطرح می‌شود که در همه فرایندهای زندگی و مرگ در جهان هستی سرپا دارد (سج ایزونسو، ۱۹۶۶، ص ۹۷-۹۸) و این حقیقتی است که به تصریح دسته دوم آیات، در آخرت (سج آخرت*؛ الحاقه*، سوره) بر همگان، حتی کافران و مشرکان، نیز آشکار می‌شود.

تفسیر این حوزه معنایی حق، در آثار مفسران، عموماً صیغه‌های فلسفی دارد، چنان‌که مفسران، حق را در این آیات به معنای موجود ثابتي دانسته‌اند که نمی‌توان در وجود او تردید کرد و هیچ‌گونه باطلی، از نقص و تغییر و فنا، در او راه ندارد. در تحلیل این معنا، فخررازی (ذیل رعد: ۱۴) توضیح می‌دهد که موجود، یا عدم می‌پذیرد و باطل می‌شود، یا عدم و بطلان ندارد و بنابرین، واجب‌الوجود شایسته‌ترین موجودی است که می‌توان او را حق نامید. او یگانه موجود مطلق، غنی و قائم به ذات است که هستی همه موجودات دیگر از اوست و همه منخر و نیازمند اویند و اوست که نظام حق را در عالم جاری

آل عمران: ۴۵؛ نساء: ۱۷۱) تفسیر می‌شود (زمخشری؛ فخررازی، ذیل آیه) که به نحوه خلص خلقت حضرت عیسی به واسطه یک کلمه خدا - کُن (آل عمران: ۵۹) - مربوط است (زمخشری، همانجا؛ نیز - طباطبائی، ذیل آیه). وعده‌های الهی، که از بارزترین مصادیق قول خداوند هستند، در آیات متعدد، با تعبیر «إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا» (برای نمونه - یونس: ۴، ۵۵؛ هود: ۴۵؛ قصص: ۱۳؛ روم: ۶۰؛ لقمان: ۲۳؛ غافر: ۵۵) وصف شده‌اند. حق بودن وعده‌های الهی، مانند نصرت و اعزاز دین پیامبر، برگشت انسانها به سوی پروردگاران، ثواب و عقاب یا برگرداندن موسی به مادرش، به معنای وقوع حتمی آنهاست (س- طوسی، التبیان؛ زمخشری، ذیل آیات). همچنین تعبیری مانند «حَقٌّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ» (فصلت: ۲۵)، «حَقٌّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» (زمر: ۱۹) و مشابه اینها (س- اعراف: ۳۰؛ اِسراء: ۱۶؛ حج: ۱۸؛ ص: ۱۴)، حاکی از محقق شدن قول و وعده خداوند درباره گمراهی و عذاب کافران در دنیا و آخرت است.

واژه حق، در دلالتی معرفتی، وصفی است برای عقیده (س- راغب اصفهانی، ذیل واژه). از این وجه، حوزه معنایی دیگر حق در قرآن، در زمینه عقیده و فعل انسان است. در آیات متعدد، عقیده مطابق با واقع، حق نامیده شده است (س- انبیاء: ۱۲۴؛ احقاف: ۳۰؛ راغب اصفهانی، همانجا؛ طوسی، التبیان، ذیل حج: ۶، فرقان: ۲۶؛ طباطبائی، ذیل رعد: ۱۷، انبیاء: ۱۸). در این معنا حق مقابل «ظن» و «ضلال» قرار می‌گیرد (س- یونس: ۳۲، ۳۶؛ زمخشری، ذیل یونس: ۳۵). مثال معروف حق و باطل در آیه ۱۷ سوره رعد بیان می‌کند که موضع انسانها در برابر حقیقت متفاوت است؛ برخی حق بودن حقایق چون قرآن را درمی‌یابند و برخی نسبت به آن کور و چشم بسته‌اند (س- رعد: ۱۷-۱۹). مطابق این تمثیل، از آبی که خدا از آسمان فرو می‌فرستد، دشتها به قدر خود مقداری از آب را در خود روان می‌کنند و کف زائد را سیل می‌برد. همچنین زیورآلاتی که در آتش گداخته می‌شود، ماده خالصی دارد که باقی می‌ماند و پس مانده‌هایی که بی‌فایده است (برای تعداد مثالها در این آیه - ابوالفتح رازی؛ سیوطی، ذیل رعد: ۱۷). در این تمثیل، ویژگی مهم و مؤکد حق، ثبات و منشأ آثار بودن است و خصوصیت باطل، ظاهرنمایی و بی‌ثمری است (س- طوسی، التبیان؛ قرطبی، ذیل رعد: ۱۷). به همین ترتیب، در عالم هستی، موجودی حق است که ثابت باشد و هرچه ناپایدار و میرا باشد، از این جهت، باطل است (س- طباطبائی، ذیل رعد: ۱۷). براین اساس، اگر انسان معتقد به چیزی باشد که وجود خارجی ندارد، یا برای موجودات، خواص وجودی‌ای فرض کند که فاقد آن باشند، مانند استقلال یا بقا برای موجودات ممکن‌الموجود، یا اعتقاد به تجسد یافتن خدا در شخص انسانی، این عقاید باطل است (س- عبدالرزاق کاشی،

ص: ۳۰۳؛ طباطبائی، ذیل رعد: ۱۷؛ ایزوتسو، ۱۹۸۳، ص: ۳۳). قرآن افراد خاصی را به عنوان کسانی که حق (به‌طور خاص، حق بودن قرآن) را در می‌یابند، معرفی کرده است: کسانی که از جانب خدا به ایشان علم داده شده، صاحبان خردهای ناب، برخی از اهل کتاب، و مؤمنان (س- بقره: ۱۴۴؛ مانند: ۸۲، ۸۴؛ رعد: ۱۹؛ حج: ۵۴؛ سبأ: ۶؛ شوری: ۱۸). این افراد به احوال اشک ریختن از سر معرفت حق، ایمان آوردن، نرم‌دلی و دانا بودن بصیرت، وصف شده‌اند (س- مانند: ۸۳؛ رعد: ۱۹؛ حج: ۵۴؛ شوری: ۱۸). علاوه بر حوزه معرفت، به بیان طباطبائی (همانجا) در حوزه افعال انسانها نیز هر فعل هنگامی حق است که با غایت و نتیجه‌ای که برایش مقرر شده است (مانند سیری برای خوردن)، هماهنگ باشد، در غیر این صورت، فعل باطل است. ظاهراً تعبیر «بِغَيْرِ الْحَقِّ» در توصیف برخی افعال انسانها از همین باب است؛ افعالی چون غلو در دین، بغی (ظلم)، بیرون راندن مؤمنان از سرزمینشان و قرح (س- مانند: ۷۷؛ اعراف: ۳۳؛ حج: ۴۰؛ غافر: ۷۵). تعبیر «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا تَفْعَلُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» در آیه ۲۳ سوره یونس، و تأکید بر اینکه عذاب قوم مستکبر عاد در آخرت خوارکننده‌تر از عذاب دنیوی آنهاست (س- فصلت: ۱۶)، دلالتی ضمنی است بر اینکه این‌گونه اعمال، انسانها را به هدف و غایتی که در پی آن‌اند نمی‌رساند. چون در عالم وجود، حتی مطلق فقط خداوند است و تنها اوست که به سوی حق هدایت می‌کند (س- یونس: ۳۲، ۳۵) و دستیابی انسان به حقیقت در اندیشه و کردار، جز با پیروی از دین حق میسر نیست (س- یونس: ۳۵). دین حق، که همان اسلام است (س- توبه: ۲۹، ۱۳۳؛ صف: ۹؛ نیز - طوسی، التبیان؛ زمخشری؛ طبرسی؛ فخررازی، ذیل آیات)، به دلیل موافقت با فطرت و سنت تکوین، انسانها را در دنیا و آخرت به سعادت می‌رساند (س- طباطبائی، ذیل توبه: ۲۹، محمد: ۲) و به اراده الهی سرانجام بر همه ادیان چیره می‌گردد (س- توبه: ۳۳؛ صف: ۹). قرآن در آیات متعدد، به تمثیل یا به تصریح، از پیروزی نهایی حق بر باطل خبر می‌دهد (برای نمونه - رعد: ۱۷؛ اِسراء: ۸۱؛ انبیاء: ۱۸) و انسانها را از معارضه با حق، کتمان حق، در هم آمیختن حق و باطل و تکذیب حق باز می‌دارد (س- بقره: ۴۲، ۱۴۶؛ انعام: ۵). چون گاهی حق، مدتی پوشیده می‌ماند (برای نمونه - بقره: ۴۲، ۱۴۶؛ آل عمران: ۷۱؛ یوسف: ۴، ۱۰۰) و مهلت دادن به باطل از سننهای الهی است (س- رعد: ۱۷؛ طارق: ۱۷) و غلبه ظاهری باطل و دشواری التزام به حق ممکن است به یأس و تردید اهل حق بینجامد (س- بقره: ۲۱۴؛ طباطبائی، ذیل انبیاء: ۱۸)، در آیات متعدد، فرمان صبر به پیامبر، با تأکید بر حق بودن وعده‌های الهی قرین گشته (س- روم: ۶۰؛ غافر: ۵۵، ۷۷) و تواضعی به حق، در کنار تواضعی به صبر، از صفات مؤمنان شمرده

شده است (س: عصر: ۳).

گذشت از دو حوزه معنایی وجودشناسانه و معرفتشناسانه، واژه حق در قرآن با دو دلالت حقوقی نیز به کار رفته است: یکی به معنای عمل یا تکلیفی که برعهده فرد است و برانجام دادن آن تأکید شده است، مانند وصیت کردن (س: بقره: ۱۸۰) یا رعایت بهره (روجه از سوی زوج در احکام طلاق (س: بقره: ۲۳۶، ۲۴۱)، و دیگری به معنای نصیب یا بهره‌ای که متعلق به فرد خاصی است، مانند آیاتی که به دادن حق خویشاوندان، مسکینان و در راه ماندگان امر می‌کند (س: اسراء: ۲۶؛ روم: ۳۸)، یا نگاه داشتن بهره‌ای معین از اموال را برای سائل و محروم، از ویژگیهای نمازگزاران و متقین برمی‌شمارد (س: ذاریات: ۱۹؛ معارج: ۲۴). واژه حق در قرآن در یک ساختار نحوی ویژه (برای نمونه س: یٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اَللّٰهُ حَقُّ ثَمَاتِهٖ، آل‌عمران: ۱۰۲)، برای تأکید بر انجام دادن کاری به نحو کامل و شایسته به کار رفته است؛ مانند تلاوت کتاب خدا، رعایت تقوای الهی، شناختن قدر خدا و جهاد (س: بقره: ۱۲۱؛ آل‌عمران: ۱۰۲؛ انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴، ۷۸؛ حدید: ۲۷). تعبیر حَقُّ التَّيِّمِيْنَ نیز، که بعدها از مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی شد (س: یقین: ۳)، دوبار در قرآن به کار رفته است (س: واقعه: ۹۵؛ حاقه: ۵۱). اضافه حق به یقین در این ترکیب، اضافه بیانیه و برای تأکید بر حقانیت قرآن (س: حاقه: ۵۱) و راستی اخبار قیامت و وقوع حتمی آن (س: واقعه: ۹۵) است (س: طبری؛ طوسی، الثبیان؛ زمخشری؛ طبرسی، ذیل آیات). در حدیث، در جوامع حدیثی، درباره شناخت حق، استواری در راه حق و تقابل آن با باطل، مطالب بسیاری آمده است. بنابر روایات، شناخت حق از نشانه‌های بصیرت و دانایی است (س: کلینی، ج ۵، ص ۵۲). همچنین کمال عقل در پیروی از حق و تواضع در برابر آن نهفته است (س: همان، ج ۱، ص ۱۶؛ مجلسی، ج ۱، ص ۱۳۰، ج ۷۵، ص ۱۲۷). در مقابل، پیروی از هوای نفس، فراموشی آخرت و کثرت نزاع جاهلانته، از جمله عواملی است که انسان را از حق باز می‌دارد (س: نهج‌البلاغه، خطبه ۴۲، ۸۴؛ حکمت ۳۱؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۴). طبق حدیثی از پیامبر اکرم، راه معرفت حق، معرفت نفس، راه موافقت با حق، مخالفت با نفس، راه رسیدن به رضایت حق، سخط بر نفس، راه رسیدن به حق، هجرت از نفس، راه طاعت حق، عصیان بر نفس، راه ذکر حق، فراموش کردن نفس و راه قرب به حق و انس با آن، دوری و وحشت از نفس است (س: ابن‌ابی‌جمهور، ج ۱، ص ۲۴۶؛ نیز س: مجلسی، ج ۶۷، ص ۷۲). همچنین در حدیثی منسوب به علی علیه‌السلام، معروف به حدیث حقیقت، امام در پی پرسش مُصْرَافَةُ کَمیل بن زیاد از چیستی حقیقت، در چند عبارت عرفانی آن را وصف می‌کند (س: حق و حقیقت، بخش ۲: در عرفان اسلامی). در احادیث بر لزوم عمل به حق و

حق

۵۹۱

پایداری بر آن بسیار تأکید شده است، حتی اگر پیامدهایی سخت، مانند قطعه‌قطعه شدن یا سوزانده شدن، داشته باشد (س: کلینی، ج ۲، ص ۹۱، ج ۸، ص ۱۴۰). علی علیه‌السلام به فرزند خود سفارش می‌کند برای حق به هر دشواری‌ای وارد شود و شکیبایی ورزیدن در راه حق را نیکوترین خصلت برمی‌شمارد (س: نهج‌البلاغه، نامه ۳۱). قرین گشتن سفارش التزام به حق با توصیه به صبر، دشواری پایداری در راه حق را به خوبی نشان می‌دهد (س: همان، نامه ۵۳). بنابر حدیثی از امام باقر علیه‌السلام، «اصْبِرْ عَلَى الْحَقِّ وَ اِنْ كَانَ مُرَّاً وَصِيَّتْ هُمَا اِمَامَانِ بُوَدَ اَسْتِ (س: کلینی، ج ۲، ص ۹۱). البته به تصریح امام علی علیه‌السلام، حق به‌رغم سنگینی، گوارا، و باطل در عین سبکی، بدفراجم است و اهل حق مدتی کوتاه در سختی و مدتی طولانی در علالت و آسایش‌اند (س: نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۶؛ کلینی، ج ۲، ص ۲۵۵). احادیث بسیاری نیز درباره لزوم بازنگو کردن حق حتی در مواردی که به ضرر فرد باشد، و همچنین گفتن حق در رضا و غضب، وارد شده است (س: نسائی، ج ۳، ص ۵۵؛ ابن‌حبان، ج ۲، ص ۱۷۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۵۲۶؛ الاختصاص، ص ۳۲). براساس حدیث مشهور نبوی، برترین جهاد، گفتن کلام حق در برابر سلطان جائز است (س: ابن‌حبان، ج ۳، ص ۱۱۹؛ ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۳۳۰؛ متقی، ج ۱۵، ص ۹۲۳).

برخی از خطبه‌های حضرت علی علیه‌السلام، بر آمیختگی مداوم حق و باطل و در نتیجه لزوم افشای باطل برای جلوه‌گر ساختن حق دلالت دارد. در کلام علی علیه‌السلام این وضعیت شبهه‌ناک، جولانگاه شیطان برای استیلا یافتن بر اهل باطل خوانده شده، اما در عین حال بر این نکته تأکید شده است که دوستان خدا به لطف حق و با هدایت نور یقین، نجات می‌یابند (برای نمونه س: نهج‌البلاغه، خطبه ۳۸، ۵۰، ۱۰۴).

از جمله مسائلی که در احادیث شیعی بسیار مورد توجه قرار گرفته، توصیف اهل حق است. براساس این روایات، امامان علیهم‌السلام با حق‌اند و حق با آنهاست، امر ایشان حق است و هر قضاوت حقی نزد آنهاست (س: صفار قمی، ص ۴۹؛ کلینی، ج ۱، ص ۳۹۹؛ ابن‌ابی‌زینب، ص ۱۷۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۷۸). علی علیه‌السلام تصریح می‌کند که رأیت حق در دست اهل‌بیت علیهم‌السلام است و تنها راه رستگاری، همراهی با آنان و پیروی از آنان است (س: نهج‌البلاغه، خطبه ۸۷، ۱۰۰، ۲۳۹). همچنین نقل شده که دین حق دین همراه با ولایت است (س: کلینی، ج ۱، ص ۴۳۲) و روی‌گردانی از ولایت اهل حق مایهٔ هلاک است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۲۶). اگرچه سخن مشهور علی علیه‌السلام «اِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفَ اَهْلَهُ» به حارث بن حوط در جنگ جمل (س: بلاذری، ص ۲۳۹؛ یعقوبی،

ج ۲، ص ۲۱۰؛ مفید، ص ۵؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۶۲۶، بر این دلالت دارد که شناختن حق بر شناختن اهل آن مقدم است؛ اما در احادیث متعددی از رسول خدا، که در کتابهای فریقین آمده است، علی علیه السلام و عمار یاسر، صراحتاً معیار شناخت حق و اهل آن معرفی شده‌اند (سے طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۹۶؛ ابن بابویه، ۱۳۱۷، ص ۸۳؛ ابن عبدالبر، ج ۳، ص ۱۱۳۹؛ ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲۹۷). مضمون این روایات، که به وقوع اختلاف و نبرد میان مسلمانان پس از رحلت پیامبر اشاره دارد، درواقع به مسلمانان کمک می‌کرد که در فضایی که حق و باطل به هم آمیخته بود، حق را از باطل تمیز دهند. در احادیث شیعی به تقابل دولت حق با دولت باطل نیز اشاره شده و مصداق آنم دولت حق، دولت قائم آل محمد علیه السلام دانسته شده است که در آن حق و عدل ظاهر، دلها به هم نزدیک، و حدود الهی اجرا می‌شود و حق به اهلش باز می‌گردد (سے کلینی، ج ۱، ص ۳۳۳، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ابن ابی زینب، ص ۳۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۴۶).

واژه حق در بسیاری از احادیث بر معنای حقوقی دلالت دارد. این معنا در ابعاد گوناگون (مانند حق خدا بر انسان، حق اعضا و جوارح و حقوق متقابل انسانها در مناسبات اجتماعی) مطرح می‌شود. براساس روایات، منشأ تمامی حقوق، حق خدا بر بندگان است (سے نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶؛ ابن شعبه، ص ۲۵۴)، که از جمله آنها عبادت خالصانه و اطاعت خدا، شریک نگرفتن برای او و تقوای الهی است (سے نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱، ۲۱۶؛ بخاری، ج ۳، ص ۲۱۶؛ ترمذی، ج ۴، ص ۱۱۳۶؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۱۹). اگرچه به گفته علی علیه السلام حق خدا بر بندگان، موجب ایجاد حق متقابل برای بنده نمی‌شود، اما در صورت التزام بنده به حقوق الهی، خداوند از سرفضل بر خود لازم کرده است به او پاداشی دوچندان دهد (سے نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶) و امر دنیا و آخرتش را کفایت و او را از عذاب رها کند (سے نهج البلاغه؛ بخاری؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، همانجاها). اما در مناسبات انسانها هر حقی موجب به وجود آمدن حقی برای طرف متقابل می‌شود (سے نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶). از مجموع احادیث چنین برمی‌آید که صاحبان حقوق بسیارند، از آن جمله‌اند والدین (سے حق والدین^۵)، فرزند (سے حق فرزندان^۶)، همسر (سے حقوق خانواده^۷)، همسایه (سے جار^۸)، مهمان، برادر، و دوست. صاحبان حقوق فقط انسانها نیستند. براساس روایات، اعضای بدن و فرایض دینی (مانند نماز، حج، روزه و صدقه) نیز بر انسان حق دارند (سے ترمذی، ج ۲، ص ۳۱۵، ج ۳، ص ۲۲۳، ج ۴، ص ۳۳، ۳۳۸؛ نسائی، ج ۴، ص ۱۲۱۱؛ ابن شعبه؛ ابن بابویه، همانجاها). مجموعه مفصل و جامعی از این حقوق در رساله‌ای کوتاه از امام سجاد علیه السلام،

به نام رساله الحقوق، آمده است (سے رساله الحقوق^۹). مطابق این رساله، منشأ تمامی حقوق، حقی است که خدا بر بندگان دارد. بزرگ‌ترین حق خدا بر بنده، عبادت خالصانه و شریک نوزیدن به اوست. براساس این حق اصلی، در هر نعمتی، حقی بر بندگان واجب شده است، که همه این حقوق اهمیت یکسانی ندارند. به تصریح امام علی علیه السلام (سے نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)، عظیم‌ترین حقی که خدا بر انسانها واجب ساخته، حقوق متقابل حاکم و مردم است. همچنین بنابر سخن امام علی علیه السلام (سے همان، خطبه ۹۱)، نهایت حق خدا بر بنده، شناختن خدا تنها از طریق قرآن و سنت رسول اکرم است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ لست بیروت [بی‌تا]؛ ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۳-۱۴۰۵/۱۹۸۳-۱۹۸۵؛ ابن ابی زینب، الغیبة، چاپ فارس حسن کریم، قم ۱۴۲۲؛ ابن اثیر، النهایة فی غریب الحديث و الاثر، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد راوی، بیروت ۱۳۸۳/۱۹۶۳، چاپ لست قم ۱۳۶۴؛ ابن بابویه، الامالی، قم ۱۴۱۷؛ همو، کتاب الخصال، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲؛ همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۱۴؛ همو، کمال الدین و تمام النعمة، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳؛ ابن حبان، صحیح ابن حبان، بترتیب ابن حبان، چاپ شعب اونلوط، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۳؛ ابن حنبل، مستد الامام احمد بن حنبل، بیروت؛ دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، چاپ علی محمد بجاوی، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن فارس؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمدفواز عبدالباقی، قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴، چاپ لست [بیروت]، بی‌تا؛ ابن منظور؛ ابوالفتح رازی، روح البیان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۶؛ ابن اختصاص، [منسوب به] محمد بن محمدفید، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت؛ مؤسسة الاصلی للمطبوعات، ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج ۳، چاپ عبدالحمید نجار، قاهره [بی‌تا]؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی لندی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، چاپ محمدباقر محمودی، بیروت ۱۳۹۴/۱۹۷۴؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی و هو الجامع الصحیح، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد علی بن علی نهائی، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت؛ دارصادر، [بی‌تا]؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی‌تا]؛ چاپ لست میزان ۱۳۶۸؛ خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخرومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ حسین بن محمد راقب صافقی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سیدکیلاتی، تهران [؟ ۱۳۳۳]؛ محمد بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر المعجموس، چاپ علی

در منابع فقهی شیعه، گاهی حق نزدیک به معنای لغوی آن (هر امر ثابت) به کار می‌رود، یعنی به معنای هر چیزی که شارع جعل و وضع کرده است، و مفاهیمی مانند حکم، عین، منفعت و حق به معنای خاص (به ادامه مقاله) را شامل می‌شود (برای نمونه به خوانندگاری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ مروج، ج ۱، ص ۸۶). حق به معنای خاص فقهی، نوعی سلطه قراردادی است بر عین (مانند حق تحجیر و رهن) یا بر انسانی دیگر (مانند قصاص و حضانت) یا بر امری اعتباری (مانند حق خیار در عقد). بر این اساس، حق نوعی ملک به شمار می‌رود، ولی مرتبه‌ای ضعیف از ملکیت است که گاه از آن به «ملکیت نارسیده» تعبیر می‌شود، همچنان که ملکیت بر منافع مرتبه‌ای ضعیف‌تر از ملکیت بر عین به شمار می‌رود (به بحر العلوم، ج ۱، ص ۱۳-۱۴؛ طباطبائی یزدی، ج ۱، ص ۱۵۵؛ خوانندگاری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ایروانی، ج ۱، ص ۲۲). به تصریح بسیاری از فقها (به آخوند خراسانی، ص ۴؛ اصفهانی، ج ۱، ص ۳۰؛ حکیم، ص ۱۶؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۸) حق به مفهوم یاد شده، مانند بسیاری از امور وضعی عرفی و شرعی، وجود اعتباری دارد، نه وجود حقیقی و خارجی.

پیش از نگارش کتاب المکاسب اثر شیخ انصاری، در منابع فقهی شیعه به حق و مصادیق آن اشارات مختصری شده بود؛ اما پس از آنکه شیخ انصاری، به مناسبت مبحث بیع، به اقسام حقوق پرداخت (به ج ۳، ص ۸۹)، حاشیه‌نویسان و شارحان آن و، به تبع آنان، حقوق‌دانان معاصر به تفصیل به بررسی مفهوم و گونه‌های حق و رابطه آن با مفاهیمی چون ملکیت و حکم پرداختند. تکنیک‌های متعددی نیز درباره این مباحث فراهم شد (برای آگاهی از عناوین این کتابها به صفری، ص ۱۵۲-۱۵۷).

به نظر حکیم (ص ۸۶)، شیء مملوک (عین) گاهی مستقل و قائم به خود (اعم از عین خارجی مانند خانه، و عین در ذمه مانند ثمن در بیع نسبه) است و گاهی امری است قائم به چیز دیگر که اعتبار کردن آن با استناد آن به مالک ملازمه دارد؛ از این نوع ملک، به «حق» تعبیر می‌شود، مانند حق قصاص که وابسته به وجود شخص جانی است و با مرگ وی، حقی وجود نخواهد داشت. پس، همه اعیان خارجی، اموال در ذمه و نیز منافع اعیان از محدوده حقوق خارج‌اند، زیرا اعتبار ملکیت در آنها بدون استناد به مالک ممکن است. خوبی تفاوت حق را با ملک در آن دانسته است که ملکیت هم به اعیان تعلق می‌گیرد هم به افعال، ولی حق فقط به افعال تعلق می‌گیرد (به توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۸-۳۳۹).

به نظر آخوند خراسانی (همانجا)، ماهیت حق، سلطه

شسیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۲؛ زمخشری؛ سیوطی؛ محمدبن حسن صفارقمی، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ص، چاپ محسن کرچه‌بانی تبریزی، قم ۱۴۰۴؛ طباطبائی؛ سلیمان‌بن احمد طبرانی، کتاب الدعاء، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۳؛ همو، المعجم الکبیر، چاپ حمدی عبدالعزیز سلفی، چاپ الفست بیروت ۱۴۰۴-۱۴۰۲؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ محمدبن حسن طوسی، الامالی، قم ۱۴۱۴؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب فیسرعاملی، بیروت [بی‌تا]؛ عبدالرزاق کاشی، شرح قصص الحکم، چاپ مسجد هادی زاده، تهران ۱۳۸۳؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفست قم [بی‌تا]؛ محمدبن عمر فخرریازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی‌تا]، چاپ الفست تهران [بی‌تا]؛ محمدبن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ کلینی؛ علی‌بن حسان‌الدین متقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حبیبی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ محمدزاد عبداللہی، المعجم المفهرس لافعال القرآن الکسیریم، قم ۱۳۸۰؛ شافعی، محمد شافعی، التفسیرات، چاپ احمد محمد شاکر و عبدالسلام محمد مارون، قاهره [2] ۱۳۸۳/۱۹۶۳؛ محمدبن محمد مفید، الامالی، چاپ حسین استادولی و علی‌اکبر صفاری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ احمدبن علی نائی، سنن النائی، شرح جلال‌الدین سیوطی، بیروت ۱۳۴۸/۱۹۳۰؛ یعقوبی، تاریخ؛

Edwin E. Calverley, "Haqq (truth)", *The Muslim world*, LIV (1964); *Et*², s.v. "ḥuḳḳ" (by D. B. Macdonald - [E.E. Calverley]); Wilhelm Gesenius, *Gesenius's Hebrew and Chaldean lexicon to the Old Testament scriptures*, translated, with additions and corrections from the author's thesaurus and other works by Samuel Prideaux Tregelles, London 1884; Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'an*, Montreal 1966; idem, *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, Tokyo 1983.

۱. سیده زهرا مبلغ /

۲. در لفظ و حقوق. در منابع فقهی اهل سنت تعاریف مختلفی از حق شده است: حکم شرعی ثابت و غیرقابل انکار؛ مصلحت شرعی؛ نسبت و علاقه خاص میان صاحب حق و منافعی که وی از آن بهره‌مند می‌گردد؛ اختصاص یافتن شرعی چیزی به کسی از باب تکلیف یا سلطه که شامل تمام حقوق دینی، مدنی، عمومی و مالی می‌شود؛ و هر چیزی که بر پایه حکم شرعی ثابت شده و شرع از آن حمایت کرده است (برای نمونه به رزاق، ص ۱۹-۲۲؛ خفیف، ص ۵۰-۶۰؛ زحیلی، ج ۴، ص ۸-۱۰). بسیاری از فقه‌های اهل سنت حق را همان حکم الهی و شماری دیگر احکام را سبب و منشأ حقوق به‌شمار آورده‌اند (به جرجانی، ص ۹۴؛ الموسوعة الفقهية، ج ۱۸، ص ۸-۱۰).

داشتن نیست؛ بلکه سلطه از احکام و آثار حق به شمار می‌رود، همچنانکه از آثار ملکیت نیز هست. درواقع، حق اعتباری خاص است که آثاری ویژه دارد، مانند حق خیار و حق شفعه که اثری چون سلطنت بر فسخ دارند؛ اما به نظر اصفهانی (ج ۱، ص ۴۱)، حق سلطنت است، اما از نوع اعتباری نه تکلیفی، زیرا سلطنت تکلیفی تنها مواردی مانند جواز فسخ و امضای عقود را دربرمی‌گیرد و شامل حق محجوران نمی‌شود. به نظر او (ج ۱، ص ۴۴)، در هریک از مصادیق حق، اعتباری خلص با آثاری ویژه وجود دارد. مثلاً حق ولایت، به معنای اعتبار ولایت حاکم یا پدر است که اثر آن، جواز تصرف آنهاست، یا حق تحجیر به معنای اعتبار اولویت داشتن صاحب حق در زمین است. گاه دلیلی که وجود حق را اثبات کرده، آن را نوعی سلطنت شمرده است، مانند حق قصاص به استناد آیه ۳۳ سوره اسراء (فَقَدْ جَعَلْنَا لَزُلَّةِهِ سُلْطَانًا). با وجود این، حق همواره به معنای سلطنت نیست.

امام خمینی (ج ۱، ص ۴۰۳۹) نیز با پذیرش این دیدگاه که حق نه ملک است نه سلطنت و نه مرتبه‌ای از مراتب آن دو، حق را حکمی وضعی و اعتباری دانسته است که گاهی آن را عقلا و گاهی شارع اعتبار می‌کنند و ماهیت آن با ماهیت ملک تباین دارد، زیرا مصادیقی از حق هستند که مصداق ملک نیستند، مانند حق نشستن در مکانی از مسجد به استناد پیشی گرفتن در استقرار در آن مکان؛ ضمن آنکه این حق، ملک نیست. البته وی (ج ۱، ص ۴۰)، برخلاف اصفهانی، با استناد به نظر عرف و عقلا، مفهوم حقوق را در همه اقسام و مصادیق آن یکسان و واژه حق را مشترک معنوی دانسته است. به نظر او، نمی‌توان حق را در هر مورد آن دارای مفهومی مستقل و جدا دانست (برای تفصیل مطلب به مالکیت*).

مبحث مهم دیگر درباره حق، تفاوت آن با اصطلاح حکم است. به نظر برخی فقها، چون حق نوعی سلطنت و ملکیت است، مهم‌ترین تمایز حق و حکم، اسقاط‌پذیر بودن حق از سوی صاحب آن و اسقاط‌ناپذیر بودن حکم است. بر این اساس، تراضی اشخاص، در سقوط احکامی مانند ربا و غرر تأثیری در آن احکام ندارد (به خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۷ حکیم، ص ۸). به نظر برخی دیگر، مراد از حکم شرعی، درخواست انجام دادن یا ندادن کاری از مکلف یا ترتیب اثر دادن به چیزی در شرع است؛ اما حق، نوعی مالکیت و سلطنت کسی بر چیزی است که از جانب شارع اعتبار شده است. مثلاً خیار در عقود لازم را شارع تشریع کرده و حکم است، ولی نتیجه این حکم، یعنی توانایی شخص بر فسخ یا امضای عقد، نوعی حق است. همچنین جواز فسخ عقد لازم (خیار) نوعی حق برای صاحب خیار است، ولی جواز در عقد جایز (مانند عقد هبه)، که

به کار مکلف تعلق گرفته، گونه‌ای حکم شرعی است (به طباطبائی یزدی، همانجا؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۰۶). ازاین‌رو، برخلاف حکم، حق را می‌توان به شکل اضافه ملکی، به صاحب حق (مستحق) نسبت داد (حکیم، همانجا؛ نیز به الموسوعة الفقهية، ج ۱۸، ص ۸).

خوبی، با انکار تفاوت ماهوی میان حق و حکم، هر دوی آنها را امری اعتباری و بحث از تفاوت آنها را بی‌فایده دانسته است. به نظر او، همه آنچه شارع اعتبار کرده است (مجموعات شرعی)، از تکالیف الزامی و غیرالزامی و سجعولات وضعی لزومی و ترخیصی، چه فسخ‌شدنی چه فسخ‌ناشدنی و چه قابل اسقاط چه غیرقابل اسقاط، همگی حکم شرعی یا عقلائی‌اند و تفاوت آنها در آثار، ناشی از تفاوت در نوع جعل و اعتبار شارع به استناد مصالح و ملاکهای واقعی احکام است. از سوی دیگر، همه اینها از جهت و اعتباری دیگر، مصداق حق هم هستند، زیرا مفهوم لغوی حق، «ثبوت» است و هر امری را که در ظرف اعتبار یا تکوین استقرار داشته باشد، شامل می‌شود. بنابراین، میان حق حضانت و ولایت که قابل اسقاط نیستند و حق خیار و حق ولی دم بر قصاص، که قابل اسقاط‌اند، تفاوت ماهوی وجود ندارد و همه اینها از لحاظی حکم شرعی و از لحاظی دیگر حق به شمار می‌روند، هرچند می‌توان با اصطلاح‌سازی به شماری از احکام، مانند احکام قابل اسقاط، «حق» اطلاق کرد (به نوحیدی، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۲).

به نظر اصفهانی (ج ۱، ص ۴۵-۴۶)، اصولاً سنخ احکام تکلیفی با اعتبارات وضعی متفاوت است؛ تشریع احکام ناشی از مصالح و مفاسد واقعی است و واداشتن یا بازداشتن (اصطلاحاً: بحث و زجر) در احکام، چه ناشی از مصلحت و مفیده ملزمه باشد چه غیرملزومه، مقدمه تحقق یافتن یا نیافتن فعل است. در نتیجه، حتی شارع هم حق اسقاط آنها را ندارد، ولی این ملاک در اعتبارات وضعی، مانند ملکیت، وجود ندارد؛ زیرا طبیعت آنها با رفع و اسقاط منافاتی ندارد. البته همچنانکه ثبوت آنها از طریق اسباب شرعی معتبرسازی، صورت می‌گیرد، سقوط آنها هم از راهی انجام می‌شود که شارع آن راه را معتبر دانسته است. مثلاً اعراض از مال، موجب ساقط شدن ملکیت یا معلوکیت نمی‌گردد. این دیدگاه ضمن پذیرش امکان اسقاط و عدم امکان آن به عنوان ضابطه تشخیص حق از حکم، این تفاوت را بیشتر ناشی از اختلاف ماهیت «اعتبار» در احکام تکلیفی با احکام وضعی، که عمده‌تاً منشأ حقوق به شمار می‌روند، قلمداد می‌کند (به همان، ج ۱، ص ۵۲-۵۱؛ نیز برای برخی جهات اختلاف و اشتراک دیگر حق و حکم به تارا، ص ۲۲۰-۲۲۰؛ نیز به حکم*).

بر پایه تمایز میان حق و حکم، در صورت تردید میان حق یا

آنچه در مالکیت تام وجود دارد، ضعیف‌تر است و تنها شامل برخی شئون آن می‌گردد (بحرالعلوم، ج ۱، ص ۱۴۰۱۳؛ طباطبائی‌یزدی، ج ۱، ص ۵۵؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۱۰۷؛ آملی، ج ۱، ص ۹۲).

شیخ‌انصاری (ج ۳، ص ۹۰۸) حقوق را از حیث قابل نقل و انتقال بودن و نیز قابل معاوضه بودن با مال، در قالب یکی از عقود (مانند عقد بیع)، به سه نوع تقسیم کرده است: حقوقی که قابل معاوضه با مال نیستند؛ حقوقی که قابل انتقال نیستند، هرچند در مواردی انتقال قهری آنها ممکن است، مانند حق شفعه و حق خیار؛ و حقوقی که قابل نقل و انتقال هستند، ولی مال به شمار نمی‌روند و در قرارداد بیع (مثلاً) قابل معاوضه با مال نیستند، هرچند در عقد صلح می‌توانند معاوضه شوند، مانند حق تحجیر. فقها این تقسیم‌بندی شیخ‌انصاری و نیز موضوع اسقاط و انتقال حق را تحلیل کرده‌اند (برای نمونه سه ایروانی، ج ۲، ص ۲۲؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۸).

بر پایه تقسیم‌بندی برخی فقها، از جمله طباطبائی‌یزدی (ج ۱، ص ۵۶) و سیدمحمد بحرالمعلوم (ج ۱، ص ۱۷۰۱۶)، حقوق به لحاظ قابلیت اسقاط و نقل و انتقال بر چند گونه‌اند: حقوقی که قابل اسقاط و نقل و انتقال نیستند (مانند حق اُبُوت و حق ولایت حاکم)؛ حقوقی که قابل اسقاط‌اند، اما نقل و انتقال نمی‌یابند (مانند حق ناشی از غیبت، ابداء با ضرب و شتم و اهانت)؛ حقوق قابل اسقاط که تنها با ارث منتقل می‌شوند (مانند حق شفعه؛ حقوقی که هم قابل اسقاط‌اند هم قابل نقل و انتقال (مانند حق خیار و حق قصاص)؛ و حقوقی که در قابلیت اسقاط یا نقل و انتقال آنها تردید وجود دارد (مانند حق نفقه اقارب، حق رجوع در علّه طلاق رجعی، حق فسخ به استناد عیب در نکاح، حق عزل در وکالت، حق رجوع در هبه، حق فسخ در عقود جایز مثل شرکت و مضاربه؛ نیز به اصفهانی، ج ۱، ص ۵۰). نائینی نسبت به این قول طباطبائی‌یزدی مناقشه کرده که چرا با آنکه حق را نوعی سلطنت، و قابل اسقاط بودن را لازمه ذاتی آن شمرده، برخی حقوق را غیرقابل اسقاط قلمداد کرده است (به خوانساری‌نجفی، همانجا)، همچنانکه شماری از فقها هم قابل اسقاط بودن حق را مقوم آن شمرده‌اند (به طباطبائی‌یزدی؛ خوانساری‌نجفی، همانجا؛ حکیم، ص ۹).

بر پایه دیدگاه اصفهانی (ج ۱، ص ۴۶) مراد از اسقاط، رفع اضافه یعنی قطع نسبت میان متعلق حق و صاحب حق است، نه اینکه یک طرف نسبت یکسره از میان برداشته شود. بنابراین، اگر مثلاً حق شفعه به ارث برسد، یکی از ورثه می‌تواند حق خود را اسقاط کند، ولی حق مذکور نسبت به بقیه وارثان باقی می‌ماند. طباطبائی‌یزدی (ج ۱، ص ۵۶) توضیح داده که خارج شدن از موضوع یک حکم شرعی با اسقاط حق متفاوت است،

حکم بودن مجموع شرعی، فقها راه‌حل داده‌اند. به نظر شماری از فقها (برای نمونه به بحرالمعلوم، ج ۱، ص ۱۹)، بازشناسی موارد حق از حکم، تابع مجموعه ادله شرعی‌ای است که مجموع شرعی از آن استنباط شده است و نمی‌توان به آثار آن دو، یعنی قابل اسقاط و نقل و انتقال بودن یا نبودن، استناد کرد. برخی دیگر (برای نمونه به طباطبائی‌یزدی، ج ۱، ص ۵۶-۵۵)، استناد به آثار را برای تشخیص حق بودن پذیرفته‌اند و علاوه بر آن، تمسک به اجماع، سیاق دلیل و اصلي عملی مناسب (مانند اصل عدم اسقاط) را مطرح کرده‌اند. فقهای دیگر (برای نمونه به خوانساری‌نجفی، ج ۱، ص ۱۰۸؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۴۹) تنها راه‌حل را مراجعه به اصول عملی (از جمله استحباب) دانسته‌اند.

نخویس، که تفاوت حق و حکم را صرفاً به بحثی اصطلاحی، نه ماهوی، دانسته، درباره تردید بین آن دو، راه‌حل را در استناد به عموم و اطلاق دلیل شرعی شناخته که نتیجه آن، حکم بودن مورد مشکوک است. اگر این استناد ممکن نباشد، با جریان اصل استحباب (بر پایه پذیرش جریان استحباب در شبهات حکمی) حکم بودن اثبات می‌شود وگرنه با جریان دیگر اصول عملی، امکان اسقاط و نقل و انتقال (یعنی حق بودن) ثابت می‌گردد (به توحیدی، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳).

به نظر برخی فقها، از جمله شیخ‌انصاری (ج ۴، ص ۹)، حق برخلاف ذین و ملکیت، به دو رکن نیاز دارد: کسی که حق را برعهده دارد و کسی که مالک حق است (صاحب حق). توضیح اینکه، ذین و ملک به یک رکن (مالک) نیازمندند (نیز به زحیلی، ج ۴، ص ۱۱۰ برای توضیح میرزای نائینی در این باره به آملی، ج ۱، ص ۹۵؛ خوانساری‌نجفی، ج ۱، ص ۱۱۰؛ نیز به ذین^۵).

دیدگاه فقها درباره آثار حق، با توجه به آرای متفاوت آنها درباره ماهیت حق، مختلف است. اصفهانی (ج ۱، ص ۴۴) که چگونگی اعتبار حق را در موارد مختلف آن، متفاوت دانسته - بر آن است که آثار حق نیز در هر یک از این موارد مختلف است. مثلاً اثر حق ولایت، جواز تکلیفی و وضعی تصرف ولی در مال کسی است که ولایت او را برعهده دارد و اثر حق رهن، جواز استیفای طلب از مال رهن داده شده (در صورت امتناع مدیون از پرداخت دین) است. برخی فقها اثر حق را سیطره و سلطنت، ولی نوع این سلطنت را در موارد مختلف متفاوت دانسته‌اند. مثلاً در حق خیار سلطنت بر فسخ، در حق شفعه سلطنت بر تملک با عوض، و در حق تحجیر سلطنت بر تملک بدون عوض وجود دارد (به آخوند خراسانی، ص ۴؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۴۴). فقهای هم که حق را نوعی مالکیت ضعیف دانسته‌اند، اثر حق را سلطنت شناخته‌اند، اما به نظر آنان، این سلطنت از

زیرا اگر حکمی به موضوعی تعلق یگیرد، هر فردی که از جمله افراد این موضوع است، حق دارد با خارج شدن از مصادیق موضوع، حکم را از خود مرتفع کند، ولی این اسقاط حق به شمار نمی‌رود.

به نظر بحر العلوم (ج ۱، ص ۱۷-۱۸)، گاهی منشأ حق، علت تامه آن است، مانند حق ولایت، در این فرض، اسقاط یا نقل و انتقال حق محال است، چون معلول از علت تامه خود تخلّف نمی‌پذیرد؛ اما اگر منشأ حق از قبیل مقتضی باشد و حق به شخص معینی اختصاص داشته باشد، اسقاط حق امکان‌پذیر است، ولی انتقال آن با اختصاص یاد شده منافات دارد. هرگاه حق مختص به شخص معین نباشد، علاوه بر اسقاط، نقل و انتقال آن هم جایز است، مانند حق خیار، زیرا مقتضی، موجود است و مانع (علت تامه یا اختصاص) مفقود.

اصفهانی (ج ۱، ص ۴۸-۵۰) امکان اسقاط و نقل و انتقال حق را تابع ادله مشتبه آن حق شمرده است. مثلاً حق ولایت حاکم به دلیل حاکم بودن او و حق وصایت وصی به دلیل وجود ویژگی‌ای در او، به آنها اعطا شده است، بنابراین ولایت و وصایت قابل انتقال نیستند یا مثلاً حق شفعه، فقط برای پیشگیری از ضرر احتمالی شریک است و انتقال این حق به دیگران معقول نیست. شماری از فقها، انتقال حق را به کسی که حق به گردن اوست، صحیح ندانسته‌اند؛ البته انتقال قهری این حقوق، در صورتی که سبب آن فراهم باشد، ممکن است، مانند حق شفعه و حق خیار (برای این نظر و نقد آن - نجفی، ج ۲۲، ص ۱۲۰۹؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۵۵؛ حکیم، ص ۱۰۹).

فقها در فرض تردید در امکان اسقاط یا نقل و انتقال حق، آرای مختلفی ذکر کرده‌اند. به نظر بحر العلوم (ج ۱، ص ۱۹)، اگر اصل حق بودن معمولی شرعی احراز گردد ولی در قابلیت اسقاط و انتقال آن تردید شود و منشأ این تردید، آن باشد که منشأ اصلی حق، علت تامه آن حق است یا نه، یا درباره خصوصیت داشتن صاحب حق تردید باشد، در این صورت قابل اسقاط و انتقال بودن آن متفی است، زیرا شک در این حالت، شک در مفهوم و حدود حق نیست که بتوان به عرف مراجعه کرد، بلکه این شک، مصداقی است و نمی‌توان برای رفع آن به ادله عام موضوع استناد کرد. در برابر طباطبائی‌زادی (ج ۱، ص ۵۶) طبیعت حق را مقتضی جواز اسقاط و انتقال آن دانسته، زیرا صاحب حق مالک آن و مسلط بر آن است. بنابراین، در صورت شک در وجود مانع، وجود این آثار اثبات می‌شود. همچنین، به نظر او، اگر تردید شود که حق خاصی در شرع برای شخص خاصی جعل شده یا نه، پس از احراز اینکه آن شخص عرفاً مورد حق است و خصوصیتی ندارد، به اقتضای ادله عام (مانند آیه اول مانده: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و آیه ۲۷۵ بقره: «أَحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ»)، نقل و

اسقاط آن را باید جایز شمرد. ایروانی (ج ۱، ص ۲۲) نیز در صورت شک در قابل انتقال بودن حق، استناد به ادله عام مذکور را برای تجویز آن پذیرفته است.

با این همه، برخی فقها درباره استناد به ادله عام برای تجویز نقل و انتقال یا اسقاط حق در موارد تردید، مناقشه کرده‌اند، از آن‌رو که این شک، تردید در حق یا حکم بودن موضوع است یا اینکه چنین استنادی، تمسک به عام در شبهات مصداقی است، که پذیرفتنی نیست. البته استناد به این ادله عام، در صورتی که در قابل اسقاط یا نقل و انتقال بودن یک نوع حق از نظر شرعی تردید باشد، پذیرفته شده است (اصفهانی، ج ۱، ص ۵۰-۵۲؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۴۳-۳۴۴؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

از دیگر مباحث فقهی درباره حق، آن است که آیا حق می‌تواند در معاملات مَعَوُض (مانند عقد بیع) عوض قرار گیرد یا نه. برخی فقها امکان عوض واقع شدن حق را پذیرفته و شماری دیگر آن را نفی کرده‌اند و گروهی نیز بین اقسام حق تفاوت گذاشته‌اند. به نظر برخی فقها، باتوجه به اطلاق ادله و فتاوی، هم خود حق و هم سقوط آن می‌تواند عوض قرار داده شود یا مورد مصالحه قرار گیرد. در واقع، نتیجه معاملاتی مانند بیع یا صلح می‌تواند هم مالکیت حق باشد هم سقوط حق (نجفی، ج ۲۲، ص ۱۲۰۹؛ اصفهانی، ج ۱، ص ۵۳؛ ۶۶؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۵۲). در برابر، به نظر شماری از فقها، حق یا سقوط آن را نمی‌توان عوض یا معوض قرار داد، زیرا در حق چنین قابلیت نیست و تنها در متعلقی حق چنین امکانی وجود دارد. مستند برخی پیروان این دیدگاه آن است که مورد معامله (مانند بیع) باید عین خارجی یا مال باشد و حق دارای این ویژگیها نیست (ایروانی، همانجا؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱). به نظر شیخ‌انصاری (ج ۳، ص ۸-۹)، شماری از حقوق قابل نقل و انتقال‌اند و قابل مصالحه نیز به شمار می‌روند، ولی چون مال نیستند، نمی‌توانند در عقود معاوضی، عوض قرار گیرند، مگر آنکه مال بودن، شرط عوض و معوض نباشد (نیز - آخوند خراسانی، ص ۳-۴؛ توحیدی، ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۸).

در منابع فقهی، حق از جنبه‌های دیگری نیز تقسیم‌بندی شده است. برخی فقها حق را، از حیث متعلق آن، به دو گونه دانسته‌اند: حقوقی که متعلق آنها عین است (مانند حق جنایت و حق زکات) و حقوقی که متعلق آنها عَرَض و معناست (مانند حق خیار، حق شفعه، حق تخجیر) که اعتبار آنها وابسته به وجود اموری مانند عقد، بیع و زمین است (بحر العلوم، ج ۱، ص ۱۴؛ حکیم، ص ۷۶؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۰۱۹). همچنین حق، باتوجه به صاحب آن، به حق‌الله و حق‌الناس

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمدکاظم بن حسین آخوند خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، چاپ مهدی شمس الدین، [تهران] ۱۴۰۶؛ محمدتقی آملی، المکاسب و البیع، تقریرات درس آیت الله نائینی، قم ۱۴۱۳؛ محمدحسین اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، چاپ عباس محمدآل سیاح قطیفی، قم ۱۴۱۸-۱۴۱۹؛ امام خمینی، کتاب البیع، [تهران] ۱۳۷۹؛ مرتضی بن محمدامین انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، قم ۱۴۲۲؛ علی لیروانی، حاشیه کتاب المکاسب، چاپ باقر فخار اصفهانی، [قم] ۱۴۲۶؛ محمدبن محمدتقی بحر العلوم، بلغة الفقهیة، چاپ محمدتقی آل بحر العلوم، تهران ۱۳۶۲؛ جواد تارا، فلسفه حقوق و احکام در اسلام از نظر تجزیه و تحلیل عقلی (یا حق و حکم)، تهران ۱۳۴۵؛ محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهة فی المعاملات، تقریرات درس آیت الله عروسی، بیروت ۱۹۹۲/۱۲۱۲؛ علی بن محمد جرجانی، کتاب التمریفات، چاپ گوستاو فلرگل، لایپزیک ۱۸۴۵، چاپ آلت بیروت ۱۹۷۸؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، تهران ۱۳۷۴؛ محسن حکیم، نهج الفقاهة، قم: انتشارات ۲۷ بهمن، [بی تا]؛ علی خلیف، الملكية فی الشریعة الاسلامیة مع المقارنة بالشرائع الوضعیة: معناه، انواعها، عناصرها، خواصها و قیودها، [قاهره] ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ موسی خوانساری نجفی، منیه الطالب فی شرح المکاسب، تقریرات درس آیت الله نائینی، قم ۱۴۱۸-۱۴۲۱؛ وهبه مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و أدلته، دمشق ۱۹۸۲/۱۲۰۴؛ مصطفی احمد زرقه، المدخل الی نظریة الالتزام للعامة فی الفقه الاسلامی، دمشق ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ عبدالرزاق احمد ستهوری، مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، دراسة مقارنة بالفقه الشرعی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا]؛ نعمت الله صفری، رسالة حق و حکم و شرح حال شیخ محمدهادی تهرانی، نامه مفید، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۲)؛ محمدکاظم بن عبدالمظلم طباطبائی یزدی، حاشیه المکاسب، قم ۱۳۷۸؛ عصام انور سلیم، نظریة الحق، اسکندریه ۲۰۰۷؛ ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، تهران ۱۳۸۳؛ هوم، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، [تهران] ۱۳۷۲؛ محمدجعفر مروج، مهدی الطالب فی شرح المکاسب، قم ۱۴۱۶؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۱۸، کویست وزارة الاوقاف والشئون الاسلامیة، ۱۹۸۹/۱۲۰۹؛ محمدحسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۲، چاپ علی آخوندی، بیروت ۱۹۸۱.

/ احمد دلیلی /

حق اختراع - حقوق مالکیت فکری

حق ارتفاق - ارتفاق

حق الله و حق الناس، دو اصطلاح مشهور در فقه و

حقوق، به معنای حقوق خلوات بر بندگان و حقوق مردم بر یکدیگر. اصطلاح حق الله در منابع فقهی معمولاً در برابر حق الناس و عمدتاً در ابواب مربوط به احکام قضایی و کیفری

تقسیم شده‌اند (به حق الله و حق الناس؛* نیز برای دیگر تفسیحات حقوق - زحیلی، ج ۴، ص ۲۱-۲۲/الموسوعة الفقهیة، ج ۱۸، ص ۱۳-۴۸).

در علم حقوق، از حق تعاریف متعددی شده که به نظر حقوق دانان (برای نمونه - کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۴-۲۶۶؛ هوم، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۷۲-۳۷۵؛ خلیف، ص ۷) این تعدد تعاریف، ناشی از اختلاف نظر درباره مبنا و منشأ حق است. برخی عنصر اصلی حق را لاده‌ای دانسته‌اند که به موجب قوانین، حاکمیت یافته است. بنابراین، حق به نظر آنان توانایی‌ای است که به اشخاص داده شده است. برخی دیگر، با مبنا قرارداد نفع، حق را نفعی دانسته‌اند که از نظر حقوقی و قانونی حمایت می‌شود. اما بیشتر حقوق دانان اشخاص را مبنای حق در نظر گرفته و حق را نوعی توانایی دانسته‌اند که حقوق هر کشور به اشخاص می‌دهد تا از مالی مستقیماً استفاده کنند یا انتقال مال و انجام دادن کاری را درخواست کنند. به بیان دیگر، حق سلطه‌ای است که شخص در حدود قوانین بر دیگری پیدا می‌کند و مورد حمایت قانون گذاری است. به تعبیر برخی حقوق دانان (به ستهوری، ج ۱، ص ۵؛ خلیف، ص ۷-۸)، حق مصلحتی است با ارزش مالی که قانون از آن حمایت می‌کند (نیز درباره منشأ حق و تعاریف آن به عصام انور سلیم، ص ۱۲-۱۴؛ جعفری لنگرودی، ص ۱۶-۱۷).

حقوق دانان به ملازمه میان حق و تکلیف هم تصریح کرده‌اند، همچنانکه به این ملازمه (باتوجه به دو رکن مهم حق، یعنی صاحب حق و کسی که حق بر عهده اوست) در فقه اسلامی نیز توجه شده است. بر این اساس، در برابر هر حق، تکلیفی قرار دارد. معمولاً کسی که عهده دار حقی باشد که بار مالی دارد، مدیون، مستعهد یا مستلزم نامیده می‌شود و کسی که دادن حق صاحب حق بر عهده اوست یا دستکم موظف است بدان احترام گذارد، مکلف خوانده می‌شود (ستهوری، ج ۱، ص ۱۴-۱۸ کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۶-۲۶۷). بر این اساس، چون حق نوعی سلطه شخص بر دیگری است و تسلط انسان بر خود معقول نیست، صاحب حق و تکلیف نمی‌تواند یک تن باشد، هر چند در پاره‌ای موارد، موقعیت فرد آمیزه‌ای از حق و تکلیف است؛ حق از آن حیث که قابل مطالبه است و تکلیف از آن رو که قابل واگذاری و اسقاط نیست، مانند حضانت* که حق و تکلیف والدین است (کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ نیز به تکلیف*). حقوق دانان حق را از جهات مختلف به اقسام گوناگون تقسیم کرده‌اند. پاره‌ای از این تقسیم‌بندیها در فقه اسلامی کم سابقه یا بی سابقه است، مانند تقسیم به حق عینی و ذینی و نیز حق مطلق و نسبی (به کاتوزیان، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۷۳-۲۹۹؛ جعفری لنگرودی، ص ۹۰-۹۲).

حق الله و حق الناس

به کار می‌رود. حقوقی که از احکام شرعی ناشی می‌شود، گاه متضمن حق مالی یا غیرمالی به سود یک شخص برعهده شخصی دیگر است، مانند دیون و حق قصاص، که آن را حق الناس می‌نامند. سایر حقوق، که درواقع حق خدا بر مکلفان است، حق الله نام دارد. به تعبیر دیگر، اوامر تکلیفی عبادی که صرفاً برای تقرب به خداوند امتثال می‌شود و آثار حقوقی برای دیگران ندارد و نیز حقوق ناشی از تکالیف اجتماعی که تشریع آنها مبتنی بر نفع عموم مردم است (مانند اقامه حدود)، از مصادیق حق الله است و در برابر، حقوقی که برای حفظ مصالح خاص دنیوی اشخاص و برای تثبیت حق برای آنان وضع شده، حق الناس است (به حصری، ص ۲۰۰؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۳-۱۴؛ مشکینی، ص ۲۱۵).

در احادیث و منابع فقهی، گاه به جای حق الناس از تعبیری چون حق عبد، حق عباد، حق آدمی، حق آدمین و حقوق مسلمین استفاده شده است (برای احادیث به کلیتی، ج ۷، ص ۲۲۰، ۴۱۳؛ حرعاملی، ج ۲۸، ص ۵۷، ۲۲۹، ج ۲۹، ص ۱۷۴؛ برای منابع فقهی به طوسی، ج ۷، ص ۱۰۱، ۲۴۸، ج ۸، ص ۱۶۳؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۹، ص ۳۶، ۵۶، ۱۰۱؛ ابن‌ادریس حلی، ج ۳، ص ۴۹۵؛ مطبوعی، ج ۲۰، ص ۳۰۱-۳۰۲). در حدیثی نبوی، حق الله به معنای عبادت خدا و شریک نورزیدن به او تفسیر شده است. به تعبیر دیگر، حق الله شامل امتثال همه اوامر و نواهی الهی می‌شود و تمام احکام شرعی، از جمله احکام مربوط به حق الناس، را دربرمی‌گیرد. یا این همه، در اصطلاح فقها (به ویژه هنگامی که این دو اصطلاح در برابر هم به کار می‌روند)، حق الله صرفاً بر مصادیقی از حق الله (به معنای عام) اطلاق می‌گردد که حق الناس نباشد و به تعبیر فقها از حقوقی به شمار رود که اشخاص نتوانند به اراده خود، آن را اسقاط کنند (برای نمونه به ابن‌شاط، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ شهید اول، قسم ۴، ص ۴۳-۴۲؛ شاطبی، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۳۹). شماری از حقوق، هم جنبه حق اللهی دارند و هم جنبه حق الناسی، مانند آزاد کردن برده و اجرای حد سرقت* و قذف*؛ از این رو، برخی فقهای اهل سنت، حقوق را چهار نوع دانسته‌اند: حق الله، حق الناس، حق مشترک میان حق الله و حق الناس که جنبه حق اللهی آن غلبه دارد و حق مشترکی که جنبه حق الناسی در آن بیشتر است (به یزدوی، ص ۳۰۵؛ مکی مالکی، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ حصری، همانجا). برخی فقهای امامی نیز از این حیث حقوق را سه نوع دانسته‌اند: حق الناس محض، حق الله محض، و حق اللهی که حق الناس هم به آن تعلق می‌گیرد (به طوسی، ج ۸، ص ۱۶۳؛ ابن‌ادریس حلی، همانجا). ابن‌عبدالسلام، فقیه شافعی قرن هفتم (ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۳)، حقوق الهی را چنین تقسیم کرده است: (۱) حقوق مختص به خدا، مانند ایمان

به خدا و پیامبر و آخرت؛ (۲) حقوقی که مرکب از حق الله و حق الناس است، مانند زکات، کفارات، هدایا و اوقاف؛ (۳) حقوقی که مرکب از حق الله، حق پیامبر اکرم و حق الناس است، مانند اذان.

شماری از فقهای اهل سنت، به ویژه حنفیان، حق الله را هشت‌گونه دانسته‌اند: (۱) عبادات محض، مانند ایمان به خدا، نماز و روزه؛ (۲) عباداتی که دارای جنبه مالی هم هستند، مانند زکات فطره؛ (۳) حقوق مالی که جنبه عبادی هم دارند، مانند پرداخت یک دهم محصول در زمینهای عشریه؛ (۴) حقوق مالی که جنبه عقوبت دارند، مانند خراج؛ (۵) حقوقی که هم جنبه عبادت دارند و هم عقوبت‌اند، مانند کفارات؛ (۶) عقوبتهای خالص، مانند حدود؛ (۷) حقوقی که قائم به خود هستند و از چیز دیگری نشئت نگرفته‌اند، مانند خمس؛ (۸) عقوبتهایی که موجب محرومیت می‌شوند، مانند محرومیت قاتل از میراث یا وصیت مقتول (به یزدوی، ص ۳۰۵-۳۰۷؛ تفتازانی، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۵؛ حصری، ص ۲۰۱-۲۰۳). در منابع فقهی، حق الله و حق الناس، براساس تعداد شاهدان لازم برای اثبات جرائم مختلف، نیز به اقسام گوناگون تقسیم شده است (برای نمونه به طوسی، ج ۷، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن‌قدامة، ج ۱۲، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ محقق حلی، قسم ۴، ص ۹۲۰-۹۲۲؛ نیز به شهادت* (۲)).

در حقوقی که هم دارای جنبه حق اللهی است و هم حق الناسی، همواره این بحث وجود دارد که این حقوق مشمول کدام یک از آن دو خواهد بود. اگر جنبه حق اللهی برتری داشته باشد، احکام حق الله اجرا می‌شود (مانند عذبه زن مطلقه) و برعکس، در صورت برتری جنبه حق الناسی، احکام حق الناس جریان می‌یابد (مانند قصاص). اما در پاره‌ای موارد درباره جنبه غالب حق، اختلاف‌نظر وجود دارد، مانند حد قذف که بسیاری از فقها جنبه حق اللهی آن را مقدم دانسته و برخی دیگر آن را مشمول احکام حق الناس شمرده‌اند، که آثار متفاوتی در پی دارد (به نراقی، ج ۱۷، ص ۴۰۳؛ نجفی، ج ۳۰، ص ۲۱۵، ج ۲۱، ص ۱۰۸؛ صوده، ج ۲، ص ۴۸۴-۴۸۷؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۵؛ قس حکیم، ج ۱۰، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ نیز به قذف*). برطبق نظر کمیسیون استفتانات شورای عالی قضایی ایران در مورد جرائم، همواره جنبه حق اللهی و عمومی بودن جرم بر جنبه حق الناسی آن ترجیح داده می‌شود، مگر آنکه دیدگاه قانون یا شرع متفاوت باشد (به آخوندی، ج ۱، ص ۱۶۲؛ پانویس).

فقها برای تشخیص موارد حق الله از حق الناس ضوابطی مطرح کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین این ضوابط آن است که حق الله جنبه عمومی و عام‌المنفعه و حق الناس جنبه اختصاصی دارد. همچنین حق الله (جز برخی حالات خاص، مانند توبه مجرم)

ج ۲، ص ۵۲۴-۵۲۵؛ زحیلی، ج ۶، ص ۵۵۶-۵۵۸؛ قس خوئی، ج ۱، ص ۱۰۷. (۶) فاسق شدن گواهان پیش از صدور حکم، در موارد حق الله محض، مانع صدور حکم است (سے نووی، روضة الطالبین، ج ۸، ص ۲۶۴؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۵۲۳-۵۲۴). (۷) در حق الله، برخلاف حق الناس، قاضی می تواند مجرم را از اقرار کردن معصرت کند (سے نووی، صحیح مسلم، ج ۱۱، ص ۱۹۵؛ مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۹۱؛ دیماطی، ج ۴، ص ۱۸۵). (۸) به نظر برخی فقهای اهل سنت، قاضی در حق الله می تواند حکم قاضی دیگر را نقض کند اما در حق الناس، فقط در صورت مطالبه صاحب حق، این کار امکان پذیر است (سے ماوردی، ج ۱۶، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ نووی، روضة الطالبین، ج ۸، ص ۱۱۲؛ قس مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۸۷). (۹) در موارد حق الله، قاضی مجاز نیست درباره شخص غایب به قضاوت و صدور حکم بپردازد (سے ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۸۶؛ محقق حلی، همانجا). (۱۰) در دعاوی مربوط به حق الله، اگر مدعی شاهد نداشته باشد و مدعی علیه از اقرار کردن سر باز زند، از هیچ کدام سوگند خواسته نمی شود (سے طوسی، ج ۸، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ ابن قدامة، ج ۱۲، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ نجفی، ج ۲۰، ص ۲۵۸-۲۶۰؛ برای دیگر تفوتهای حق الله و حق الناس، استادی، ص ۱۶۰-۱۷۲).

در موارد نزاحم دو یا چند حق الله با حق الناس با یکدیگر یا نزاحم حق الناس با حق الله، فقها به استناد ادله فقهی، ملاکهای ذکر کرده اند (مانند مقدم بودن حقوق اقم بر مهم) یا حقوقی را که باید ترجیح داده شوند به تفصیل آورده اند. در نزاحم میان حق الناس و حق الله، در بسیاری موارد حق الناس مقدم انگاشته شده، مثلاً در موارد اکراه بر کار حرام، مانند بر زبان آوردن سخنان کفرآمیز، حفظ نفس ترجیح داده شده است. در پاره ای موارد، درباره حقی که باید مقدم داشته شود اختلاف نظر وجود دارد. در مواردی که دو حق مساوی و هسان مورد نزاحم است، مانند حق شرکا در مال مشترک یا حق دو طرف دعوا در برابر قاضی، مکلف حق انتخاب دارد (سے ابن عبدالسلام، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸؛ شهید اول، قیسم، ص ۳۲۴-۳۳۱؛ زرکشی، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۴؛ ابن ابی جمهور، قطب، ص ۲۹، ص ۱۰۳-۱۰۶) نیز سے نزاحم (*)

منابع: حسین بن ابی طالب آبی، کشف الزمومی شرح المختصر النافع، چاپ علی بنیه اشتهاردی و حسین پزوی، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۰؛ محمود آخوندی، آئین دادرسی کیفری، ج ۱، [شهران] ۱۳۶۸؛ ابن ابی جمهور، الاقطاب الفقهیة علی مذهب الامامیة، چاپ محمد حسن، قم ۱۴۱۰؛ ابن ادریس حلی، کتاب السرائر البحاری لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰-۱۴۱۱؛ ابن شاط، ادرار الشروق علی أنواء الفروق، در احمد بن ادریس قرطبی، الفروق، او، أنوار البروق فی أنواء الفروق، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ ابن عبدالسلام، قواعد الأحكام فی

قابل اسقاط نیست؛ بنابراین، در جرائم حق اللهی (مانند زنا) رصایت دادن فردی که جسم پر او صورت گرفته است (مجنی علیه) موجب سقوط مجازات نمی شود. در حالی که برخی از مصادیق حق الناس قابل اسقاط یا انتقال اند، بنا بر برخی مذاهب فقهی، در جرائمی که جنبه حق اللهی دارند، امکان تداخل مجازاتها (در صورت تکرار جرم) وجود دارد، اما در جرائم حق الناس چنین نیست (سے شهید اول، قسم ۲، ص ۴۳-۴۴؛ عوده، ج ۲، ص ۴۸۷-۴۸۸، ۶۶۲-۶۶۳؛ زحیلی، ج ۲، ص ۱۴-۱۵، ج ۶، ص ۴۵۰-۴۵۱؛ نیز برای تفاوت حکم حق الله و حق الناس در موارد فراموشی، خطا و اکراه از دیدگاه حنفیان، سے حصری، ص ۲۴۴-۲۴۵، ۲۴۵-۲۴۸).

احکام حق الله محض و حق الناس محض، به ویژه در ابواب قضا و شهادت، تفاوت های عمده ای دارند. بیشتر این تفاوتها از این امر ناشی می شوند که احکام مربوط به حق الله (به ویژه در مورد جرائم و مجازاتها) مبتنی بر تساهل و تخفیف، و در حق الناس مبتنی بر دقت و احتیاط اند (محقق حلی، قسم ۴، ص ۸۷۵؛ خطیب شربینی، ج ۴، ص ۲۳؛ حسینی میلانی، ج ۱، ص ۳۷۲). بر این اساس گفته اند که در صورت وجود شبهه، حدود اجرا نمی شوند (شهید ثانی، ج ۱۳، ص ۴۶۹؛ نیز سے دره، قاعده). برخی احکام متفاوت آن دو عبارت اند از: ۱) اثبات حق الله نزد قاضی دشوارتر است، زیرا حق الله با یک شاهد مرد و دو شاهد زن، یا یک شاهد مرد همراه با سوگند، یا شهادت زنان به تنهایی، اثبات نمی شود، ولی شماری از حق الناسها را می توان با این شواهد اثبات کرد (سے طوسی، ج ۷، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن قدامة، ج ۱۲، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ علامه حلی، ج ۱۴۲۰-۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۶۶-۲۶۹). (۲) در حدود سکه از مصادیق حق الله است س شهادت بر شهادت، برخلاف موارد حق الناس محض، پذیرفته نمی شود، البته برخی فقهای اهل سنت این حکم را شامل قصاص هم دانسته اند (سے طوسی، ج ۵، ص ۲۲۸؛ نووی، المجموع، ج ۶، ص ۲۷۸؛ خوئی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ زحیلی، ج ۶، ص ۵۷۵). (۳) اجرای حکم در حق الله منوط به مطالبه کسی نیست، برخلاف حق الناس که به درخواست صاحب حق نیاز دارد (منتظری، ج ۲، ص ۲۰۱؛ زحیلی، ج ۶، ص ۷۵۰). (۴) به نظر برخی فقهای اهل سنت و معدودی از امامیان، قاضی در حق الله، برخلاف حق الناس، نمی تواند بر پایه علم خود حکم کند (سے ابن قدامة مقدسی، ج ۱۱، ص ۴۲۴-۴۲۶؛ علامه حلی، ج ۱۴۱۲-۱۴۲۰، ج ۸، ص ۳۸۳؛ نجفی، ج ۴۰، ص ۸۸؛ مطعی، ج ۲۰، ص ۱۶۲). (۵) در حق الله، شهادت تبرعی پذیرفته می شود، ولی به نظر برخی فقها، در موارد حق الناس شهادت پس از درخواست صاحب حق از قاضی و درخواست قاضی از شهود، اقامه می شود (سے آبی،

مصلح‌الآمام، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۱۹؛ ابن‌قدام، المغنی، چاپ ائست بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن‌قدام مقدسی، الشرح‌الکبیر، در هسان؛ رضا استادی، حق‌الله و حق‌الناس، نورعلم، دوره ۳، ش ۴ (مهر ۱۳۴۷)؛ علی‌بن محمد یزدی، اصول‌الیزدوی (کنز‌الوصول الی معرفة الاصول)، کراچی: نورمحمد کارخانه تجارت کتب، [بی‌تا]؛ مسعودبن عمر نفتازانی، شرح التلویح علی التوضیح لکن التفتیح فی اصول الفقه و مسائلها مشی شرح التوضیح للتفتیح‌المسکون، [قاهره ۱۹۵۷/۱۳۷۷]، چاپ ائست بیروت [بی‌تا]؛ حرّعاملی؛ علی‌حسینی میلانی، کتاب‌الفقهاء، تقریرات درس آیت‌الله کلپیکانی، قم ۱۴۱۳؛ احمد حصری، نظریة‌الحکم و مصادر للتشریع فی اصول الفقه الاسلامی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۶؛ محسن حکیم، متمسک‌العروة الوثقی، چاپ ائست قم ۱۴۰۴؛ سیدمحمد احمد خطیب شریعی، مغنی‌المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، [قاهره] ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة‌المنهاج، نجف [۱۹۷۵-۱۹۷۶]؛ عثمان‌بن محمد شطرا دمیاطی، اعانة‌الطالبین، بیروت ۱۴۱۸؛ وهب مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و أدلته، دمشق ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمدبن بهادر زرقشی، المنشور فی القواعد فقه شافعی، چاپ محمد حسن اسماعیل، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ ابراهیم‌بن موسی شاطبی، الموافقات، چاپ مشهوربن حسن آل‌سلمان، ختبر، عربستان سعودی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ محمدبن احمد شمس‌الائمہ سرخسی، کتاب‌المبسوط، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ محمدبن مکی شهیداول، القواعد و الفرائد فی الفقه و الاصول و العربیة، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف؟ ۱۳۹۹/۱۹۷۹]، چاپ ائست قم [بی‌تا]؛ لسن‌الدین‌بن علی شهید ثانی، مسالک‌الافهام الی تفتیح شرائع‌الاسلام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ محمدبن حسن طوسی، المبسوط فی فقه‌الامامیة، تهران: المکتبة‌المرفیوئیة، ۱۳۸۷-۱۳۸۸؛ حسن‌بن یوسف علامه حلی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب‌الامامیة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۰-۱۴۲۲؛ همو، مختلف‌لشیعة فی احکام‌الشریعة، قم ۱۴۱۲-۱۴۲۰؛ عبدالقادر عوده، التشریع‌للجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، قاهره دارالفکر، [بی‌تا]؛ کلینی؛ علی‌بن محمد ماوردی، الحاوی‌الکبیر فی فقه مذهب‌الامام الشافعی رضی‌الله عنه و هو شرح مختصر‌المزنی، چاپ علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ جعفر بن حسن محقق حلی، شرائع‌الاسلام فی مسائل‌الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ علی مشکینی، کتاب مصطلحات الفقه، قم ۱۳۷۹؛ محمد نجیب مطیع، التکملة‌الثانیة، المجموع: شرح‌المُتَهَدَّب، در یحیی‌بن شرف نووی، المجموع: شرح‌المُتَهَدَّب، ج ۱۳-۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، مجمع‌النافائذ و البرهان فی شرح ارشاد‌الاذهان، چاپ مجبی عراقی، علی‌پناه اشهادری، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۱۲، قم ۱۴۱۴؛ محمدعلی‌بن حسین مکی مکی، تهذیب‌الفروق و القواعد‌السنية فی الاسرار‌الفقهیة، در احمدبن ادیس قزاقی، همان منبع؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة‌الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۱؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، جواهر‌الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ احمدبن محمد مهدی نراقی، مستند‌الشیعة فی

احکام‌الشریعة، ج ۱۷، قم ۱۴۱۹؛ یحیی‌بن شرف نووی، روضة‌الطالین و عمدة‌المفتین، چاپ عادل احمد عبدالسجود و علی محمد معوض، بیروت [بی‌تا]؛ همو، صحیح مسلم بشرح‌النووی، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ همو، المجموع: شرح‌المُتَهَدَّب، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].

/ سید طه مرقانی /

حق‌الیقین ← یقین

حق انتفاع ← انتفاع

حقّانی، مدرسه، از مدارس حوزه علمیه قم، که با هدف تغییراتی در نظام آموزشی در سالهای پایانی دهه ۱۳۳۰ ش تأسیس شد. چند تن از فضلا و مدرّسان حوزه علمیه قم، از جمله سیدمحمد حسینی بهشتی* (شهادت ۱۳۶۰ ش)، سیدمحمد رضا سعیدی* (شهادت ۱۳۴۸ ش) و علی مشکینی* (متوفی ۱۳۸۶ ش)، در دوره مرجعیت آیت‌الله حاج‌آقا حسین بروجرودی* (متوفی ۱۳۴۰ ش) درصدد اصلاح نظام آموزشی حوزه برآمدند (به بهشتی، ۱۳۶۱ ش، ص ۶). پیش از این نیز برخی از مدرّسان حوزه، باتوجه به تأکید و توصیه آیت‌الله بروجرودی مبنی بر «ضرورت گزینش طلبه و نظم‌پذیری حوزه» و برنامه‌ریزی برای جذب و تربیت افراد مستعد، تلاشهایی کرده بودند، اما این تلاشها، به عللی، از جمله پاره‌ای مخالفتها، بی‌نتیجه ماند. بود (به موسوی اردبیلی، ص ۲۴؛ سلطانی طباطبائی، ص ۴۴؛ دوانی، ج ۱۲، ص ۲۲۵-۲۲۷). در این میان حاج‌علی حقانی، از خیران قم، درصدد بود مدارس برای خدمت به حوزه علمیه قم و رشد و ترقی طلاب احداث کند. به همین منظور زمینی خرید و بخشی از آن را به ساختمان مدرسه اختصاص داد. پس از آنکه مدرسه آماده بهره‌برداری شد، حسین حقانی، فرزند وی، از سیدمحمد بهشتی سکه طرح جدیدی برای دوره‌های آموزشی حوزه تدوین کرده بود -خواست که این طرح را در مدرسه آنان اجرا کند. بهشتی این پیشنهاد را پذیرفت و فعالیت مدرسه شروع شد. چندی پس از آغاز فعالیت آن، آیت‌الله بروجرودی از مدرسه بازدید کرد و برنامه‌های آن را استود (حسین حقانی، توضیحات مورخ آبان ۱۳۸۷). بنیان‌گذاران مدرسه حقانی عبارت بودند از: سیدمحمد حسینی بهشتی، علی قدوسی، عبدالرحیم رسانی شیرازی، مهدی حائری‌نهرانی، سیدمرتضی جزایری و حسین حقانی (فرزند علی حقانی).

مدرسه، به‌نام سازنده آن، به «مدرسه حقانی» معروف شد، اما نام رسمی آن طبق وقتنامه، «مدرسه منتظریه» (شعبان‌زاده، ص ۵۲) و به گفته بهشتی (۱۳۸۰ ش، ص ۱۵) «منتظریه

تحصیل در مدرسه حقانی را نداشت (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «روح‌الله حسینان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۱۰؛ همو، پرونده «محمود مهدی‌پوره»، ش ۱۲۶۲۶، ص ۷). بین مدرسه حقانی و دانشگاه‌ها کمابیش ارتباط وجود داشت؛ برخی استادان دانشگاه در مدرسه حقانی دروسهای جدید علوم انسانی را تدریس می‌کردند و عده‌ای از طلاب مدرسه نیز هم‌زمان در دانشگاه تحصیل می‌کردند (همو، پرونده «محمود مهدی‌پوره»، ش ۱۲۶۲۶، ص ۲۵) و حتی پیش از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ ش) مدرسه حقانی حدود صد دانشجوی دانشگاه را برای آموزش به صورت نیمه‌وقت پذیرفت (شعبان‌زاده، ص ۸۶).

اصلاح نظام آموزشی حوزه با برنامه مدون و منظم، با تأسیس مدرسه حقانی آغاز شد و شکل عملی به خود گرفت. پایه‌گذاران این مدرسه نظام آموزشی سنتی حوزه را با نظام جدید تلفیق کردند و سبک جدیدی در نظام آموزشی حوزه بنیان نهادند. آنان ابزارها و روشهای جدیدی در نوسازی نظام آموزشی حوزه به کار گرفتند، از جمله امتحان ورودی، مصاحبه، مراقبت از حضور به موقع استاد و طلبه، برنامه کلاسی، دفتر حضور و غیاب محصلان و استادان، استفاده از میز و نیمکت و تخته‌سیاه، برنامه امتحانی، زنگ و دفتر نمره (سه همان، ص ۱۰۳). از نوگراییهای دیگر مدرسه حقانی، که تا آن زمان در نظام آموزشی حوزه سابقه نداشت، استفاده از روزنامه، رادیو، ضبط‌صوت و رفتن به اردوهای دسته‌جمعی بود (سه علی جنتی، ص ۸۱-۸۲؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «علی فلاحیان»، ش ۲۴۸۷، ص ۱۶-۱۷).

توجه به علوم اسلامی که غالباً در حوزه‌ها به صورت رسمی تدریس نمی‌شد (چون علم تفسیر، علم درایه، و علم رجال)، تجدیدنظر در دروسها و کتابهای حوزه و تدریس علوم نوین، این مدرسه را از دیگر مدارس حوزه علمیه قم متمایز ساخت. برخی از کتابهای درسی حوزه، نظیر جامع‌المقدمات، که حاوی چندین کتاب صرفی و نحوی یا سبکی دشوار و قدیمی است، حذف گردید و به‌جای آن کتابی با عنوان صرف ساده، تألیف سیدمحمدرضا طباطبایی، از نخستین شاگردان مدرسه حقانی، تدریس شد و مبادی‌العربیة شیرتونی جانشین شرح سیوطی بر الفیه ابن‌مالک (النهجۃ المرضیة) گردید. در زمینه فقه و اصول دو کتاب بسیار مهم و اساسی رسائل (فرائد‌الاصول) و مکاسب هر دو از شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱) را علی مشکینی تلخیص و تحریر کرد. کتاب لعمه شرح آن نیز پس از حذف مباحثی که در زمان حاضر موضوعیت نداشت دوباره تحریر گردید. برخی کتابهای درسی چون کتاب اصول الفقه شیخ‌محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۴۲ ش) برای نخستین بار، و به

الشمس بود. فعالیت مدرسه در ۱۳۳۹ ش آغاز شد و در ۱۳۴۱ ش برنامه رسمی آن تدوین گردید (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «سیدمحمدرضا طباطبایی»، ش ۱۲۶۳۲، ص ۲-۱). آیت‌الله میلانی از همان ابتدا از مدرسه حمایت مالی و معنوی کرد که تا ۱۳۵۷ ش ادامه داشت (حسین حقانی، همان توضیحات). نخستین هیئت مدیره مدرسه عبارت بودند از: سیدمحمد حسینی‌بهشتی، علی مشکینی، مهدی حائری‌نهرانی و حسین حقانی (ص ۱۳۰) مدیریت مدرسه را ابتدا محمد مجتهد شبتری و پس از دو سال محمدعلی شیخ‌زاده عهده‌دار بودند و از ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۷ ش علی قدوسی (شهادت ۱۳۶۰ ش) این سمت را به‌عهده داشت (حقانی، ص ۱۳۱؛ نس طباطبایی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۵-۲۶ که مؤلف آغاز کار قدوسی را از ۱۳۲۵ ش می‌داند). محمدتقی مصباح یزدی در اداره و برنامه‌ریزی مدرسه با بهشتی و قدوسی همکاری می‌کرد.

بهشتی (۱۳۷۵ ش، ص ۸) هدف از تأسیس مدرسه را تربیت انسانهایی معرفی کرده بود که «محققانه و نه مقلدانه» انسان و جهان را بشناسند و طلبه «آگاه‌شده آگاه‌کننده» باشند (نیز سه شعبان‌زاده، ص ۵۶). دیگر دلایل تأسیس این مدرسه عبارت بوده است از: رفع نابسامانیهای حوزه، ایجاد نظم و تشکیلات، اصلاح متون درسی، نظارت بر اخلاق و انضباط طلاب، تربیت طلاب آشنا به مسائل روز (احمد جنتی، ص ۵)، «اتحاد و ارتباط حوزه و دانشگاه» (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «مهدی حائری‌نهرانی»، ش ۵۶۰، ص ۶)، تدریس برخی از علوم اسلامی که به آنها توجه کافی نمی‌شد (همو، پرونده «روح‌الله حسینان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۲-۳)، تربیت مجتهدان آشنا به علوم جدید به‌ویژه علوم انسانی و مباحث سیاسی و حقوقی و نیز زبان انگلیسی (همو، پرونده «علی فلاحیان»، ش ۱۲۶۳۶، ص ۱-۲).

طبق اسانامه‌ای که بهشتی تنظیم کرده بود، مدت تحصیل در مدرسه هجده سال در چهار دوره بود که بدین‌ترتیب طی می‌شد: سه سال مقدمات (صرف و نحو و منطق و بیان تا لعمه)، پنج سال مرتبه سطح (تعلیم متون درسی شرح لعمه و فرائد‌الاصول، مکاسب، کفایه)، شش تا هشت سال درس خارج تا سطح عالی، و دوره تخصصی دو ساله‌ای که شامل علوم گوناگون حوزوی مانند فقه، فلسفه، منطق و کلام می‌شد (حسین حقانی، همان توضیحات).

مدرسه حقانی از نظر شیوه‌گزینش طلبه نیز با مدارس حوزه علمیه قم تفاوت داشت. افزون بر امتحان ورودی و آزمون هوش، مصاحبه حضوری نیز صورت می‌گرفت. پذیرش طلبه به‌صورت مشروط انجام می‌شد، اگر فرد داوطلب تحصیل پس از سه ماه حائز شرایط لازم برای طلبگی نمی‌شد، حق ادامه

۱۳۸۰ ش؛ احمد جنتی، «مصاحبه با آیت‌الله جنتی به مناسبت شهادت آیت‌الله قدوسی»، کیهان (ویژه‌نامه)، ۱۳ شهریور ۱۳۶۲؛ علی جنتی، خاطرات علی جنتی، تدوین سعید فخرزاده، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسین حقانی، «پایگاه‌های جهاد و اجتهاد: مدرسه حقانی» (مصحاحبه)، حوزه، سال ۹، ش ۴ (مهر و آبان ۱۳۷۱)؛ علی دوانی، مسافرخانه اسلام، ج ۱۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدباقر سلطانی طباطبائی، «مصحاحبه با آیت‌الله سید محمدباقر سلطانی طباطبائی»، حوزه، سال ۸، ش ۱ و ۲ (فروردین - تیر ۱۳۷۰)؛ بهمن شعبان‌زاده، تاریخ شفاهی مدرسه‌ی حقانی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ عبدالکریم موسوی اردبیلی، «حوزه‌های علمیه پس از انقلاب»، حوزه، ش ۵ (تیر ۱۳۶۳).

/ بهمن شعبان‌زاده/لمر /

حقایق الاخبار ناصری ← خورموجی،

محمدجعفر

حقائق التفسیر، یکی از قدیم‌ترین تفاسیر عرفانی قرآن، به عربی، تألیف ابو‌عبد‌الرحمان سلمی* (۳۳۰-۴۱۲)، سلمی مجموعه‌ای از روایات و اقوالی را که در تفسیر عرفانی آیات قرآن، از قول امامان و اولیا و مشایخ، به صورت پراکنده در اینجا و آنجا آورده بودند، فراهم آورد و آرای خود را در این باره در انتهای آنها ذکر کرد. او در مقدمه حقائق التفسیر (ج ۱، ص ۱۹-۲۰) نوشته است که چون صاحبان دانشهای ظاهری در رشته‌های مرتبط با قرآن به نگارش پرداخته‌اند و جز آنچه در کلام امام صادق علیه‌السلام و ابن‌عطاء در توضیح پاره‌ای از آیات متفرقه آمده، کسی برای فهم خطابات قرآنی به زبان اهل حقیقت اقدامی نکرده، بر آن شده آنچه را در این باب در کلام امام صادق علیه‌السلام و ابن‌عطاء یافته است گردآوری کند و سخنان مشایخ اهل حقیقت را در این باب به آن منضم نماید و آن را به ترتیب سوره‌های قرآن تنظیم کند (نیز ص ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۷۵-۷۶).

سلمی در تفسیر اشاری خود، روش تأویل به شیوه صوفیان را به کار گرفته و معانی‌ای برای آیات قرآن عرضه کرده است که با آنچه از ظواهر آنها برمی‌آید متفاوت است. همچنین وی، به سبب ضعف حافظه، گاهی آیه و آیاتی از یک سوره را در ضمن آیاتی از سوره‌های دیگر تفسیر کرده و گاه تفسیر آیات در خود سوره مشوش است (همان، ج ۱، مقدمه نوپا، ص ۷۲).

در میان کسانی که اقوالشان (یا اقوال منسوب به ایشان) در حقائق التفسیر آمده، بیشترین اقوال متعلق (یا منسوب) است به: (۱) امام صادق علیه‌السلام، که اقوال منسوب به وی در حقیقت اساس همه تفاسیر عرفانی است و غالباً احادیث اخلاقی با گرایشهای عرفانی در توضیح نکات قرآنی است که ذیل آیات به

جای قوانین‌الاصول میرزای قمی، تدریس شد و سپس تدریس آن در تمام مدارس حوزه رایج گردید (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «محمد رامندی»، ش ۱۲۶۳۳، ص ۱۶-۵ همو، پرونده «روح‌الله حسینیان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۷؛ همو، پرونده «محمود مهدی‌پور»، ش ۱۲۶۲۶، ص ۱۱). از طرف دیگر، به‌جای برخی مباحث بسیار تخصصی که به‌ویژه در علم اصول فقه مطرح می‌شود با نظارت و مراقبت سیدمحمد بهشتی و همکارانش علوم طبیعی، دین‌شناسی و تاریخ ادیان، اقتصاد، جامعه‌شناسی، فلسفه غرب، ادبیات فارسی و زبان انگلیسی در برنامه درسی مدرسه گنجانده شد (← بهشتی، ۱۳۷۵ ش، ص ۷-۶). این علوم مقدمه‌ای برای تعمق بیشتر در «کتاب و سنت» است و از طریق نقادی ملل و نحل غیراسلامی و شناخت جریانهای فکری دیگر می‌توان به یک شیوه دین‌شناسی اصیل دست یافت. بهشتی برای زبان انگلیسی اهمیت خاصی قائل بود و برای این درس شهریه ویژه‌ای تعیین کرده بود. همچنین به زبان و ادبیات فارسی نیز توجه خاصی می‌شد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، آرشیو، پرونده «علی معینی»، ش ۱۲۶۳۹، ص ۱۲-۱۳؛ همو، پرونده «روح‌الله حسینیان»، ش ۱۲۶۳۸، ص ۹). برخی از استادان غیرحوزوی و غیرروحانی مدرسه در دهه ۱۳۵۰ ش عبارت بودند از: حسین نمازی و حسن توانایان فرد، استادان علم اقتصاد؛ خاقلی، استاد جامعه‌شناسی و روان‌شناسی؛ علی شریعتمداری، استاد علوم تربیتی (← شعبان‌زاده، ص ۱۲۰-۱۲۲).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی مدرسه حقانی مدتی تعطیل شد. یکی از دلایل تعطیل مدرسه، وظایف شاگردان آن در سازماندهی و اداره امور نظام نوپای جمهوری اسلامی بود. آیت‌الله علی قدوسی، مدیر مدرسه، دادستان کل انقلاب گردید و در شهریور ۱۳۶۰ در دفتر کار خود به شهادت رسید. با شروع فعالیت مدرسه، محمدرضا طباطبائی مدیریت آن را برعهده گرفت. اما برخی تفاوت دیدگاهها در شیوه مدیریت، سبب بروز اختلاف بین مدیر و متولی مدرسه شد؛ ازاین‌رو، مسئولان جدید، مدرسه را به ساختمان دیگری منتقل کردند و نام جدید شهیدین (شهید بهشتی و شهید قدوسی) و بر آن نهادند (حقانی، ص ۱۳۱-۱۳۳). اندکی بعد، مدرسه حقانی با تولیت حسین حقانی فعالیت خود را بار دیگر آغاز کرد.

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ محمد بهشتی، «آیندنگری در حوزه‌ها»، نامه شهیدین، سال ۱، پیش شماره ۱ (تیر ۱۳۷۵)؛ همو، «زندگی شهید بهشتی از زبان خودش»، کیهان (ویژه‌نامه)، ش ۱۱۶۱۴، ۸ تیر ۱۳۶۱؛ همو، «زندگی‌نامه آیت‌الله شهید دکتر بهشتی»، (مصحاحبه)، در بازشناسی یک اندیشه: یادنامه بیستمین سالگرد شهادت آیت‌الله دکتر بهشتی، تهران: بقیه،

مقایسه روایت سلمی و آنچه با عنوان تفسیر نعمانی در دست است، مشابهت و یکسانی چشمگیری ملاحظه نمی‌شود. در پاره‌ای موارد نیز محتویات هریک از آن دو با دیگری تضاد آشکار دارد، چنان که در تفسیر نعمانی سه نسخه آن را مجلسی در بحار (ج ۹۰، ص ۹۷۱) درج کرده است. اعتقاد به جبر از دیدگاه قرآن مردود شناخته شده (مجلسی، ج ۹۰، ص ۵) و در تفسیر سلمی (۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۴) آیه‌ای از قرآن به معنای مجبور بودن و اختیار نداشتن برادران یوسف در ستمهایی که به وی کرده‌اند گرفته شده است. همچنین آنچه در تفسیر سلمی (۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۵، ۵۸) در ستایش خلفا آمده است، با معتقدات نعمانی و محتویات تفسیر او تضاد آشکار دارد (دربارۀ این تفسیر و صحت انتساب آن به تفسیر نعمانی*). صرف نظر از صحت و سقم سند انتساب حقائق التفسیر به امام صادق، ماسینون مدعی است که میان محتویات آن با اقوال پراکنده امام، که امامیه و غلات از طرق جداگانه مورد استناد قرار داده‌اند، مقارنه‌های اعتقادی چشمگیری وجود دارد (مجلسی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، مقدمه نویا، ص ۵ به نقل از ماسینون)، ولی ماسینون شواهد و دلایلی برای اثبات ادعای مزبور نیاورده و حتی یک نمونه از این مقارنه‌ها را ذکر نکرده است. از طرف دیگر، با شناختی که از احادیث منقول از امام صادق در کتب شیعه حاصل می‌شود، مقارنه‌های درخور توجهی وجود ندارد (برای اطلاع از نمونه‌ای از آن منقولات که با احادیث شیعی هم‌مضمون است به ثبوت، ص ۵۷-۵۸).

در میان پاره‌ای از احادیثی هم که سلمی از طریق برخی دیگر از صحابه و نه از امام صادق آورده، با پاره‌ای از احادیث شیعه مشابهت‌هایی دیده می‌شود، از جمله این حدیث که از طریق عبداللّه بن مسعود نقل کرده است: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَرْبَعٍ كُلُّ آيَةٍ مِنْهُ ظَهَرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَ مُطْلَعٌ» (مجلسی، ۱۴۲۱، ج ۱، مقدمه سیدعمران، ص ۲۱؛ فس مجلسی، ج ۲۳، ص ۱۹۷، ج ۳۳، ص ۱۵۵، ج ۸۹، ص ۹۴؛ نوری، ج ۱۷، ص ۳۳۱).

زیعور درباره روایات تفسیری منسوب به امام صادق که سلمی آورده، پژوهش‌های بسیاری کرده و علاوه بر التفسیر الصوفی للقرآن عندالصادق (اندلس ۱۹۷۹)، این دو کتاب را نیز تدوین نموده است: کتابا للصادق: حقائق التفسیر القرآنی و مصباح الشریعة (بیروت ۱۹۹۳) کامل التفسیر... مقدمه زیعور، ص ۱۰، پانویس ۲) و کامل التفسیر الصوفی العرفانی للقرآن (بیروت ۲۰۰۲). زیعور (همان مقدمه، ص ۱۰، ۲۷-۲۵) تصریح کرده است که به پژوهش در صحت استناد روایات سلمی به امام صادق نمی‌پردازد و آن را تفسیری روحانی می‌شمارد که می‌تواند سریعاً مبدل به تأویل و فلسفه‌ای رمزآمیز شود و

صورت مجزا و بی‌نظم و ترتیب فراهم آمده است (به همان، ج ۱، ص ۶۳-۲۱). مجموعه این اقوال به تفسیر منسوب به امام صادق (ع) مشهور است. به نظر لوثی ماسینون (همان، ج ۱، مقدمه، ص ۱۲)، جابر بن حیان* یا ابن ابی العوجا* نخستین کسانی بودند که به نقل روایات تفسیری منسوب به امام صادق علیه‌السلام پرداختند، زیرا جابر کتابهایی به نام امام تألیف کرد و ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵)، که شاگرد جابر در علم کیمیا بوده، نخستین مصحح این مجموعه بود (برای نقد این نظر ماسینون به تفسیر امام جعفر صادق*). نکته درخور ذکر این است که برخلاف آنچه ماسینون پنداشته این‌ندیم (ص ۶۸۳)، ذوالنون را شاگرد جابر ندانسته بلکه عثمان بن سوید احمیمی (متوفی ۲۹۸) را شاگرد او شمرده است. به علاوه، اگر جابر در سال ۱۶۰ درگذشته باشد (به همان، ص ۶۸۲، پانویس ۱)، شاگردی ذوالنون نزد او، باتوجه به سال درگذشت ذوالنون، بسیار بعید است، همچنین سند محکمی بر اینکه ذوالنون مصحح این تفسیر بوده، به دست نیامده است (به ثبوت، ص ۵۴-۵۵). علاوه بر آنچه گفته شد، به گفته ماسینون (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، مقدمه، ص ۱۵) ذوالنون به تفویض تصریح دارد، حال آنکه پاره‌ای از منقولات این تفسیر حاکی از اعتقاد به جبر است (به همان، ج ۱، ص ۳۶). خود ماسینون (همان مقدمه، ص ۹-۱۰، پانویس ۷) درباره ارزش و اعتبار اسناد ذوالنون در روایت این تفسیر تردید کرده است.

این احتمال نیز که ابن ابی العوجا مؤلف این تفسیر باشد بسیار بعید است، زیرا با وجود تناقضاتی که در گزارش‌های مربوط به معتقدات وی وجود دارد، در هیچ منبعی وی دارای گرایش‌های عرفانی و قرآنی معرفی نشده و حتی به موجب روایات معتبر، او به اصول اولیه دین (خدا، پیامبر و معاد) اعتقاد نداشته و در تخطئه و ابطال عقاید و آیین‌های اسلامی پافشاری می‌کرده است. بنابراین اگر، به لرض محال، او فراهم‌آورنده این مجموعه تفسیری باشد، در این صورت آنچه روایت کرده، هیچ اعتباری ندارد و بنابه اعتراف خود او به جعل احادیث، روایات مزبور را نمی‌توان به امام نسبت داد (به ثبوت، ص ۱۵۵؛ نیز به ابن ابی العوجا*).

به گفته پولس نویا (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، مقدمه، ص ۶)، تفسیری تمام از قرآن وجود دارد که نعمانی (متوفی بعد از ۳۴۰)، شاگرد کلینی (متوفی ۳۲۹)، به نام امام صادق گرد آورده و این تقسیم از نظر فکر و الهام و سبک و محتوا حتی الفاظ کاملاً مشابه با روایتی است که سلمی به نام امام روایت کرده و در میان اهل سنت مشهور است. نویا برای اثبات وحدت و یکسانی همه‌جانبه‌ای که میان دو روایت نعمانی و سلمی از تفسیر امام صادق یافته هیچ نمونه‌ای به دست نداده، اما با

شده که تفسیر سلمی مشتمل بر تحریف معانی قرآن است (محمدين احمد ذهبی، همانجا). سیوطی (ص ۳۱) نیز تفسیر سلمی را نکوهیده است. در برابر، برخی علمای اهل سنت تفسیر سلمی را ارج نهاده و از آن دفاع کرده‌اند (س سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱، مقدمه سید عمران، ص ۱۱-۱۲؛ محمدين احمد ذهبی، ج ۱۷، ص ۲۴۸).

تأثیر و نقش منسوب به اسام صادق در صوفیان و منابع عرفانی بدین شرح است: روایات تفسیری مذکور سندی است که زمینه مطالعه درباره شکل‌بندی زبان فنی عرفانی در اسلام به‌شمار می‌رود. پولس نوبیا (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱، مقدمه، ص ۷) معتقد است که این روایات تفسیری ساختاری را دربردارد که بعداً مسیر عرفانی همه صوفیان می‌شود و مهم‌ترین الفاظ و اصطلاحات آنان را به دست می‌دهد. برخی از زمینه‌های تأثیر این تفسیر بر آثار صوفیه بدین شرح است: (۱) طبقه‌بندی مشهور منازل و مراحل عرفانی در مقامات و احوال. (۲) عناصر علم جفر که صوفیان از این روایات اخذ کرده‌اند. (۳) بهره‌گیری برخی از عرفا از جمله حلاج از اشارات مهمی در این مجموعه روایات و پروراندن آنها. مثلاً، کاربرد مشیت به جای اراده، محبت به جای عشق، تمثیل دوازده منزل نفس و موضوع نورمحمدیه (همانجا؛ برای اطلاع از تأثیرپذیری حلاج از این تفسیر - همان مقدمه، ص ۱۱۰-۱۱۱).

برخی از عارفان نیز محتویات این روایات تفسیری را در آثارشان آورده‌اند (برای نمونه - افلاکی، ج ۱، ص ۱۴۰۹، نیز - ادامه مقاله).

تفسیر منسوب به اسام صادق را نخستین بار ماسینیون معرفی و سپس پولس نوبیا آن را از متن تفسیر سلمی استخراج و تصحیح و با مقدمه‌ای چاپ کرد. نوبیا تفسیر مزبور را در کتاب دیگری هم به گفتگو نهاده است (س سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱، مقدمه پورجوادی، ص چهارده - پانزده). این تفسیر در ضمن مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (ج ۱، ص ۶۳-۲۱) نیز چاپ شده است. بار دیگر در التفسیر الصوفی للقرآن عند الصادق تدوین و گردآوری علی زیمور در ۱۹۷۹ در اندلس به چاپ رسیده است.

(۲) ابن عطاء آدمی*، از معاصران حلاج، به جرم تأیید آرای وی به قتل رسید. تفسیر ابن عطاء آدمی، بسط و تفصیل همان روایات تفسیری منسوب به اسام صادق علیه السلام است (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱، مقدمه نوبیا، ص ۶۷-۶۸). از میان همعصران او هیچ‌کس، با بهره‌گیری هرجه بیشتر از همه امکانات روش تفسیری خاص صوفیه، تفسیری به این حجم برجنا نهاده است (همان مقدمه، ص ۶۷).

درباره شیوه تفسیری ابن عطاء گفتنی است که وی بیشتر

حصارهایی را که میان عرصه‌های اندیشه وجود دارد فرو ریزد تا با پیروان هر دین و مکتبی بتوان به گفتگو نشست. وی (همان، ص ۳۱) نقش سلمی را در گردآوری احادیث اسام صادق در کتابی مدون و مضبوط، با نقش سیدرضی (متوفی ۴۰۶) در گردآوری خطبه‌ها و کلمات و مکتوبات اسام علی علیه السلام مقایسه کرده، که در خور تأمل است، زیرا پیش از سلمی اقدامات و سیمی برای گردآوری احادیث اسام صادق به صورت مستند نه به شیوه مرسل و بدون سلسله سند به مانند کتاب سلمی، انجام شده بود و به علاوه این کار حتی در سطح گسترده آن با سلمی آغاز نشد. به نظر زیمور (همان، ص ۳۱، ۳۲)، این روایات پیش از گردآوری در یک کتاب، به صورت شفاهی در حلقه‌های صوفیه مطرح و نزد پیشوایان شافعیه سخت مورد احترام بوده است. وی این احتمال را هم داده است که سلمی در هنگام نقل روایات تفسیری اسام علیه السلام آنها را کم و زیاد کرده باشد.

نظر علمای اسلام درباره روایات تفسیری منسوب به اسام صادق به این شرح است: الف) از جمله علمای معروف شیعه که روایات تفسیری موجود در دو کتاب حقائق التفسیر و زیادات حقائق التفسیر را نقل کرده‌اند، یکی رضی الدین علی معروف به ابن طاووس است که در سعد السعود (ص ۴۲۱-۴۲۳) تنها چهار روایت از آن را آورده است. مجلسی (ج ۸۹، ص ۳۸۴) نیز یکی از آنها را به نقل از ابن طاووس از کتاب سلمی نقل کرده است. فتح الله کاشانی* نیز در منهج الصادقین خود از روایات تفسیری سلمی سود برده است (س ج ۲، مقدمه شعرائی، ص ۴). در مجموع، روایات تفسیری سلمی در میان شیعیان چندان مطرح نبوده است تا در نفی و اثبات انتساب آنها به اسام سخنی بگویند. پاره‌ای از محتویات آنها با احادیث شیعه منطبق و پاره‌ای دیگر مخالف است و از بیشتر مطالب آن نشانی در منابع شیعی نمی‌توان یافت. از این رو، ادعای محمدحسین ذهبی (ج ۲، ص ۴۲۱) و سید عمران (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۱، مقدمه، ص ۱۲) که پنداشته‌اند روایات موجود در این تفسیر را - مثل غالب روایات دیگری که از اسام صادق نقل شده - شیعیان جعل کرده‌اند، موجه نیست.

ب) در میان اهل سنت با تفسیر منسوب به اسام صادق برخوردهای مختلفی شد. بسیاری از علمای سنی به شیوه سلمی در تفسیر و محتویات حقائق التفسیر اعتراض کرده‌اند، چنان‌که ابن جوزی در تلبیس ابلیس* (ص ۴۰۳-۴۰۴) وی را تخطئه نموده و تمام اقوال مقول در تفسیر وی را مشتمل بر کفریات و خطاها و هذیانهای ناروا شمرده است. ابوالحسن واحدی گفته که اگر سلمی معتقد بوده این سخنان تفسیر است به راستی کافر بوده است (س سلمی، ۱۴۰۶، مقدمه شریبه، ص ۴۴؛ محمدين احمد ذهبی، ج ۱۷، ص ۲۵۵). همچنین گفته

سخنان حلاج در این تفسیر یا تفسیر منسوب به امام صادق - سطور پیشین مقاله). گفتنی است که متن این تفسیر را ماسینیون به خط خود نوشته و به همین صورت دو بار به چاپ رسیده است (همانجا) و بار دوم ضمن مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (ج ۱، ص ۲۳۹-۲۹۲) چاپ شده است.

چاپ و نشر حقائق التفسیر، با استخراج اقوال منسوب به حلاج از آن در مجموعه‌ای جداگانه و نشر آن، به‌اهتمام لوسی ماسینیون در ۱۹۵۴ در پاریس آغاز شد و با همت نويا ادامه یافت (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، مقدمه پورجوادی، ص چهارده - پانزده). دو محقق نام‌برده تحقیقاتی درباره روایات تفسیری مزبور کرده‌اند که در ۱۹۵۴ در پاریس و در ۱۹۷۳ در بیروت، و ترجمه فارسی آن تحقیقات در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (ج ۱، ص ۱۹۵-۶۷) چاپ شده است.

پس از استخراج اقوال و روایات متعلق یا منسوب به هر یک از اشخاص نام برده (امام صادق، ابن عطاء، حلاج و نوری) از حقائق التفسیر و انتشار جداگانه آنها (سطور پیشین مقاله)، متن حقائق التفسیر به صورت اصلی به‌اهتمام سید عمران تصحیح و در دو مجلد در بیروت در ۱۴۲۱/۲۰۰۱ منتشر شد. در این چاپ، ذیل هر یک از آیات قرآن از سوره حمد به بعد، به ترتیب، اقوال و روایات منسوب به هر یک از ایشان آمده است. احادیث دیگری نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام نقل شده است (برای نمونه - ج ۱، ص ۲۰-۲۱، ۲۵). اقوالی از بزرگان و مشایخ (از جمله جنید، ابوبکرین طاهر، شبلی و ابوسعید خراسی) و نیز اقوالی بدون ذکر قائل (ظاهراً از خود سلمی، نظیر آنچه ذیل اسم «رحمن» آورده) و اقوالی تحت عنوان «قل» و «یقال» و «قال بعضهم»، نیز نقل شده است (برای نمونه - ج ۱، ص ۲۴-۲۵، ۲۷-۲۸، ۳۳-۳۴، ۹۵-۱۰۲).

سید عمران، مصحح چاپ مذکور، گرایشهای سلفی قوی و ضد شیعی و کم و بیش ضد عرفان داشته و این را در مقدمه و زیرنویسهای خود بر کتاب نشان داده است (برای نمونه - ج ۱، ص ۲۰، پانویس ۱، مقدمه، ص ۱۲) و در عرضه متنی کم غلط، دستکم عاری از اغلاط فاحش، از حقائق التفسیر موفق نبوده است (برای اطلاع از نمونه‌هایی از این اغلاط - ثبوت، ص ۶۳-۶۶ برای اطلاع از برخی دیگر از ویژگیهای چاپ حقائق التفسیر توسط سید عمران - همان، ص ۶۴-۶۵).

زیادات حقائق التفسیر، سلمی پس از اتمام تألیف حقائق التفسیر، به مقولات دیگری از اقوال امامان و مشایخ طریقت برخورد که استفاده از آنها را برای تفسیر عرفانی آیات قرآن مناسب شمرد، وی آنها را در کتابی جداگانه، به ترتیب

آیاتی را تفسیر کرده که با دم روحانی، یعنی وقت او، مناسبت دارند (همان، ج ۱، ص ۷۲). این تفسیر مشتمل بر لطایف عرفانی است، از جمله در ذیل آیه «هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً» (بقره: ۲۹) آمده همه آنچه را در زمین است برای شما آفرید تا همه آنها از تو باشد و تو از او باشی. پس با سرگرم شدن به آنچه از آن توست از آن که تو از اویی باز نمان (همان، ج ۱، ص ۷۸).

ابن عطاء آدمی تفسیر خود را همراه بقیه نوشته‌هایش به ابو عمرو أنطاطی سپرده بود و نخستین بار ابو عمرو آن را منتشر کرد. این تفسیر مفصل‌ترین بخشی است که تاکنون از حقائق التفسیر استخراج و جداگانه در مجموعه‌ای با عنوان نصوص صوفیه غیر منشوره لشیخ البلیخی، ابن عطاء الآدمی، النفری، با تحقیق و مقدمه پل نويا، در ۱۹۷۳ در بیروت، چاپ شده است (سهمان، ج ۱، مقدمه پورجوادی، ص پانزده، مقدمه نويا، ص ۶۸، پانویس ۴). نويا مقدمه‌ای به زبان فرانسه بر آن نوشته که ترجمه فارسی آن، در آغاز تفسیر ابن عطاء، در مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (ج ۱، ص ۶۷-۷۴) چاپ شده است.

۳) ابوالحسن نوری که تفسیر وی مجموعه ۲۹ قول از اقوال او در تفسیر آیاتی از قرآن است که احتمالاً در مجالس تفسیر خود بیان کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۲۷). نويا به ضمیمه یکی از جُنگهای دانشگاه سن ژوزف تحت عنوان مقامات القلوب، در ۱۹۶۸ این مجموعه را به چاپ رساند (همان، ج ۱، مقدمه پورجوادی، ص پانزده). متن آن با ترجمه فارسی در نشریه معارف (دوره ۶، ش ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۶۸، ص ۹۱-۱۱۹) در تهران منتشر شده است. متن این تفسیر در ضمن مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۴) نیز چاپ شده است.

۴) حسین بن منصور حلاج* فرد دیگری است که سلمی اقوال تفسیری او (یا اقوال منسوب به او) را در حقائق التفسیر آورده است. در تفسیر وی بسیاری از تعالیم عرفانی و پاره‌ای از اشعار حلاج یافت می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۷۲، برای نمونه‌ای از این اشعار - ص ۲۷۵).

تفسیر حسین بن منصور حلاج را، که سلمی ضمن حقائق التفسیر آورده، لوسی ماسینیون استخراج و تصحیح کرده و در کتاب خود با نام «تحقیق در اصطلاحات عرفان اسلامی»^۱، در ۱۹۲۲ منتشر کرده است. وی قسمتهایی از آن را با قطعات مناظر در تفسیر عرائس البیان روزبهان بقلی مقابله کرده است (همان، ج ۱، یادداشت پورجوادی، ص ۲۳۷؛ درباره پیوند

سوره‌ها و آیات قرآنی، فراهم آورد و آن را زیادت حقائق التفسیر نامید. در این کتاب نیز بیشترین اقوالی که در تفسیر آیات قرآن نقل شده، متعلق یا منسوب به امام صادق علیه‌السلام، سهل تستری* و ایسن عطاء آدمی است (برای آگاهی از آنها سه ص ۲۳۵-۲۳۶، ۲۴۱، ۲۴۴). به نوشته زیعور (کامل التفسیر...، مقدمه، ص ۴۱)، پاره‌ای از اقوال زیادات حقائق التفسیر، به لحاظ روح و تعبیر، یادآور اقوال موجود در نهج البلاغه و شیوه امام صادق علیه‌السلام در نگارش و طریقه او در تقسیم و تنظیم عناصر فکری است؛ ولی زیعور هیچ نمونه‌ای ذکر نکرده است. در زیادات حقائق التفسیر نیز از اقوال منسوب به امام رضا علیه‌السلام به روایت از پدرش امام کاظم علیه‌السلام بسیار نقل شده و از اقوال امام علی و امام باقر علیهما‌السلام نیز نمونه‌هایی در آن می‌توان یافت (برای نمونه سه ص ۹، ۱۱، ۱۴، ۲۱، ۲۵-۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۲۴۵). از جمله مقولات وی از امام رضا و امام صادق علیهما‌السلام چهار روایت است که ذیل عبارت قرآنی «شراً بآیه طهوراً» (انسان: ۲۱) آمده و مضمون آن نزدیک به روایتی است که در پاره‌ای از منابع عرفانی متأخر شیعه (برای نمونه سه فیض کاشانی، ۱۳۱۶، ص ۷۶-۷۵؛ همو، ۱۴۰۹، ص ۳۶۶) نقل شده است (سه سلمی، ۱۹۹۷، ص ۲۱۳). زیادات حقائق التفسیر با تحقیق و مقدمه انگلیسی گرهارد باورینگ^۱ در ۱۹۹۷ در بیروت چاپ شده و مصحح در حواشی خود بر این کتاب، در بسیاری از موارد به عرائس البیان فی حقائق القرآن* شیخ روزبهان ارجاع داده (برای نمونه سه ص ۲۰۴-۲۱۴، ۲۲۶-۲۳۱) که این امر نشان‌دهنده استفاده گسترده مؤلف عرائس از تفسیر سلمی است (نیز سه کامل التفسیر... همان مقدمه، ص ۳۶ پانویس ۴، ص ۳۹).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، چاپ سید جمیلی، بیروت ۱۳۹۹/۱۴۰۹؛ ابن طلوس، سماء السموات للنفوس، چاپ فاروق تبریزیان حسون، قم ۱۳۷۹ ش؛ ابن‌نقیم، الفهرست، چاپ ناهد عباس عثمان، دوحه ۱۹۸۵؛ احمدین اثنی‌عشری ناطور افلاکی، مناقب المارغین، چاپ تحسین یازجی، آنکارا ۱۹۵۹-۱۹۶۱، چاپ لغت تهران ۱۳۶۲ ش؛ اکبر نبوت، «نگاهی به حقائق التفسیر و زیادات حقائق التفسیر و بررسی پاره‌ای از آرای محققان در این باب»، آینه میراث، دوره جدید، سال ۴، ش ۱ (بهار ۱۳۸۵)؛ محمدبن احمد ذمبی؛ محمدحسین ذمبی، التفسیر و المفسرون، بیروت ۱۳۸۷/۱۴۰۷؛ محمدبن حسین سلمی، حقائق التفسیر: تفسیر القرآن العزیز، چاپ سید عمران، بیروت ۱۴۲۱/۲۰۰۱؛ همو، زیادات حقائق التفسیر، چاپ گرهارد باورینگ، بیروت ۱۹۹۷؛ همو، طبقات الصوفیه، چاپ نورالدین شریه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ همو، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، بخشهایی از حقائق التفسیر و رسائل دیگر، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش؛

عبدلرحمانبن ابی‌مکر سیوطی، کتاب طبقات المفسرین، چاپ مورسینگ، لیدن ۱۸۳۹، چاپ لغت تهران ۱۹۶۰؛ محمدبن شاه مرتضی فیض کاشانی، قرة العیون فی المعارف و المحکم در الحقایق فی محاسن الاخلاق، چاپ محسن عقیل، [نیم] ۱۳۰۹/۱۹۸۹؛ همو، کلمات مکتونه، چاپ سکی [تهران] ۱۳۱۶؛ فتح‌اللمین شکرالله کاشانی، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، با مقدمه و پاورقی و تصحیح ابوالحسن شعرانی، چاپ علی‌اکبر غفاری، تهران ۱۳۷۸ ش؛ کامل التفسیر الصرمی العرفانی للقرآن، [منسوب به] امام جعفر صادق (ع)، چاپ علی زیعور، بیروت؛ دارالبیروت، ۲۰۰۲؛ مسطیس، حسین بن محمدن نبوتی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۷-۱۴۰۸.

/ اکبر نبوت /

حق تألیف و حقوق مالکیت فکری

حق حبس، اصطلاحی فقهی و حقوقی، به معنای حق خودداری یک طرف عقد از اجرای تعهد خود تا اقدام طرف دیگر به اجرای تعهد خویش.

در فقه و حقوق به انگیزه تعدیل و تنظیم روابط دو سویه یک تعهد و نیز مقرر داشتن نوعی ضمانت اجرا در صورت امتناع یک طرف از اجرای تعهد خود، حق حبس در قراردادهای مقبوض منظور شده است (برای نمونه سه طوسی، ج ۲، ص ۱۲۰؛ کاسانی، ج ۵، ص ۲۲۷؛ ابن‌عابدین، ج ۴، ص ۵۶۱؛ کاتوزیان، ج ۱۳۸۰، ص ۸۷). در منابع فقهی و حقوقی گاه به جای این اصطلاح از تعبیر احتباس (سه خطاب، ج ۶، ص ۴۹۰؛ مطیمی، ج ۱۵، ص ۱۱۰؛ زرقاء، ص ۴۸)، حق امتناع (محقق کسری، ج ۱۳، ص ۳۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۷۰؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۳) و از این قبیل، استفاده شده است. در قوانین ایران، تعبیر حق حبس فقط در ماده ۳۷۱ قانون تجارت آمده و در سایر قوانین، به جای آن، تعبیرات دیگری به کار رفته است، مانند حق خودداری از تسلیم متبوع یا ثمن، امتناع از ایفاء وظایف زناشویی، امتناع از تسلیم مال التجاره و امتناع از اجرای تعهد (سه ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی ایران»، مواد ۳۷۷، ۳۸۰، ۱۰۸۵؛ همو، ۱۳۷۸ ش، «قانون تجارت»، مواد ۳۹۰، ۵۳۳).

حق حبس در بیشتر نظامهای حقوقی جهان پذیرفته شده و جنبه بین‌المللی یافته است. در برخی کشورها، مانند آلمان، حق حبس قاعده‌ای حقوقی به شمار می‌رود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ ش، ذیل ماده؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ برای اقسام حق حبس در حقوق سه شعبانی، ص ۵۵، ۵۹، ۱۶۰). در معاهدات و کنوانسیونهای بین‌المللی نیز حق حبس به رسمیت

حق حبس حکمی عقلایی، از اقتضائات معاوضه است. در پاره‌ای نظامهای حقوقی، وجود حق حبس را بر پایه رابطه علیت میان تعهدات دو طرف تفسیر کرده‌اند، از آن‌رو که علت تعهد هر طرف قرارداد، تعهد طرف دیگر است؛ پس، منطقی است که هریک اجرای تعهد را موقوف به اجرای تعهد دیگری سازد (کاتوزیان، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۳۴۲). در برخی نظامهای دیگر، از جمله نظام کامن^۱، حق حبس مبتنی بر این قاعده مقبول است که مدعی حق اگر به تعهد خود عمل نکند ادعایش پذیرفته نیست. این قاعده که اصطلاحاً قاعده عدل و انصاف نامیده می‌شود، مبنای حق حبس در معاهدات بین‌المللی نیز به شمار می‌رود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ ش، همانجا؛ سکوتی نسیمی، ص ۸؛ شعبانی، ص ۵۶-۵۷).

در منابع فقهی، ماهیت حق حبس و اینکه آیا این حق از سنخ ذین (حق دینی) است یا عین (حق عینی)، کمتر بحث شده است. از تعبیر برخی فقها و حقوق‌دانان می‌توان دریافت که حق حبس را نوعی حق عینی دانسته‌اند، از جمله این تعبیر که شرط حق حبس آن است که یکی از دو مورد معامله عین باشد (به زرقاء، ص ۴۸؛ زحیلی، ج ۴، ص ۴۱۵). در برابر، برخی از حقوق‌دانان، با وجود پذیرش برخی خصوصیات حقوق عینی در حق حبس (مانند به ارث رسیدن)، به دلایلی عینی بودن آن را نپذیرفته‌اند (به کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۰۵؛ آزاد، ص ۶۹؛ نیز برای آثار عینی یا دینی بودن حق حبس به قنبری، ص ۱۰۶).

شرط مهم ثبوت حق حبس از دیدگاه فقها آن است که برای تحویل دو عوض در معامله مهلت تعیین نشده باشد. به بیان دیگر، عقد موردنظر از عقود مهلت‌دار نباشد و تعهدات طرفین هم‌زمان باشند (به شمس‌الائمه سرخسی، ج ۱۳، ص ۱۹۲؛ ابن‌قدامه، ج ۸، ص ۸۰؛ رافعی قزوینی، ج ۱۱، ص ۳۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۱۱؛ نیز برای شرط مذکور در قوانین به ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی ایران»، ماده ۳۷۷). حتی به نظر برخی فقها در صورتی که پس از تشکیل عقد (و نه هنگام آن) درباره مهلت‌دار بودن تحویل مورد معامله توافق شود نیز حق حبس ایجاد نمی‌گردد (برای نمونه به کاسانی، ج ۵، ص ۲۵۰). کنوانسیون مربوط به قراردادهای بیع بین‌المللی کالا، در مواردی که فروشنده بداند خریدار در سر رسید قادر به پرداخت ثمن نخواهد بود، با وجود مهلت داشتن اجرای تعهدات، حق حبس را جاری دانسته است (سکوتی نسیمی، ص ۷، ۳۶-۳۷).

بنابر ماده ۲۸۰ قانون مدنی ایران نیز در صورتی اقبلاس

شناخته شده است، از جمله در کنوانسیون قراردادهای بیع بین‌المللی کالا^۲ (مصوب ۱۳۵۹ ش/۱۹۸۰) که به موجب ماده ۵۸ آن، فروشنده مجاز است تحویل دادن کالا یا اسناد آن را به خریدار، منوط به دریافت بها (ثمن) کند. همچنین اگر قراردادی متضمن حمل کالا باشد، فروشنده مجاز است کالای فروخته شده (مبیع) را با این قید ارسال کند که کالا یا اسناد دال بر واگذاری آن، فقط در صورت پرداخت بها تحویل خریدار شود (به تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی، ج ۳، ص ۱۷۴-۱۸۷؛ اصغری آقشهیدی و فخری، ص ۸۲-۸۹؛ حقوق بیع بین‌المللی، ص ۳۳۴؛ برای کنوانسیونهای بین‌المللی مشابه به نوری پوشانلوئی، ص ۷).

اکثریت قاطع فقها، به ادله گوناگون، مانند بنای عقلا^۳ و عرف^۴ در معاملات (برای نمونه به نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ بروجردی، ص ۱۶۰)، به حق حبس در عقود قائل‌اند، اما این دیدگاه، مخالفانی هم دارد. مثلاً مقدس اردبیلی (ج ۸، ص ۵۰۴-۵۰۵) حق حبس را، چه در عقد بیع^۵ چه در نکاح^۶، نپذیرفته است، از آن‌رو که با تحقق عقد، مالکیت منتقل می‌شود و تحویل دادن مورد معامله واجب است. به علاوه، درباره جابر بودن حبس، احادیث صریحی وجود ندارد و ظلم یک طرف عقد با خورداری از دادن مال طرف دیگر، نیز موجب مشروعیت ظلمی دیگر نمی‌شود.

در فقه و حقوق درباره مبنای حق حبس آرای گوناگونی مطرح شده است. برخی آن را از مقتضیات عقد (قرارداد) یا اقتضای ملکیتی دانسته‌اند که ناشی از عقد است (به خطیب شریینی، ج ۲، ص ۱۳۴؛ اصفهانی، ج ۳، ص ۲۸۲). بسیاری از فقها حق حبس را نتیجه معاوضی بودن عقد و آن را مقتضای اطلاق عقد دانسته‌اند؛ با این توضیح که در هر عقد معاوضی، هرگاه قید یا شرط ویژه‌ای نباشد، هریک از دو طرف عقد به حکم عرف موظف است مورد معامله را، که به ملکیت طرف دیگر عقد درآمده، به او تحویل دهد و چون حق یا تکلیف هیچ‌یک از آن دو بر دیگری تقدم ندارد، در صورت تخلف هریک از دو طرف از این وظیفه، برای دیگری حق حبس به وجود می‌آید (به حسینی مراغی، ج ۲، ص ۲۵۱؛ نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ انصاری، ۱۳۷۸ ش، ج ۶، ص ۲۶۳). به تعبیر شماری دیگری از فقها، روا داشتن حبس در معاوضات، مبتنی بر این شرط ضمنی و ایزتکازی میان دو طرف عقد است که باید هر یک از دو مورد عقد به مالک جدید آن واگذار شود (برای نمونه به خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۳۳۹) و به نظر برخی دیگر (برای نمونه به امام خمینی، ج ۵، ص ۲۷۱-۲۷۲)،

مشتري، فروشنده حق دارد از تحويل دادن کالا به او امتناع کند، مشروط بر آنکه احتمال نقض تعهد مدت‌دار زياد باشد (باقريزاده و نوري يوشانلوئي، ص ۹). شرط حال بودن معامله (مهلت‌دار نبودن) براي جريان يافتن حق حبس، در برخي موارد ضروري به‌شمار نرفته است، از جمله در صورتي که دادگاه براي اجراي تعهد مهلت بدهد يا پرداخت دين را تقسيط کند (سهيدي، ج ۴، ص ۸۰۶؛ کاتوزيان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۴؛ شهيدى، ج ۳، ص ۱۶۷). همچنين در مواردی که یکی از دو تعهد، به حکم قانون یا عرف، زودتر از دیگری انجام می‌شود، حق حبس وجود ندارد، مانند پرداخت اجرت در عقود جعالة و حق العمل کاری پس از پایان کار یا پرداخت دستمزد کارگر یا متصدی حمل و نقل یا نقاش پس از اتمام کار. در این موارد، سکوت دو طرف تعهد، نشانه نراضي آنها به حکم قانون‌گذار یا نظر عرف است (کاتوزيان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۵-۹۶).

با اجرا شدن تعهد یک طرف قرارداد، مانند پرداخت ثمن در عقد بيع، حق حبس ساقط می‌شود (طوسي، ج ۲، ص ۱۲۰؛ سمرقندی، ج ۲، ص ۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۵). البته به نظر برخی از فقها و حقوق‌دانان انجام دادن تعهد به‌طور ناقص موجب نقصان حق حبس نمی‌شود. به تعبیر دیگر، حق حبس تجزیه‌پذیر نیست (سهيدي، ج ۲۳، ص ۱۲۸؛ امامي، ج ۱، ص ۴۵۹؛ سهيدي، ج ۴، ص ۸۰۷؛ قس بهوني حنبلي، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۸۰). دیدگاه دیگر آن است که حق حبس به نسبت بخش انجام‌یافته تعهد، ساقط می‌شود و تنها در مورد تعهداتی انجام نشده، برقرار است (سهيدي، همانجا؛ شهيدى، ج ۳، ص ۱۶۹-۱۷۰). نیز برای نمونه‌ای از قوانین ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۸ ش، «قانون تجارت»، ماده ۵۲۳.

یکی دیگر از راههای ساقط شدن حق حبس آن است که نبودن حق حبس، در ضمن عقد از جانب دو طرف معامله شرط شود (کاتوزيان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۳-۹۴؛ شهيدى، ج ۳، ص ۱۶۸-۱۶۹). درباره سقوط حق حبس در صورت حواله دادن مورد تعهد و قبول محال علیه (کسی که به او حواله شده است)، فقها اختلاف نظر دارند که ریشه آن، این مسئله است که آیا حواله در حکم قبض به شمار می‌رود یا نه (سهيدي، ج ۱۰، ص ۳۴۷-۳۴۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳-۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۶۴؛ سهيدي، ج ۴، ص ۸۱۱-۸۱۲؛ برای آرای دیگر اهل سنت به کسانانی، ج ۵، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ ابن عابدین، ج ۴، ص ۵۶۱). برطبق ماده ۷۲۴ قانون مدنی ایران، حواله ثمن یا مبيع کلی، در حکم تسلیم ثمن و مبيع و در نتیجه موجب سقوط حق حبس است (امامي، همانجا؛ شهيدى، ج ۳، ص ۱۷۰). برخي حقوق‌دانان تحقق ضمان را در حکم قبض ثمن یا مبيع و آن را نیز از عوامل زوال حق حبس در حقوق ایران دانسته‌اند (سهيدي،

امامي، همانجا؛ سکوتی‌نسیمی، ص ۳۵). به نظر مشهور فقهي، حق حبس با ودیعه گذاشتن، عاریه دادن، رهن‌گذاری، اجاره دادن و کفالت موضوع تعهد ساقط نمی‌شود (برای نمونه به سمرقندی، ج ۲، ص ۴۱؛ رافعی قزوینی، ج ۱، ص ۱۷۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۳۶؛ شروانی، ج ۴، ص ۴۱۷؛ زحیلی، ج ۴، ص ۴۱۶-۴۱۷).

به نظر برخی مؤلفان (برای نمونه به زرقاء، ص ۴۸-۴۹، پائویی؛ سهيدي، ج ۲، ص ۱۱۲۷؛ باقري و طباطبائي، ص ۹۵) حق حبس به عقد بيع اختصاص ندارد و در تمام قراردادهای معوض، که در آنها دو دين متقابل وجود دارد، جاری است. حتی برخی آن را شامل همه عقود، چه معوض چه غیرمعوض، دانسته‌اند. مثلاً در عقد ودیعه، امانت گیرنده (مستودع) می‌تواند در قبال مخارجی که بابت مال ودیعه کرده و به منظور پرداخت آن از جانب ودیعه‌گذار، مورد ودیعه را حبس کند. هرچند در منابع فقهي محدوده حق حبس به صراحت مشخص نشده است و این حق عمدتاً در مبحث بيع مطرح می‌شود، از تعابیر فقها - به ویژه این نکته که مبنای حق حبس تقابلی بودن عقد است - برمی‌آید که آنان به جريان حق حبس در عقود معاوضی قائل‌اند (برای نمونه به سهيدي، ج ۲۷، ص ۲۲۸، ج ۲۳، ص ۱۴۴؛ خولناری‌نجفی، ج ۱، ص ۳۳۹؛ اصفهانی، ج ۱، ص ۴۵۱؛ نیز برای تصریح فقها به این مطلب به سمرقندی، ص ۱۶۰). حتی به رأی شماری از مؤلفان (سهيدي، ج ۱، ص ۱۹۵؛ طهري، ج ۱، ص ۷۰۸)، برخی از فقها جريان حق حبس را در همه تعهدات متقابل، حتی تعهدات غیرقراردادی مانند غصب، پذیرفته‌اند.

بر این اساس، بسیاری از حقوق‌دانان به وجود حق حبس در حقوق ایران در تمام عقود معوض تصریح کرده‌اند (سهيدي، ج ۴، ص ۳۹۴؛ کاتوزيان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۸۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸ ش، همانجا). البته برخی (برای نمونه به قنبری، ص ۱۰۶؛ شهيدى، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۶۵) آن را حتی مخالف قاعده و محدود به مواردی دانسته‌اند که قانون‌گذار تصریح کرده است. برخی حقوق‌دانان موارد دیگری را نیز از مصادیق حق حبس شمرده‌اند، از جمله حبس اموال از سوی حق‌العمل کار برای وصول مطالبات خود (ماده ۳۷۱ قانون تجارت)، حق حبس کالا از سوی متصدی حمل و نقل در قبال هزینه حمل آن (ماده ۳۹۰ قانون تجارت)، و جلوگیری صاحبان مهمانخانه‌ها و پانسیونها از خروج اموال مسافر پیش از پرداخت کرایه (سهيدي، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۵۷؛ شعبانی، ص ۵۶؛ قس کاتوزيان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۱-۹۲، که این موارد را از مصادیق حق حبس ندانسته است).

در عقد اجاره (اجاره منافع) نیز حق حبس برای هریک از

جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۳۵، که احتمال داده‌اند که زوجه بتواند تا زمان دریافت مهر، از تداوم روابط زناشویی خودداری کند. همچنین شرط وجود حق حبس برای زوجه، ممکن مالی زوج نیست (به شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ انصاری، ۱۴۱۵، همانجا؛ جزیری، ج ۴، ص ۱۶۲؛ قس ابن‌ادریس حلی، ج ۲، ص ۵۹۱؛ جزیری، ج ۴، ص ۱۶۴-۱۶۵). در ماده ۱۰۵۸ قانون مدنی ایران نیز حق حبس زوجه منظور شده است. مراد از «وظایفی که زوجه می‌تواند تا دریافت مهر از ایفای آن خودداری کند» را حقوق‌دانان تمکین به معنای خاص فقهی، یعنی وظایف خاص زناشویی، دانسته‌اند (برای نمونه به شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ صفائی و امامی، ج ۱، ص ۱۷۸). پس حق حبس شامل سایر وظایف، مانند حسن معاشرت و سکونت در منزل شوهر، نمی‌شود (امامی، ج ۴، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۱۵۴). به نظر حقوق‌دانان، پایان یافتن مهلتی که برای پرداخت مهر مقرر شده، آن را به منزله مهر حال نخواهد ساخت، زیرا قرارداد دادن مهلت به منزله انصراف از حق حبس است (برای نمونه به کاتوزیان، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۱۵۸؛ صفائی و امامی، ج ۱، ص ۱۷۷). برخی از حقوق‌دانان در فرضی که مهر در عقد نکاح ذکر نشده باشد، وجود حق حبس را نپذیرفته‌اند (به کاتوزیان، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۳۳).

بسیاری از فقها و حقوق‌دانان حق حبس را صرفاً از توابع عقد دانسته و در صورت فسخ یا بطلان عقد، وجود حق حبس را نپذیرفته‌اند. در این فرض، لزوم بازگرداندن آنچه در عقد مبادله شده، بر پایه ضمان قهری است (به رالمی قزوینی، ج ۸، ص ۲۱۲؛ ابن‌نجیم، ج ۶، ص ۱۶۱؛ خوانساری نجفی، ج ۱، ص ۳۳۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۹۱). شماری دیگر، در فرضهای مذکور هم حق حبس را جاری دانسته‌اند (به شمس‌الائمه سرخسی، ج ۲۱، ص ۱۶۶؛ مصطفی خمینی، ج ۲، ص ۱۹۴؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ رزقاه، ص ۴۹، پانویس ۱).

هرگاه هر دو طرف عقد، که حق حبس دارند، از اجرای تعهد خویش خودداری کنند و هریک از دو طرف عقد، اجرای تعهد خود را منوط به اجرای تعهد طرف دیگر کند، برای حل اختلاف و روشن شدن وضع معامله، آرای مختلفی در فقه اسلامی ابراز شده است. به نظر بیشتر فقهای شیعه و برخی فقهای اهل سنت، حق هیچ‌یک از دو طرف بر دیگری رجحان ندارد؛ بنابراین، حاکم آن دو را مجبور می‌کند مورد معامله را به خود او یا به فرد عادل بسپارند تا مبادله دو عوض، هم‌زمان، صورت گیرد (به رالمی قزوینی، ج ۸، ص ۴۶۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۲-۳۷۳). به نظر برخی فقهای شیعه، در

دو طرف منظور شده است (به نجفی، ج ۲۷، ص ۲۳۸؛ طباطبائی یزدی، ج ۲، ص ۵۹۵). البته برخی فقها، از جمله حنفیان و مالکیان، که انتقال ملکیت را در اجاره تدریجی دانسته‌اند، به حق حبس قائل نشده‌اند (زحیلی، ج ۴، ص ۷۶۲). در اجاره اعمال نیز، به سبب حصول تدریجی ملکیت، وجود حق حبس محل بحث است (به نجفی، همانجا؛ زحیلی، ج ۴، ص ۷۷۷). به نظر برخی فقها، در صورتی که موضوع اجاره انجام دادن کاری در مورد کالایی باشد (مانند دوختن لباس)، امکان حبس کالا تا زمان گرفتن اجرت وجود دارد؛ اما اگر کار اجیر بر روی کالا اثری نداشته باشد (مانند باربر)، حتی حبس کالا وجود ندارد و حبس آن، در حکم غصب و موجب ضمان است (به سمرقندی، ج ۲، ص ۳۵۴؛ طوری، ج ۸، ص ۱۳-۱۴، ۲۴۰). به رأی شماری از فقهای امامی، در فرضی که کار اجیر در ملک مستأجر انجام شود، با انجام یافتن کار، وی مستحق دریافت اجرت است و حق حبس وجود ندارد و حبس کالا ضمان‌آور است (برای نمونه به نجفی، ج ۲۷، ص ۲۴۰-۲۴۱).

فقها در عقد نکاح، به زوجه این حق را داده‌اند که تا زمانی که مهر به او داده نشده است، اگر مهلت‌دار نباشد، از تمکین به وظایف زناشویی خودداری کند و این حق را نوعی حق حبس دانسته‌اند (به شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۱۹۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۰-۲۸۲). مبنای این حق را در نکاح، برخی فقها معاوضی دانستن این عقد یا شبه معاوضی دانستن آن شمرده‌اند (به شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ زحیلی، همانجا؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۵). به نظر نجفی (ج ۳۱، ص ۴۱)، قطع نظر از معاوضی بودن یا نبودن عقد نکاح، به ادله متعدد باید این حق را برای زوجه به رسمیت شناخت، از جمله احادیث متعدد و نیز به حرج افتادن زن در صورت نداشتن حق امتناع. فقیهانی که نکاح را عقدی معاوضی به‌شمار آورده‌اند، حق حبس مهر را در صورت امتناع زوجه از وظایف زناشویی، برای شوهر نیز ثابت دانسته‌اند. دو فرض تنازع میان زن و شوهر، برخی فقها برآن‌اند که ابتدا شوهر باید به دادن مهر ملزم شود یا مهر نزد شخصی امین گذاشته شود تا دو طرف به حق خود برسند (به شهیدثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۶۹؛ محقق کسرکی، ج ۱۳، ص ۴۳۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۶۵؛ جزیری، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۲؛ قس نجفی، ج ۳۱، ص ۴۲، که حق حبس را در نکاح، از آنرو که نکاح معاوضه حقیقی نیست، تنها برای زوجه ثابت دانسته است).

به نظر مشهور فقهی، حق حبس زن پس از اقدام اختیاری او به انجام دادن وظیفه خود، ساقط می‌شود (به نجفی، ج ۳۱، ص ۴۲۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، همانجا؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ قس طوسی، ج ۴، ص ۳۱۲؛ زحیلی، ج ۷، ص ۲۸۱).

ج ۳، ص ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۴). حق حبس به قائم مقام طرفین عقد، مانند وارثان و طلبکاران آنان، منتقل می‌شود (مستهوری، ج ۴، ص ۸۰۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۰۴-۱۰۵).

منابع: علی‌آباد، مهر: تاریخچه و ماهیت و احکام آن از نظر حقوق مدنی ایران و مقایسه با مذاهب مختلفه، تهران ۱۳۴۱ ش؛ ابن‌ادریس حلی، کتاب السرائر الحواری لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰-۱۴۱۱؛ ابن‌نیراج، جواهراللقفه، چاپ ابوالفهم بهادری، قم ۱۴۱۱؛ ابن‌عابدین، حاشیه ردالمحتار علی الدر المختار: شرح تنویر الابصار، چاپ البیت بیروت ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ ابن‌قدمه، المغنی، بیروت: دارالکتب العربی، [بی‌تا]؛ ابن‌نجیم، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ فخرالدین اعنری آقشهیدی و نوری فخری، «حق حبس در کتونیسیون بیع بین‌المللی کالا» (وین ۱۹۸۰) و حقوق ایران، نامه مفید، ش ۵۲ (اسفند ۱۳۸۴)؛ محمدحسین اسفهان، حاشیه کتاب المکاسب، چاپ عباس محمد آل‌سبغ قطیفی، قم ۱۴۱۸-۱۴۱۹؛ امام خمینی، کتاب البیع، قم [بی‌تا]؛ حسن امامی، حقوق امامی، ج ۱، ج ۴، تهران ۱۳۷۳ ش؛ مرتضی‌بن محمدنمین انصاری، کتاب المکاسب، قم ۱۳۷۸ ش؛ همو، کتاب التکلیف، قم ۱۴۱۵؛ ایران قوانین و احکام، مجموعه قوانین اساسی - مدنی: با آخرین اصلاحات و الحاقات، تدوین غلامرضا نجفی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، مجموعه قوانین و مقررات بازرگانی و تجاری: با آخرین اصلاحات و الحاقات، تدوین غلامرضا نجفی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمد باقرزاده و جعفر نوری یوشنلو، اجرای حق حبس در تمهیدات مقارن و غیرمقارن ناظر به حقوق داخلی و کتونیسیون بیع بین‌المللی، دادوسی، ش ۴۹ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۴)؛ احمد باقری و محمدصادق طباطبائی، «حق حبس، مطالعات اسلامی، ش ۶۷» (بهار ۱۳۸۴)؛ یوسف‌بن احمد بحرانی، الحقائق المناصرة فی احکام العترة الطاهرة، قم ۱۳۶۷-۱۳۶۳ ش؛ مرتضی‌بیروجردی، المستند فی شرح العروة الوثقی، الاجارة، تقریرات درس آیت‌الله خوئی، در موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۰، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۰۵/۱۴۲۶؛ منصورین یونس بهوتی حلی، کشف القناع عن متن الاقناع، چاپ محمد حسن شافعی، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ تفسیری بر حقوق بیع بین‌المللی: کتونیسیون ۱۹۸۰ وین، نوشته هیجده نفر از دانشمندان حقوق دانشگاههای معتبر جهان، ترجمه مهرداد دارابی‌پور، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۴ ش؛ عبدالرحمان جزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، استانبول ۱۹۸۲/۱۴۰۴؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، حقوق خانواده، تهران ۱۳۷۶ ش؛ همو، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالفتاح‌بن علی حسینی‌مرانی، العنوانین، قم ۱۴۱۸-۱۴۱۷؛ محمدبن محمد حطاب، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، چاپ زکریا عمیرات، بیروت ۱۹۹۵/۱۴۱۶؛ حقوق بیع بین‌المللی: بررسی کتونیسیون بیع بین‌المللی ۱۹۸۰ و مقایسه آن با مقررات بیع در حقوق ایران، فرانسه، انگلیس و ایالات متحده آمریکا، تحقیق و تألیف حسین صفائی و دیگران، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ ش؛ محمدبن احمد خطیب شریینی، مفتی‌المحتاج الی معرفة معانی القساط المنهاج، مع تعلیقات جوبلی‌بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالمکر، [بی‌تا]؛

عقد بیع، حاکم باید ابتدا فروشنده و سپس مشتری را به دادن عیوض وادارد، زیرا ثمن تابع بیع است و فروشنده پس از دادن بیع استحقاق دریافت ثمن را می‌یابد (سے طوسی، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ابن‌نیراج، ص ۵۸؛ برای نقد سے نجفی، ج ۲۳، ص ۱۴۵؛ امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۳). ابن‌ادریس حلی (ج ۲، ص ۳۰۶) قریه‌کشی را تنها راه‌حل شمرده است. به نظر محمدبن ادریس شافعی، هرگاه ثمن کلی باشد (نه عین معین)، ابتدا مشتری باید ثمن را تحویل دهد (سے شمس‌الائمه سرخسی، ج ۱۳، ص ۱۹۲؛ کاسانی، ج ۵، ص ۲۴۴؛ برای نقد سے امام خمینی، همانجا؛ برای آرای دیگر سے علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ نجفی، همانجا).

گرفتن مورد معامله بدون رضایت طرف عقد، حق حبس را ساقط نمی‌کند؛ بنابراین، هرگاه یکی از دو طرف، مورد عقد را بدون آگاهی از حق حبس خود، به طرف دیگر بدهد، حق استرداد آن را دارد (سے طوسی، ج ۲، ص ۱۲۰؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۱۳، ص ۱۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۵؛ زحیلی، ج ۴، ص ۴۱۸). حقوق‌دانان نیز تصرف و قبض را با حیل، اکراه یا اشتباه، موجب سقوط حق حبس ندانسته‌اند (برای نمونه سے امامی، ج ۱، ص ۴۵۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۰۶).

مالی که یک طرف عقد حق حبس آن را دارد، ملک طرف دیگر عقد است؛ ازاین‌رو، هزینه نگهداری آن نیز در بدلت حبس برعهده مالک است. در صورت خودداری مالک از پرداخت هزینه، حبس‌کننده می‌تواند با مراجعه به دادگاه، او را به این کار وادارد و در صورت موفق نشدن به این کار، مخارج مزبور را نمود بپردازد تا بعدها از او بستاند (سے بحرانی، ج ۱۹، ص ۱۶۷؛ انصاری، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۲۶۹؛ مستهوری، ج ۴، ص ۸۰۸؛ شهیدی، ج ۳، ص ۱۷۱). در کتونیسیون بیع بین‌المللی کالا، در صورت تأخیر نامتعارف در پرداخت ثمن یا هزینه‌های نگهداری کالا، به حفظ‌کننده کالا این اجازه داده شده که، پس از اخطار، آن را بفروشد (سکوتی‌نسی، ص ۲۵-۲۳؛ حقوق بیع بین‌المللی، ص ۳۲۳). از دیدگاه فقه اسلامی، منافع مال حبس شده به مالک آن اختصاص دارد، ولی به نظر برخی فقها حبس‌کننده ضامن منافع مذکور نیست (سے انصاری، ۱۳۷۸ ش، همانجا؛ غروی تبریزی، ص ۲۹۹؛ امام خمینی، ج ۵، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ باقری و طباطبائی، ص ۹۱؛ نیز برای آرای دیگر سے باقری و طباطبائی، ص ۹۸).

دارنده حق حبس، امین مال طرف دیگر عقد به شمار می‌رود؛ ازاین‌رو، اگر مورد عقد در دست او، بدون تعدی و تغریط، تلف شود، وی ضامن نخواهد بود (مستهوری، ج ۴، ص ۸۰۱، ۸۰۳؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۱۰۳؛ شهیدی،

اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الانحان، چاپ مجتبی عراقی، علی بنه اشتهاوردی، و حسین یزدی اصهبای، ج ۸، قم ۱۴۱۴؛ محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ جعفر نوری یوشانلوئی، «حق حبس در حقوق داخلی و بیع بین المللی»، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، مجتمع آموزش عالی قم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷-۱۳۷۸ ش.

زهره خانی /

حق شفعه به شفعه

حق فرزندان، از آموزه‌های اخلاقی و دینی در سنت اسلامی. در آیات قرآن به رعایت حقوق فرزندان توصیه شده است. نخستین و مهم‌ترین حقی که در این باره به آن توجه شده، حق حیات است که بخود مبنای سایر حقوق قرار می‌گیرد. مخالفت شدید قرآن با کشتن فرزندان (بمعنی انعام: ۱۳۷؛ محتحه: ۱۲؛ تکویر: ۹۸)، به علت ترس از تنگدستی و ناتوانی در رفع نیازهای مادی ایشان (إملاق: بمعنی انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱) یا ننگ داشتن از دختر بودنشان (بمعنی نحل: ۵۹)، یعنی دخالت دادن جنسیت نوزاد در رعایت حق حیات وی، بر همین موضوع دلالت دارد (برای دیدگاه جاهلی نسبت به دختران بمعنی نحل: ۵۹-۵۸؛ زجرف: ۱۷ نیز بمعنی واد البنات *). قرآن در این باره تا آنجا پیش می‌رود که محروم کردن کودکان را از حق حیات، چونان شرک به خدا، حرام می‌داند. (بمعنی انعام: ۱۵۱) و آن را رفتاری ناپسندیده (بمعنی انعام: ۱۴۰)، خطایی بزرگ (اسراء: ۳۱) و موجب خسران و گمراهی و خروج از مسیر دین و هدایت الهی می‌شمارد (انعام: ۱۳۷، ۱۴۰). ازاین رو، علاوه بر آنکه والدین را از این کار نهی می‌کند (بمعنی انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱؛ محتحه: ۱۲) از پیامبر نیز می‌خواهد از زنان بر ترک این کار بیعت بگیرد (محتحه: ۱۲).

در قرآن، افزون بر رعایت حق حیات، به پرورش جسمی نوزاد، یعنی شیردهی (رضاع*) به نوزاد، نیز سفارش شده است. در برخی آیات بر شیردهی به عنوان غریزه‌ای مادرانه تأکید شده (بمعنی حج: ۲؛ قصص: ۷) و در چند آیه مدت شیردهی دو سال تمام ذکر شده است (بمعنی بقره: ۲۳۳؛ لقمان: ۱۴؛ نیز بمعنی احقاف: ۱۵، که در آن، مدت زمان بارداری و شیردهی جمعاً سی ماه ذکر شده است؛ برای آگاهی از اقوال مختلف مفسران درباره این آیه، از جمله دلالت آن بر واجب بودن یا نبودن شیردهی مادر و نیز چگونگی محاسبه دو سال بطنی، طوسی؛ ابن عربی مالکی، ذیل بقره: ۲۳۳). همچنین تأمین خوراک و پوشاک مادر در مدت شیردهی برعهده شوهر است (بمعنی بقره: ۲۳۳)، که حاکی از اهمیت دادن قرآن به سلامت جسمی مادر و نوزاد اوست. البته

مصطفی خمینی، مستند تحریرالوسیله، [تهران] ۱۳۷۶ ش؛ موسی خوانساری نجفی، منیه الطالب فی شرح المکاسب، تقریرات درس آیت الله بابتی، قم ۱۴۱۸-۱۴۲۱؛ عبدالکریم بن محمد رالمی قزوینی، فتح العریز: شرح الوجیز، [بیروت] دارالفکر، [بی تا]؛ وهب مصطفی زحلی، الفقه الاسلامی و أدلته، دمشق ۱۹۸۴/۱۴۰۴؛ مصطفی احمد زرقاء، المدخل الی نظریة الالتزام العامة فی الفقه الاسلامی، دمشق ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ رضا سکوتی نسیمی، «حق حبس در کنوانسیون بیع بین المللی ۱۹۸۰ و مطالعه تطبیقی آن در حقوق ایران»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۷)؛ محمدبن احمد سمرقندی، تحفة الفقهاء، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۴؛ عبدالرزاق احمد سهروردی، الوسیط فی شرح القانون الممدنی الجدید، بیروت [۱۹۵۲] ۱۹۸۶؛ عبدالحمید شروانی، حاشیة العلامة الشیخ عبدالحمید الشروانی، در حواشی الشروانی و ابن قاسم العبادی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج، چاپ سنگی مصر ۱۳۱۵، چاپ الاست [بیروت] داراحیاء التراث العربی، [بی تا]؛ قاسم شعبانی، تعیین خسارت در قراردادهای و تمهیدات: تحقیقی تطبیقی در حقوق کشورهای ایران، آمریکا و انگلیس درخصوص تعیین قراردادی خسارت تخلف از اجرای تمهید، تهران ۱۳۸۵ ش؛ محمدبن احمد شمس الانسبه سرخسی، کتاب المبسوط، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ زین الدین بن علی شهیدانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، نجف ۱۳۹۸، چاپ الاست قم ۱۴۱۰؛ همو، مسالک الانهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ مهدی شهیدی، حقوق مدنی، ج ۱ آثار قراردادهای و تمهیدات، تهران ۱۳۸۲ ش؛ حسین صفائی و اسدالله امامی، حقوق خانواده، ج ۱ نکاح و انحلال آن (فسخ و طلاق)، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدکاظم بن عبدالمعظم طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ محمدبن علی طوسی، تکملة البحر الرائق شرح کنزالدقائق، در ابن نجیم، البحر الرائق، ج ۹، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ محمدبن حسن طوسی، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷-۱۳۸۸؛ صادق طهوری، محصل المطالب فی تعلیقات المکاسب، قم ۱۴۱۹؛ حسین بن یوسف علامه حلی، تذکرة الفقهاء، قم ۱۴۱۱-۱۴۱۰؛ همو، قواعد الاحکام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ علی غروی تبریزی، التنبیخ فی شرح المکاسب: الخیارات، تقریرات درس آیت الله غروی، در موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۰، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۵/۲۰۰۵؛ محمدحسن قزیری، البیع، تقریرات درس امام خمینی [تهران] ۱۴۰۷؛ محمدرضا قنبری، مجموعه مقالات حقوقی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: خانواده، ج ۱، تهران ۱۳۸۲ ش؛ همو، حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادهای، ج ۴، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، گامی به سوی عدالت، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ ابوبکر بن مسعود قاسمانی، کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کتبه ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ علربین حسین محقق کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۵؛ محمدنجب مطعی، التکملة الثانیة، المجموع: شرح المتهذب، در یحیی بن شرف نووی، المجموع: شرح المتهذب، ج ۱۳-۲۰، بیروت: دارالفکر، [بی تا]؛ احمدبن محمد مقدس

به والدین اجازه داده شده است، چنانچه از هم جدا شده باشند، با رضایت و مشورت یکدیگر، مدت زمان شیردهی را کاهش دهند (س: بقره: ۲۳۳) یا شیردهی نوزاد را به دایه^۹ تفویض کنند (س: بقره: ۲۳۳؛ طلاق: ۶). همچنین یادآوری شده است که رعایت حقوق فرزند نباید برای والدین ضروری در پی داشته باشد (س: بقره: ۲۳۳؛ برای تفصیل بیشتر ر: رضاع^{۱۰}).

از دیگر حقوق فرزندان که در قرآن بدان توجه شده، حقوق مالی آنان است. در این باره، قرآن به ارث بردن فرزندان از والدین پرداخته (س: نساء: ۷) و به چگونگی تقسیم ارث در بین ایشان، به تفکیک جنسیت، اشاره کرده است (س: نساء: ۱۱). همچنین در آیه ۱۲ سوره نساء، میزان ارث زن و شوهر از همرانشان، بسته به اینکه فرزند داشته باشند یا نه، تعیین شده است. علاوه بر این، بنابر نظر مفسران، بخش پایانی آیه ۱۲۷ سوره نساء هم ناظر بر امر به پرداخت ارث فرزندان خردسال شخص متوفی است، که بنا بر سنت عرب عصر جاهلی تا رسیدن به سن رشد از ارث محروم بودند (س: طبری؛ طوسی، ذیل آیه؛ نیز ر: یتیم^{۱۱}).

آیاتی از قرآن نیز تلویحاً بر مهرورزی والدین به فرزندان و اهتمام آنان بر تربیت ایشان تأکید دارد و احترام به والدین و دعای خیر برای ایشان، پاسخی بدان امر دانسته شده است (س: اسراء: ۲۴). به ویژه مادران، که با وجود سختی و مشقت زیادی که در این راه متحمل می‌شوند (س: لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵)، همواره به فرزندان عشق می‌ورزند (برای نمونه ر: طه: ۴۰؛ قصص: ۱۳) و بسا که این غریزه مادرانه را به فرزندان دیگران نیز ابراز می‌کنند (س: یوسف: ۲۱؛ قصص: ۹). همچنین در آیاتی از علاقه‌مندی پیامبران به فرزندان و شدن سخن به میان آمده است (س: آل عمران: ۳۸؛ مریم: ۲۰؛ انبیاء: ۸۹؛ صافات: ۱۰۰). از جمله در برخی آیات، فرزندان اعطای نعمت و مدد الهی به والدین و مایه چشم‌روشنی ایشان دانسته شده (س: نحل: ۷۲؛ اسراء: ۶؛ شعراء: ۱۳۲-۱۳۳؛ نوح: ۱۲) و پدر و مادر به شکرگزاری در برابر این نعمت و پرهیز از شرک امر شده‌اند (س: اعراف: ۱۸۹-۱۹۰). البته در برخی آیات یادآوری شده است که فرزندان، همچون اموال، زینت زندگی این جهانی‌اند (س: کهف: ۴۶) و گاه مایه آزمائش و اغوای پدر و مادر خویش (انفال: ۲۸؛ تغابن: ۱۵) و فراتر از آن، دشمن آنان‌اند (تغابن: ۱۴؛ نیز ر: کهف: ۷۴، ۸۰) و در برابر عذاب الهی برای آنان سودی نخواهند داشت (آل عمران: ۱۰، ۱۱۶؛ لقمان: ۳۳؛ ممتحنه: ۳؛ برای بحث مبسوط در این باره ر: اولاد^{۱۲}).

در احادیث نیز به فرزندان و رعایت حقوق آنان توجه ویژه‌ای شده است. برخی از این احادیث به تبیین جایگاه فرزندان در خانواده و تأثیری که بر حیات مادی و معنوی والدین

دارند، پرداخته‌اند. چنان‌که فرزند را برکت خانه، گلی از بهشت و نشانه حد آخر خیرخواهی خداوند در حق بندگان بیان داشته‌اند (س: کلینی، ج ۶، ص ۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۸۱؛ سیوطی، ج ۱، ص ۴۸۹)، به طوری که دعای فرزند در حق والدین در این دنیا متجانب و شفاعت برای ایشان در آخرت پذیرفته خواهد شد (س: قطب راوندی، ص ۳۸۵؛ ابن ابی‌جمهور، ج ۱، ص ۲۷۰). از این‌روست که در احادیث، فرزندان صاحب حق شمرده شده (س: ادامه مقاله) و پدر و مادر در مقابل ایشان مسئول دانسته شده‌اند (س: بخاری، ج ۶، ص ۱۵۲؛ مسلم بن حجاج، ج ۳، ص ۱۶۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۲۲).

علاوه بر این نگاه کلی، در احادیث فراوانی به مصادیق گوناگون حقوق یاد شده، از پیش از ولادت تا بزرگسالی، پرداخته شده است. اولین حق فرزند پیش از بسته شدن نافه - انتخاب مادر شایسته برای او است (س: مجلسی، ج ۷۵، ص ۲۳۶؛ نیز ر: جنین^{۱۳}) چرا که فرزند، بسیاری از صفات و ویژگیهای اخلاقی خویش را از والدینش به ارث می‌برد و تغییر این صفات، در مراحل بعدی تربیت او، بسیار دشوار است (س: ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۳۳؛ کلینی، ج ۵، ص ۳۵۴؛ حسن بن فضل طبرسی، ص ۱۹۷؛ سیوطی، ج ۱، ص ۵۰۳، ۵۰۵؛ نیز برای بحث تفصیلی در این باره ر: فلسفی، ج ۱، ص ۵۹-۹۰). درباره زمان، مکان و کیفیت انعقاد نافه در رحم مادر نیز توصیه‌هایی شده است (س: حسن بن فضل طبرسی، ص ۲۱۲-۲۰۹). مشخص بودن نسب فرزند نیز در شمار حقوق وی است؛ از این‌رو، در چند حدیث، حکمت شجار نبودن چند شوهر برای یک زن (س: ابن بابویه، ۱۳۶۳؛ ش، ج ۲، ص ۹۵)، لزوم عده^{۱۴} زنان بعد از طلاق (س: بقره: ۲۲۶، ۲۲۸؛ طلاق: ۱، ۲) و تحریم زنا^{۱۵} (س: اسراء: ۳۲؛ فرقان: ۶۸)، معلوم شدن نسب فرزندان دانسته شده است (س: کلینی، ج ۶، ص ۱۱۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۶۵؛ احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۹۳). همچنین طبق حدیث و فقه برای اثبات نسب نوزاد، حدود زمانی حداقل و حداکثر برای بارداری تعیین شده است (س: بارداری و باروری^{۱۶}).

فرزند به محض انعقاد نافه در رحم مادر، از حقوقی برخوردار می‌شود. از آن جمله است: تأخیر در اجرای حدود شرعی درباره زن باردار، به منظور پرهیز از آسیب‌رسانی به جنین موجود در رحم وی؛ و حرمت سقط جنین (اجهاض؛ س: بارداری و باروری^{۱۷}). همچنین در روایات، برای سلامت جسمانی و روحانی جنین، به والدین توصیه‌های بهداشتی و اخلاقی شده، که از آن جمله است: تأکید بر سلامت جسمانی و روانی مادر به هنگام بارداری، توجه به چگونگی تغذیه او، و

به آنها مشمول رحمت الهی و شایسته بهشت معرفی شده است (بخاری، ج ۷، ص ۷۴-۷۵؛ کلینی، ج ۶، ص ۴۹-۵۰). سیره پیامبر نیز توصیه‌های وی را درباره مهریانی و احترام به کودکان تأیید می‌کند، چنان‌که در این روایات از خوش‌رفتاری پیامبر با ایشان حتی در حالت نماز (بخاری، ج ۷، ص ۱۶۴؛ کلینی، ج ۶، ص ۴۸)، پوشیدن و بوسیدن فرزندان و فرزندزادگان (بخاری، ج ۷، ص ۷۴-۷۵)، برزاقی خود نشانیدن و دعای خیر کردن آنان (همان، ج ۷، ص ۷۶) و سلام کردن به آنان (ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۲۰) سخن به میان آمده است. سیره امامان شیعه با فرزندان نیز چنین بوده است (بخاری، ج ۲، ص ۱۶۶).

رعایت عدالت در برخورد با فرزندان حق دیگری است که در روایات به آن امر شده (بخاری، ج ۳، ص ۱۳۴) و اعتراض پیامبر به پدری که فقط یکی از دو فرزندش را در حضور هر دوی آنها بوسید، گزارش شده است (بخاری، ج ۳، ص ۱۴۰۴). با این حال به نظر می‌رسد در روایات تأیید شده است که والدین برخی از فرزندان خود را، احتمالاً به سبب وجود بعضی فضائل در ایشان، پیش از دیگر فرزندان خود دوست داشته باشند، ضمن آنکه این تمایز نباید ناشی از تفاوت جنسیت باشد (بخاری، ج ۶، ص ۵۱). همچنین است وفا به عهد والدین نسبت به قولی که به فرزندانشان داده‌اند (بخاری، ج ۶، ص ۳۹).

تربیت فرزندان نیز حق دیگری است که پدران و مادران به آن امر شده‌اند (بخاری، ج ۲، ص ۱۱۲۱۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۲۲) و آن را بهترین هدیه پدر به فرزند و برتر از صدقه دادن معرفی کرده‌اند (ترمذی، ج ۳، ص ۲۲۷)، چرا که وجود فرزند از پدر و مادر است و در هر صورت اعمال وی ناشی از نحوه تربیت ایشان است (بخاری، ج ۷، ص ۷۰۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، همانجا). از مضمون این روایات می‌توان دریافت که هدف نهایی از این توصیه‌ها، صالح شدن فرزندان است؛ چه، در آنها فرزند صالح رزقی از جانب خداوند معرفی شده است (بخاری، ج ۶، ص ۲). چنان‌که فرزندی که اهل عبادت پروردگار باشد نیز میراثی دانسته شده که بنده مؤمن پس از درگذشت خود برای خداوند برجای می‌گذارد تا او را عبادت کند (بخاری، ج ۶، ص ۴).

برخی دستورهای عملی نیز برای تربیت فرزندان داده شده که ناظر بر آموزش امور دینی و برخی مهارت‌های اجتماعی ایشان است، از جمله: یاری کردن به فرزندان در کارهای نیک (بخاری، ج ۶، ص ۵۰)، راهنمایی او به شناخت خدا و کمک به او در اطاعت از پروردگار (بخاری، ج ۱۴۰۴، همانجا)، واداشتن و تشویق ایشان به نماز از هفت سالگی (بخاری، ج ۱، ص ۱۱۹)، آموزش قرآن و معارف دین برای مصون ماندن آنان از انحرافات اعتقادی (بخاری، ج ۶، ص ۴۹) و شنا و

پرهیز زنان باردار از گناه و کارهای ناپسند. به علاوه، چنین از حقوق مالی خاصی نیز برخوردار است که استقرار آنها منوط به ولادت اوست (بخاری، ج ۶، ص ۳۰۰).

آدابی را که به هنگام تولد نوزاد توصیه شده نیز می‌توان در شمار حقوق فرزندان قرار داد، که عبارت‌اند از: تحنیک (کام‌برداری نوزاد) با خرما یا آب باران یا آب فرات به همراه تربیت امام حسین علیه‌السلام؛ اذان گفتن در گوش راست و اقامه گفتن در گوش چپ وی (بخاری، ج ۶، ص ۲۴)؛ سوراخ کردن گوش نوزاد، که ظاهراً در مخالفت با سنت یهودیان، مبنی بر انجام ندادن آن، توصیه شده است (بخاری، ج ۶، ص ۳۵)؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۸۹)؛ تراشیدن موی سر نوزاد و صدقه دادن به اندازه وزن موی او؛ قربانی کردن (عقیقه) و اطعام دیگران از گوشت قربانی؛ انتخاب نامی نیک برای وی در روز هفتم تولد (بخاری، ج ۶، ص ۲۸، ۴۸)؛ و چنان پسران دو هفت روز اول تولدشان (همان، ج ۶، ص ۳۴)، که امری فطری و سنتی الهی دانسته شده است (بخاری، ج ۷، ص ۵۶). روایاتی که شیر را بهترین غذا برای نوزاد دانسته‌اند (بخاری، ج ۶، ص ۱۳۶۳؛ ج ۲، ص ۲۴) و به والدین توصیه می‌کنند در احوال و خصوصیات زنی که نوزاد را شیر می‌دهد، به سبب انتقال آن صفات از طریق شیر به نوزاد، دقت کنند (بخاری، ج ۶، ص ۴۴) نیز در همین سیاق می‌گنجند (درباره خصوصیات که دایه نوزاد نباید داشته باشد، همان، ج ۶، ص ۴۲-۴۳).

در این روایات والدین از ضرر رساندن به فرزندانشان نهی شده‌اند (بخاری، ج ۲، ص ۸۹۰). چنان‌که همچون آیات قرآن، کشتن یا زنده به گور کردن فرزندان را، به سبب دختر بودن آنان یا ترس از ناتوانی در گذران امور ایشان، حرام و بعد از شرک به خدا بزرگ‌ترین گناهان دانسته‌اند (بخاری، ج ۷، ص ۷۰۵). حتی در روایتی، والدین از اینکه به سبب دختر بودن نوزاد برای او آرزوی مرگ کنند، نهی شده‌اند، چرا که در صورت برآورده شدن این آرزو، شخص چونان عاصیان در برابر خدا حاضر خواهد شد (بخاری، ج ۶، ص ۵). از همین روست که پیامبر اکرم والدین را از سخت‌گیری و درشتی با فرزندانشان - که در نهایت موجب ارتکاب ایشان به گناهان، عقوبت والدین و قطع رحم (بخاری، ج ۶، ص ۴۸، ۵۰) و خروج از دایره غفران الهی (بخاری، ج ۲، ص ۳۶۸) می‌شود - نهی می‌کردند.

در مقابل، والدین به دوست داشتن فرزندان و مهریانی و اکرام ایشان توصیه شده‌اند (بخاری، ج ۲، ص ۱۲۱۱؛ کلینی، ج ۶، ص ۴۹) و نیکی به فرزندان همتای نیکی به والدین دانسته شده است (الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه‌السلام، ص ۲۳۶) تا جایی که تخطی از این دستورها موجب خروج شخص از پیروان سنت پیامبر (ترمذی، ج ۳، ص ۲۱۶) و عامل

تیراندازی (همان، ج ۶، ص ۴۷) و خواندن و نوشتن، و نیز تلاش در امر ازدواج ایشان پس از رسیدن به بلوغ (فتال بشاروری، ج ۲، ص ۳۶۹).

درباره اصول کلی تربیت فرزندان نیز توصیه‌هایی شده است. از جمله، والدین باید توجه داشته باشند که فرزندان در سنین پایین‌تر تربیت‌پذیرترند و در صورت انحراف در این دوران، تربیت بعدی آنان سخت خواهد بود (نهج البلاغه، نامه ۳۱؛ کلینی، همانجا). همچنین روایات توجه ایشان را به این مطلب جلب می‌کنند که در این کار، به سبب احسان به فرزندان یا توهین به ایشان، ثواب خواهند برد یا عقاب خواهند شد (ابن بابویه، ۱۴۰۴، همانجا). بنابراین، باید تشویق آنان و پرهیز از تنبیه نامعقول آنان را در نظر داشته باشند (ابن فهد حلی، ص ۷۹؛ همچنین برای نمونه‌هایی از سیره پیشوایان شیعه در تشویق فرزندان به کلینی، ج ۳، ص ۲۹۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۲۷).

در منابع اخلاقی نیز به حقوق فرزندان توجه شده است. این کتابها علاوه بر آنکه مراحل گوناگون رشد کودک تا بلوغ وی و احوال و صفات او را در این دوران بیان می‌کنند - برای والدین نیز دستورالعملها و توصیه‌هایی دارند. غزالی (ج ۳، ص ۷۲) تربیت فرزندان را سه از آن با تعبیر ریاضة الصبیان یاد کرده - از مهم‌ترین کارها دانسته، زیرا فرزند امانتی نزد والدین است و چون نفس بی‌آلایشی دارد، برای هر تربیتی پذیرش لازم را دارد. از این رو، نقش والدین و معلمان او در رسیدن وی به سعادت یا محروم شدن از آن (شقاوت) مؤثر است و ایشان در ثواب و عقاب وی شریک خواهند بود (همانجا). بر این اساس، والدین باید از همان ابتدای کودکی به تأدیب و تهذیب نفس کودک اهتمام ورزند و او را از هم‌نشینی با دوستان نامناسب و نیز تن‌پروری و رفاه بیش از حد و توجه به زخارف دنیوی بازدارند، بلکه توجه فرزند خود را به معنویات و امر دین جلب کنند (مسکویه، ص ۷۱۰۷؛ غزالی، همانجا). این دستورها با توجه دادن والدین به تأثیر شیر در انتقال پلیدیهای زن شیرده به کودک و اینکه آن زن باید متدین باشد و از غذای حلال استفاده کند، آغاز می‌شود و پس از توصیه به تقویت خوی حیا در کودک، به آداب غذاخوردن و لباس پوشیدن و دوست‌یابی، فراگیری خواندن و نوشتن و یادگیری قرآن و حدیث و اشعار نیک و احوال نیکان می‌پردازد. در ادامه هم به آداب دیگر، چون نشست و برخاست و صحبت کردن و بازی، و سرانجام دستورهایی مربوط به پس از بلوغ (یعنی توجه به اقامه نماز و روزه و یادگیری برخی تکالیف و احکام شرعی مورد نیاز) التفات می‌کند (برای تفصیل بیشتر به مسکویه، ص ۷۵۶۸؛ غزالی، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸، ج ۳، ص ۷۲-۷۴).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن ابی‌جمهور، عوالمی اللسانی العریضه فی الاحادیث الدینیة، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۲/۱۴۰۵-۱۹۸۳، ۱۹۸۵؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳، ص ۱؛ همو، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۴۰۴؛ ابن عربی مالکی، احکام القرآن، چاپ علی محمد سجادی، حلب ۱۳۷۶-۱۳۷۸/۱۹۵۷-۱۹۵۹، چاپ البت بیروت [بی‌تا]؛ ابن فهد حلی، عده الداعی و نهج الساعی، چاپ احمد موحیدی قم، قم: مکتبه الوجدانی، [بی‌تا]؛ ابن ماجه، سنن ابن‌ماجه، چاپ محمدنژاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۲]، چاپ البت [بیروت، بی‌تا]؛ سلیمانین اشعث ابوداود، سنن ابی‌داود، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی‌الندی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ البت بیروت [بی‌تا]؛ محمدبن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۳، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالرحمان ابن ابی‌بکر سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت ۱۴۰۱؛ احمدبن علی طبرسی، الاحتجاج، چاپ محمدباقر موسوی خراسانی، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶؛ حسن بن فضل طبرسی، مکارم الاخلاق، قم ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ طبری، جامع طوسی؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ البت قم [بی‌تا]؛ محمدبن مسعود عیاشی، کتاب التفسیر، چاپ هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۰-۱۳۸۱، چاپ البت تهران [بی‌تا]؛ محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت دارالندوة الجندیة، [بی‌تا]؛ محمدبن حسن فتال نیشابوری، روضة الواعظین، نجف ۱۳۸۶/۱۹۶۶، چاپ البت قم ۱۳۶۸؛ الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام، و المشتهر بقوله الرضا، مشهد مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۶؛ محمدتقی فلسفی، کودک از نظر وراثت و تربیت، تهران ۱۳۲۳؛ سعیدبن هبة‌الله قطب رواندی، کتاب سلوة الحزین، المعروف بالندعوات، قم ۱۴۰۷؛ کلینی، مجلسی؛ احمدبن محمد مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراف، چاپ حسن تمیم، بیروت [؟ ۱۳۹۸]، چاپ البت اصفهان [بی‌تا]؛ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت دارالفکر، [بی‌تا].

/ابوالفضل والازاده /

حق کسب و پیشه به سرفقلى

حق نشر به حقوق مالکیت فکری

حق والدین، از آموزه‌های اخلاقی و دینی در سنت اسلامی. در آیات قرآن چندین بار به نیکوکاری به والدین سفارش شده است (وَصَيِّتْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا / إِحْسَانًا به عنکبوت: ۸؛ أحقاف: ۱۵). ذکر این سفارش در قالب مکرر «وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» بلافاصله پس از امر به «عبادت خدا» و نهی از «شرک ورزیدن به او» (به بقره: ۸۳؛ نساء: ۳۶؛ انعام: ۱۵۱؛

چشم‌انتظار روزی هستند که فرزندان، با خدمت به آنان، پاسخ زحماتشان را بدهند.

در توصیه قرآنی، گاه مصادیقی از حقوق والدین هم ذکر شده است. مثلاً، از فرزندان خواسته شده است تا خصوصاً به هنگام کهن‌سالی پدر و مادر نه تنها از درشت‌گیری و بدرفتاری با آنان بپرهیزند بلکه در مقابل ایشان قروتنی و خضوع نمایند و در ازای سختی‌هایی که والدین از روی مهربانی و رحمت برای رشد و تربیت آنان متحمل شده‌اند، در زمان حیات و پس از مرگشان در حق ایشان دعا کنند و از خدا بخواهند که آنان را مشمول رحمت خویش قرار دهد (سراء: ۲۳-۲۴)، چنان‌که انسبیای پیشین همواره در حق پدر و مادر خویش دعا می‌کردند (سراء: ۴۱؛ شعراء: ۸۶؛ نمل: ۱۹؛ توح: ۲۸). فضل‌بن حسن طبرسی (ذیل سراء: ۲۴-۲۳؛ نیز س طباطبائی، ذیل همین آیات) بر آن است که سیاق آیات، بر استجابیت این دعا در حق والدین دلالت دارد، چنان‌که در احادیث نیز بر همین موضوع تأکید شده است (س ابن حنبل، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابوداود، ج ۱، ص ۳۲۳؛ حسن بن فضل طبرسی، ص ۲۷۵).

بنابر نظر مفسران و طبق آیه ۱۱۳ سوره توبه، شرط دعای فرزندان در حق پدر و مادر، ایمان والدین است و کافران و مشرکان مشمول توصیه قرآن به طلب رحمت برای والدین نمی‌شوند بلکه در عوض، فرزندان باید دعای خود را مشروط به ایمان والدین سازند یا برای هدایتشان دعا کنند (برای تفصیل بیشتر س طبرسی؛ طوسی، التبیان؛ زمخشری؛ فخررازی، ذیل سراء: ۲۳-۲۴). همچنین اگر والدین بخواهند فرزندان را به شرک وادارند (س عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۳-۱۴)، امر به فرمانبرداری از ایشان، به دلیل تعارض با اطاعت از اوامر الهی، ملغی می‌شود، هرچند همچنان موظف‌اند با پدر و مادر خویش مدارا و خوش‌رفتاری کنند (س احقاف: ۱۵).

در هر صورت، التزام به اوامر الهی و رعایت عدل بر رضایت والدین مقدم است و علاقه و احترام به پدر و مادر نباید موجب شود که فرزندان از مسیر عدل و انصاف خارج شوند (س نساء: ۱۳۵)، زیرا خویشاوندان در روز قیامت نمی‌توانند به آنان سودی برسانند (س ممتحنه: ۳؛ نیز س معارج: ۱۱-۱۲؛ عیسی: ۳۴-۳۵).

در پاره‌ای آیات مدنی، به فرزندان توصیه شده است که حقوق مالی و اقتصادی والدین را رعایت کنند. فرزندان باید از اموالشان به پدر و مادر انفاق کنند و در وصیت و میراث سهم والدین را، آن‌گونه که دستور داده شده است، در نظر بگیرند (س بقره: ۱۸۰، ۲۱۵؛ نساء: ۱۱؛ طبری:

اسراء: ۲۳) و نیز مقارنت هسپاسگزاری از پدر و مادر با «شکرگزاری از خدا» (اشکر لی و لیوالدینک س لقمان: ۱۳-۱۴) از اهمیت ممتاز این آموزه اخلاقی و دینی حکایت دارد. این آموزه در ادیان پیش از اسلام نیز وجود داشته، چنان‌که مشابه همین تعبیر در کتابهای عهد عتیق نیز آمده است (س سفر لایوان، ۱۹؛ ۴-۲؛ نیز س سفر خروج، ۲۰؛ سفر تثنیه، ۵؛ ۱۶)، ازاین‌رو، برخی مؤلفان غربی آن را با ده فرمان حضرت موسی مقایسه کرده‌اند (س رابرتس^۱، ص ۴۹-۴۶؛ هیرشفلد^۲، ص ۸۱؛ گایگر^۳، ص ۸۴).

بیان قرآن درباره وجه این سفارش، زحمات والدین، به‌ویژه مادران، به هنگام تربیت فرزندان در کودکی است (س اسراء: ۲۴؛ لقمان: ۱۳-۱۴؛ احقاف: ۱۵). به اعتقاد برخی مفسران، امر به احسان به والدین در کنار پرستش خدا، از آن‌روست که پدر و مادر سبب ظاهری در هستی یافتن فرزندان هستند (س فخررازی؛ بیضاوی، ذیل سراء: ۲۳؛ ابن‌کثیر، ذیل س نساء: ۳۶؛ عنکبوت: ۸؛ فیض کاشانی، ذیل سراء: ۲۳). مسکویه (ص ۱۳۱-۱۳۲) در تحلیل اینکه چرا در قرآن به فرزندان توصیه شده است به والدین احسان و حقوقشان را رعایت کنند و به والدین در خصوص فرزندان نشان چنین توصیه‌ای نشده، بر آن است که والدین در واقع فرزندان را چیزی جدای از خودشان نمی‌دانند و وی را عین خود قلمداد می‌کنند، ازاین‌رو آن چنان که خود را دوست می‌دارند وی را نیز دوست می‌دانند و رشد و ترقی فرزندان را رشد و ترقی خود می‌دانند، و چون به وجودآورنده فرزند هستند، درواقع او را ادامه خود می‌شمارند که با فسادی آنها باقی می‌ماند. اما فرزندان چنین ادراک و احساسی به والدین خود ندارند و به‌تدریج آن را به دست می‌آورند (نیز س نصیرالدین طوسی، ص ۲۳۹). نصیرالدین طوسی (ص ۲۳۷) حقوق والدین را از لوازم عدالت، که برترین فضیلت اخلاقی است، می‌داند. او (ص ۲۳۷-۲۳۸) با ذکر تلاشها و زحمات والدین در به دنیا آوردن و تربیت فرزند، چنین نتیجه می‌گیرد که همان‌طور که وجوب شکر نعمات خدا و عبادت او به قدر استطاعت، مقتضای عدالت است، عدالت همچنین اقتضا می‌کند که پس از ادای حقوق خدا هیچ فضیلتی بالاتر از ادای حقوق پدر و مادر و شکرگزاری از ایشان و تحصیل رضایت آنان نباشد و از این‌روست که احسان به والدین با احترام به وحدانیت خدا و التزام به عبادت وی مقارن آمده است، حتی به اعتقاد وی (ص ۲۳۸) رعایت این حقوق بر رعایت حقوق الهی اولویت دارد، زیرا خدای سبحان به بازماندن حقوق خود نیازی ندارد، اما والدین همیشه

طوسی، التبیان، ذیل همین آیات؛ نیز - وصیت؛ لرت؛ -

در احادیث نیز بر جایگاه ویژه والدین و احسان به ایشان (پدر و مادر) تأکید شده و در جوامع حدیثی شیعه و سنی بخش مستقلی بدان اختصاص یافته است (برای نمونه - بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۶۸-۷۱؛ مسلم بن حجاج، ج ۸، ص ۶-۷؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۶۳؛ مجلسی، ج ۷۱، ص ۲۲-۸۶) تا جایی که خوش رفتاری (پدر) با آنان و اطاعت از ایشان را رفتاری عقلانی (س- کلینی، ج ۱، ص ۲۲) و حاکی از شناخت صحیح بنده از خدا دانسته (س- مصباح الشریعة، ص ۷۰) و در مقابل، حق ناشناسی (عقوق) و نافرمانی از آنان را حرام و در زمره گناهان کبیره بر شمرده اند (س- بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۷۰-۷۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۲۷۸)، زیرا نافرمانی از والدین به منزله کفران نعمت الهی (برخوردار از نعمت پدر و مادر) و در نتیجه، خروج از طاعت خدا (س- ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۵۶۵) هم، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۹) همچنانکه فرمانبرداری از پدر و مادر از نشانه های ایمان (س- کلینی، ج ۲، ص ۱۵۸)، نگاه کردن به آنان عبادت (همان، ج ۴، ص ۲۴۰) و نیک رفتاری با آنان از محبوب ترین اعمال نزد خدا (بخاری، ۱۴۰۱، ص ۶۹) و رضایت ایشان شرط جهاد در راه خدا (در غیر موارد وجوب عینی) است (ابن حنبل، ج ۳، ص ۷۶؛ نیز س- صنعانی، ج ۸، ص ۴۶۳؛ ابن ابی شیبہ، ج ۶، ص ۱۹۹؛ ابن حنبل، ج ۲، ص ۱۱۶۵؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۶۰) و رضا و غضب الهی در خشنودی یا ناخشنودی والدین از فرزندان ناشان است (ترمذی، ج ۳، ص ۲۰۷؛ کلینی، ج ۱، ص ۴۲۸). به علاوه، در کوتاهی کردن نسبت به رعایت به ایشان هیچ عذری پذیرفته نیست (س- کلینی، ج ۲، ص ۱۶۲). بر این اساس، پیامبر اکرم نیکی به والدین را از عوامل فضیلت فرد بر دیگران بیان کرده (س- همان، ج ۲، ص ۵۷) و امام باقر علیه السلام نیز آن را از ویژگی های بارز شیعیان شمرده است (س- همان، ج ۲، ص ۷۴)؛ از این رو، مسلمانان به نیکی در حق والدین و تحمل سختی های آن امر شده اند (س- همان، ج ۲، ص ۱۶۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۶۱)، حتی اگر والدین آنها مشرک باشند (س- بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۷۱) یا در قید حیات نباشند (س- کلینی، ج ۲، ص ۱۵۸). در سیره رسول اکرم نیز این موضوع مشهود است، چنانکه گفته شده است حضرت، مادر رضاعی خود را بسیار بزرگ می داشت (س- ابوداود، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۰۸) و کسانی را که با پدر و مادر خویش خوش رفتاری می کردند، نکریم می نمود (س- کلینی، ج ۲، ص ۱۶۱)؛ البته در احادیث نیز، همچون قرآن، تأکید شده که وجوب اطاعت از والدین - حتی اگر مشرک باشند - شامل اموری است که معصیت خدا نباشد (لا طاعة للمخلوق فی معصية الخالق؛ س- همان، ج ۱، ص ۴۲۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۲۴) و

این البته به معنای ساقط شدن حق پدر و مادر نیست (س- مسلم بن حجاج، ج ۳، ص ۸۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹).

در احادیث بر توجه خاص به مادر تأکید (س- ابن حنبل، ج ۵، ص ۳؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۶۹؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۰) و بیشترین حق از آن او دانسته شده (س- حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۱۵۰) تا جایی که ادای حق او غیر ممکن شمرده شده است (س- ابن ابی جمهور، ج ۱، ص ۲۶۹). همچنین بیان مشهور پیامبر مبنی بر اینکه «بهشت زیر پای مادر است» (ابن حنبل، ج ۳، ص ۴۲۹؛ نسائی، ج ۶، ص ۱۱؛ نیز س- ابن ماجه، ج ۲، ص ۹۲۰)، حاکی از حرمت خاص مادر و تأثیر رعایت احوال او در کسب رضای الهی است. حتی، بنا بر بعضی روایات، نیکی به مادر به منزله کفارة گناهان پیشین است (س- کلینی، ج ۲، ص ۱۶۲؛ قطب راوندی، ص ۱۲۶). از این رو، حقوق پدر و مادر و وظایف فرزندان در قبال هریک متفاوت است. امام سجاد علیه السلام در رساله الحقوق سختی هایی را که مادر از آغاز حمل تا رشد فرزند متحمل شده، حق مادر بر فرزند بر شمرده و او را به قدر شناسی از رحمت مادر امر کرده است. در مقابل، پدر را اصل فرزند و حق هستی و حیات را از او دانسته است (س- ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۲۱-۶۲۲؛ نیز س- قبانجی، ج ۱، ص ۵۴۵-۵۷۸). نصیرالدین طوسی (ص ۲۳۹) ماهیت حقوق مادر را جسمانی تر از حقوق پدر شمرده و معتقد است بدین سبب، حقوق مادران زودتر از حقوق پدران، که آگاهی بر آن نیازمند تعقل است، مورد توجه فرزندان قرار می گیرد و به ادای آن اهتمام می ورزند. بر این اساس، وی ادای حقوق پدران را بیشتر با اموری معنوی چون اطاعت کامل از آنان و ذکر خیر و دعا و ثنا بر ایشان و ادای حقوق مادران را با امور مادی چون بدل مال و فراهم آوردن اسباب آسایش زندگی و نظایر آن بیان کرده است (قس ابن کثیر، ذیل عنکبوت: ۸).

در احادیث مصادیق گوناگونی از حقوق مادی و معنوی والدین ذکر گردیده و در این میان بر حفظ حیات ایشان تأکید شده است، چنانکه فرزندان از آسیب رساندن به پدر و مادر نهی شده اند (س- ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۹۰) و کشتن آنان بزرگترین کفر و ناسپاسی تلقی شده است (کلینی، ج ۲، ص ۳۴۸). همچنین به فرزندان توصیه شده است در اتفاق مال، پدر و مادر را بر دیگران مقدم دارند (س- همان، ج ۴، ص ۱۱۳؛ طبرانی، ج ۳، ص ۲۳۲) و در رفع نیازهای مادی آنان، حتی اگر مستغنی باشند، اهتمام ورزند (کلینی، ج ۲، ص ۱۵۷). رعایت آداب معاشرت هم از دیگر حقوق ایشان است، مانند اینکه فرزند باید هم نشین نیکویی برای آنان باشد، ایشان را به نام نخواند، جلوتر از آنان راه نرود و پیش از ایشان و نیز پشت به آنان نشیند (س- بخاری، ۱۴۰۶، ص ۲۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴،

ح ۴، ص ۳۷۲) و چنانچه او را بخوانند، به سرعت اجابت کند، حتی اگر در نماز باشد (راوندی کاشانی، ص ۹۲؛ متقی، ج ۱۶، ص ۴۷۰). همچنین اگر رفتار و گفتار آن دو برخلاف میل او بود، از روی ترش کردن یا دشنام دادن به آنان و حتی گفتن «آف»، که کمترین مرتبه ناسپاسی نسبت به والدین است، بپرهیزد (کلینی، ج ۲، ص ۳۴۹؛ طوسی، التبیان؛ سیوطی، ذیل اسراء: ۲۳)، زیرا اندوهگین کردن ایشان از مصادیق عقوق آنان است (ابن بابویه، ۱۴۱۴، همانجا). حفظ حریم خصوصی پدر و مادر (که کلینی، ج ۶، ص ۱۵۰۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، همانجا)، فروتنی کامل در برابر آنان در قول و رفتار (طبری؛ فضل بن حسن طبرسی، ذیل اسراء: ۲۴)، سپاسگزاری از ایشان، دعا در حق آنان و یاری دادنشان در امور خیر نیز از دیگر حقوق پدر و مادر است (ابن بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۵۸؛ نیز به سطور پیشین).

به علاوه، به فرزندان سفارش شده است پس از مرگ والدین نیز به ایشان احسان کنند (که کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹، ۱۶۳)، از جمله با امری چون طلب آموزش، قرائت قرآن، پرداخت صدقه، پرداخت دیون مالی و دیگر تعهدات، صلّه رحم با نزدیکان و احترام به دوستان والدین و ارتباط با آنان (که بخاری، ۱۴۰۶، ص ۲۰؛ ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۰۹؛ کلینی؛ فضل بن حسن طبرسی، همانجا) و نیز به جای آوردن نماز، روزه و حج از جانب والدین (که کلینی، ج ۲، ص ۱۵۹). حتی در کتابهای فقهی به جای آوردن قضای نماز و روزه پدر بر پسر بزرگ او واجب شده است (برای نمونه به محقق حلی، قسم ۴، ص ۸۲۶).

در صحیفه سجاده (دعای ۲۴) مجموعه کاملی از وظایف فرزند در قبال والدین در قالب دعا آمده است (برای نمونه‌هایی از ادعیه امامان شیعه در حق والدین به طوسی، مصباح المتعبد، ص ۹۹، ۱۰۱، ۱۴۶، ۲۶۷، ۳۰۰، ۳۱۳، ۶۱۳، ۷۲۷). در احادیث تأکید شده که به جای آوردن حق والدین امری بس دشوار است (که مسلمین حجاج، ج ۴، ص ۲۱۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۵۴۷) و ادای این وظایف، هرچند فرزندان به سبب آن به سختی افتند، رحمت والدین را جبران نخواهد کرد (الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام، ص ۳۳۴؛ حسن بن فضل طبرسی، ص ۲۸۰؛ هاشمی، ج ۸، ص ۱۳۷؛ نوری، ج ۱۵، ص ۱۸۰).

بنابر روایات، کسی که به والدین خود نیکی می‌کند، به بهشت وارد می‌شود (که ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۴۶؛ مسلم بن حجاج، ج ۸، ص ۶۵) و همه نیکیهایی که به نیابت از والدین انجام می‌دهد و حتی بیش از آن، برای او ثبت می‌شود (کلینی، همانجا). همچنین نیکی به والدین، مرگ انسان را به تأخیر می‌اندازد و موجب طول عمر (بخاری، ۱۴۰۶، ص ۱۶؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۳۰۱) و بسیاری رزق (ابن حنبل، ج ۳، ص ۲۲۹) می‌شود و سختی مرگ را آسان می‌گرداند (ابن بابویه،

ص ۱۴۱۷، ص ۴۷۳). برای نگاه محبت‌آمیز فرزند به پدر و مادر، ثواب حج (بیهقی، ج ۶، ص ۱۸۶؛ متقی، ج ۱۶، ص ۴۶۹) و برای نگاه رضایتمندانه والدین به فرزند، پاداشی همچون آزاد کردن بنده از جانب فرزند (ابن ابی الدنيا، ص ۶۵) ذکر شده است. در مقابل، عقوق والدین موجب محرومیت از بهشت (صنعانی، ج ۷، ص ۴۵۴؛ ابن حنبل، ج ۲، ص ۲۰۳؛ کلینی، ج ۲، ص ۳۴۸)، لعن خدا (ابن حنبل، ج ۱، ص ۳۱۷) و سلب توجه و رحمت و نعمت خدا می‌شود (همان، ج ۳، ص ۴۴۰؛ نسائی، ج ۵، ص ۸۰-۸۱)، همان‌طور که تأخیر یوسف‌بنی در احترام به پدرش موجب خروج سلسله نبوت از خاندان او شد (که کلینی، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲). نماز (که همان، ج ۲، ص ۳۴۹) و طاعات (مجلسی، ج ۷۱، ص ۱۸۰؛ نوری، ج ۱۵، ص ۱۹۶) وی نیز پذیرفته نمی‌شود و مرگ وی به جلو می‌افتد (کلینی، ج ۲، ص ۴۴۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۵۶۵؛ حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۱۵۶).

احادیث ناظر بر حقوق والدین هرچند بعدها به کتابهای اخلاقی راه پیدا کرده، اما کثرت و تنوع و غنای محتوایی آنها چنان بود که حتی دانشمندانی نظیر غزالی (ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۹) در حوزه نظریه نتوانستند چیزی بر آنها بیفزایند و تنها به یادکرد آنها اکتفا کردند.

منابع: علامه بر قرآن؛ کتاب مقدس. عهدعتیق؛ ابن ابی الدنيا، مکالم الاخلاق، چاپ مجدی سید ابراهیم، قاهره [۲۰۰۲]؛ ابن ابی جمهور، حوالی الثانی المزیة فی الاحادیث الذیة، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۳/۱۴۰۵؛ ابن ابی شیهه، المصنف فی الاحادیث و الآثار، چاپ سید محمد لحام، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ ابن بابویه، الامالی، قم ۱۴۱۷ هـ، علل الشرایع، نجف ۱۳۸۵-۱۳۸۸، چاپ افتت تم [بی تا]؛ همو، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۴۶۳ ش؛ همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۴۱۴؛ ابن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت؛ داوود، [بی تا]؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمدفواد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۴]، چاپ افتت [بیروت، بی تا]؛ سلیمان بن اشعث ابوداود، سنن ابی داود، چاپ سعید محمد لحام، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ محمد بن اسماعیل بخاری، الادب المفرد، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ همو، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهبی افتدی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ چاپ الفت بیروت [بی تا]؛ عبداللّه بن عمر بخاری، انوار التنزیل و اسرار التأویل، المعروف بتفسیر الیضاوی، مصر ۱۳۳۰، چاپ افتت بیروت [بی تا]؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت؛ دارالفکر، [بی تا]؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی و هو الجامع الصحیح، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، و بذیل التلخیص للحافظ الذهبی، بیروت. دارالمعرفه، [بی تا]؛ فضل اللّه بن علی راوندی کاشانی، السنن، چاپ سیدرضا علی عسکری، قم ۱۳۷۷ ش؛ زمخشری؛ سیوطی؛ عبدالرزاق بن

و معرفت‌شناسی و به معانی متعددی به کار رفته‌اند. از جنبه وجود‌شناختی، مرادف امر واقعی و واقعیت و در مقابل امر عدمی و باطل‌اند، و از جنبه معرفت‌شناختی و منطقی مرادف صادق و صدق و در مقابل کاذب، کذب، خطا و امور وهمی و موهوم به کار می‌روند. نهایتاً، بنابر هر دو جنبه، حق و حقیقت مبدأ اعلی و غایت قصای وجود و معرفت‌اند (به ادامه مقاله؛ نیز به صدق و کذب*).

اصطلاح حق و حقیقت را در فلسفه افلاطون در مواضع گوناگون از آثار وی می‌توان یافت که بنابر آن شواهد، حق و حقیقت از یک طرف مرادف امر واقعی و واقعیت، در مقابل باطل و عدمی (جنبه وجود‌شناختی) و از طرف دیگر به معانی صادق و یقینی در مقابل کذب، خطا و موهوم (جنبه معرفت‌شناختی و منطقی) به کار رفته‌اند. افلاطون^۱ (جمهوری^۲، کتاب ۶، ۵۰۸-۵۰۹ (C)) مثل * (ایده‌ها)^۳ را سه‌گانه بنابر آموزه‌های او موجودات ثابت و پایدارند - موجودات حقیقی دانسته و بنابر سلسله مراتب وجود که او ترسیم کرده است، مثالی اعلی یا ایده فوق ایده‌ها، یعنی ایده خیر که منشأ و مبدأ سایر ایده‌هاست، حقیقی‌ترین موجود است که نه فقط مبدأ وجود بلکه منشأ اصلی معرفت حقیقی نیز هست؛ زیرا، بنابر تمثیلی که او در توصیف و تبیین جایگاه وجودی و معرفتی مثال خیر و سایر مثل به کار برده، ایده خیر همچون خورشید است که با تابش نورش نه فقط موجب حیات و رویش، بلکه سبب انکشاف و نابودشدگی سایر ایده‌ها، و در نتیجه علت شناسایی آنها، می‌شود. به نظر افلاطون (همان، کتاب ۶، ۵۰۱ (D)) دوستدار حکمت (فیلسوف)، دوستدار حقیقت و در جستجوی آن است.

در فلسفه ارسطو نیز حق و حقیقت از جنبه وجود‌شناختی مرادف و مساوی وجود و موجود بودن است که نخستین و سزاوارترین مصداق آن جوهر است، و برترین موجود، که به تعبیر او جوهر تغییرناپذیر و جاودانه است، «حقیقی‌ترین» است، یعنی همان حقیقتی که فیلسوفان همواره در جستجوی شناخت آن هستند، اگرچه نیل به حقیقت، سهل و مستعد است (برای تفصیل بیشتر به جوهر*؛ ارسطو^۴، مابعدالطبیعه، کتاب ۲، فصل ۱، ۹۹۳ ب ۱). ارسطو درباره حق و حقیقت در منطقی و حوزه معرفت‌شناسی نیز بحث کرده است. به نظر او (همان، کتاب ۲، فصل ۱، ۱۰۵۱ ب ۵۱؛ نیز به صدق و کذب*؛ قول و حکم صادق، قول و حکم مطابق با واقع است.

در مجموع، میان رأی افلاطون و ارسطو درباره معنی و

همان صنعتی، المسعف، چاپ حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ طباطبائی؛ سلیمان بن احمد طبرانی، مستدرک‌الشمعین، چاپ حمید عبدالمجید سلفی، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ حسن بن فضل طبرسی، مکارم الاخلاق، قم ۱۹۷۲/۱۳۹۲؛ فضل بن حسن طبرسی؛ طبری، جامع؛ محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قنبر عامی، بیروت [بی‌تا.]; همو، مصباح المنهج، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ علی بن حسین (ع)، امام چهارم، التحفیه السجادیة، چاپ محمد باقر موحیدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، او، سلفیات الفسیف، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۱؛ الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام، و المشتهر بقوله الرضا، مشهد: مؤسسة آل‌البیت، ۱۴۰۶؛ محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تفسیر الصافی، چاپ حسین اعظمی، تهران ۱۴۱۶؛ حسن قبانجی، شرح رسالة الحنفیة للإمام علی بن الحسین زین‌العابدین علیهما السلام، قم ۱۴۰۶، چاپ انتشار بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ سعید بن هبة الله قطب‌راندی، کتاب سلوة الحزین، المعروف بالدعوات، قم ۱۴۰۷؛ کلینی؛ علی بن حسام الدین متقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیثانی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسی؛ جعفر بن حسن محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ احمد بن محمد مکیه، تهذیب الأخلاق و تطویر الأعراف، چاپ حسن تمیم، بیروت [؟ ۱۳۹۸]؛ ملهم حجاج، الجامع الصحیح، بیروت دارالفکر، [بی‌تا.]; مصباح الشریعة، [منسوب به] امام جعفر صادق (ع)، و بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ احمد بن علی نسائی، کتاب السنن الکبری، چاپ عبدالغفار سلیمان بنداری و سیدکروی حسن، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ محمد بن محمد نصرالدین طوسی، اخلاق ناصری، چاپ مجتبی میری و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۰ ش؛ حسین بن محمد بنی نووی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۸-۱۴۰۷؛ علی بن ابوبکر هینمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸

Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902, repr. Osnabrück 1971; Hartwig Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Quran*, London 1902; Robert Roberts, *The social laws of the Qorân: considered, and compared with those of the Hebrew and other ancient codes*, New Delhi, 1978.

/ابوالفضل والاژه /

حق و حقیقت، دو مفهوم و اصطلاح در فلسفه و عرفان اسلامی.

(۱) در فلسفه این دو واژه عمدتاً در دو حوزه وجود‌شناسی

شیء خارجی مطابق با قول و اعتقاد باشد؛ از این رو، می‌گوییم. این قول یا این اعتقاد، حق است. اما حق به اعتبار مطابقت مانند صادق است، جز اینکه صادق در موردی گفته می‌شود که قول یا قضیه به اعتبار نسبتش با واقع سنجیده شود، و حق وقتی گفته می‌شود که به اعتبار مطابقت واقع با قول و اعتقاد سنجیده شود. احق الاقوال آن قولی است که صدقش دائم است و «حق آر آن، قول همیشه صادقی است که صدق آن اولی باشد، یعنی نیازمند علت و دلیلی برای اثبات صدقش نیست و احق الاقوال صادق این است که در آن بین سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست (نیز سه بهمنیارین مرزبان، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۰۹، شرح نصیرالدین طوسی؛ جرجانی، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۸۹-۹۰؛ تناقض ۵). سهروردی (ج ۱، ص ۲۱۱)، افزون بر معانی‌ای که ابن سینا گفته، به سه معنای دیگر برای حق اشاره کرده است؛ چیزی که شیء شایستگی آن را دارد؛ رسیدن شیء به غایتش؛ و چیزی که غایت عقلی صحیحی دارد.

بنابر آنچه ذکر شد، دوام و ثبات و قوام بالذات، چه در حوزه وجودشناسی چه در حوزه معرفت‌شناسی، ملاک و میزان یا به تعبیر دیگر مشخصه‌های مصادیقی هستند که برای حق معرفی شده‌اند و اطلاق حق بر هر یک از آن مصادیق، بر حسب میزان برخورداری آنها از این مشخصات، جایز است. با در نظر گرفتن همین ملاکهاست که فیلسوفان مسلمان حق را اولاً و بالذات و حقیقتاً بر خدا و ثانیاً و بالعرض و مجازاً بر سایر موجودات اطلاق کرده و خدا را «حق اول» یا «حقیقة الحقایق» نیز خوانده‌اند. بدین معنی که او مبدأ و علت تحقق وجودی و معرفتی غیر خود است (برای نمونه به کندی، همانجا؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، همانجا؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۳، ج ۲، ص ۱۰۶).

حقیقت، این اصطلاح نیز به وجوه متعددی در متون فلسفی به کار رفته، که از آن جمله است: (۱) وجود خالص هر چیزی؛ به این معنا حقیقت مساوی وجود است، یعنی مصداق وجود همان مصداق حقیقت است (برای نمونه به فارابی، ۱۹۸۲، ابن سینا، ۱۳۶۴، همانجا؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۲، ج ۲، ص ۲). (۲) ماهیت موجود، خواه ژانده و عارض بر وجود باشد، چنان‌که در ممکنات است، خواه عین وجود باشد، چنان‌که بر خدا اطلاق می‌شود. به همین اعتبار است که «مای حقیقه»، پرسش از ماهیت شیء است در مرحله‌ای که علم به وجود آن داریم. (۳) ذات موجود به وجود عینی. (۴) شیء به شرط وجود. (۵) مطابقت قضیه با واقع. (۶) به لفظی که در معنایی که به ازای آن وضع شده است به کار برده شود، حقیقت گویند و مقابل آن، مجاز است (برای نمونه به ابن سینا،

مفهوم حق و حقیقت اختلافی نیست مگر در تعیین مصداق یا مصادیق آنها، که این امر ناشی از اختلاف در میاد و میانی اندیشه ایشان است. همین نکته نیز درخصوص آرای فیلسوفان مسلمان صادق است، زیرا فیلسوفان مسلمان نیز در معنی و مفهوم این دو اصطلاح، جز از حیث اجمال و تفصیل و در تعیین مصادیق، نه با افلاطون و ارسطو اختلاف‌نظر دارند نه با یکدیگر (به ادامه مقاله). کندی (ج ۱، ص ۹۷-۹۸) «حق» یا «حق اول» را بر خدا اطلاق کرده و گاه به جای تعابیر و اصطلاحات فلسفی، نظیر واجب‌الوجود، از آن استفاده کرده است که این خود تلویح و اشاره‌ای به پذیرش نظر افلاطون و ارسطو درباره مساوت حق با موجود و به طریق اولی مساوت حق با علت‌العلل و به تعبیر دقیق فلسفی واجب‌الوجود بالذات می‌تواند تلقی شود.

حق، آنچه در استفاده از این لفظ در متون فلسفی رخ داده نظیر آن چیزی است که درباره لفظ و اصطلاح موجود یا وجود در فلسفه صورت گرفته است، که اگر نزاع یا اختلاف نظری میان فیلسوفان بوده نه از حیث معنی و مفهوم بلکه از حیث تعیین مصداق آن بوده است. این امر به نظر می‌رسد که ناظر به مساوت حق و وجود است، که فارابی (۱۹۸۲، ص ۴۸) بدان اشاره کرده است و می‌توان گفت معانی متعددی که او برای حق برشمرده، با نوعی تقسیم‌بندی کلی و اجمالی درباره موجود یا وجود منطبق است. معانی حق بنابر آنچه فارابی (همانجا؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۴۶؛ همو، ۱۹۷۰، ص ۱۷۸) گفته است عبارت‌اند از: (۱) چیزی که «اکمل‌الوجود» و «اوثن‌الموجودات» است. (۲) موجودی که بالفعل حاصل است. (۳) گاهی به معنوی گفته می‌شود که عقل آن را موجود دانسته و با موجود [خارجی] مطابقت دارد و به آن موجود از آن جهت که معقول است حق گفته می‌شود و نظر به ذاتش بدون اضافه و نسبت به آنچه تعقلش کرده است، به آن موجود گفته می‌شود. به تعبیر دیگر، حق به قول مطابق مخیرعنه گفته می‌شود، وقتی که قول با آن مطابقت دارد. (۴) چیزی که انسان بالبداهه یا با برهان، بدان یقین حاصل می‌کند. پس از فارابی آنچه فیلسوفان مسلمان در این باب گفته‌اند در اساس با سخن او موافق است، گرچه ممکن است گاهی در تعابیر، تفاوت اندکی به نظر آید (برای نمونه به ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۵۵؛ بهمنیارین مرزبان، ص ۲۹۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۸۹).

معانی حق، بنابر آنچه ابن سینا در الهیات ثفا (همانجا) و رجات (همانجا) گفته است، عبارت‌اند از: (۱) وجود خارجی مطلقاً. (۲) وجود دائم. واجب‌الوجود، بذاته دائماً حق و ممکن‌الوجود، غیره حق است و بذاته باطل. (۳) قول یا اعتقادی که حاکی از حال شیء موجود در خارج است، هنگامی که حال

(۲) در عرفان اسلامی، مفاهیم حق و حقیقت نزد صوفیه هم به معانی اصطلاحی نسبتاً عام، که در عرف اهل علم رایج بوده، به کار رفته است هم خود اهل تصوف معناها و کاربردهای تازه‌ای برای آنها ساخته‌اند.

کلمه حق معناهای متعددی دارد ناظر به حوزه‌های معنایی متفاوت، که در کاربردهای عرفانی غالب این معانی مندرج است. اگر بخواهیم براساس طبقه‌بندیهای رایج در فلسفه سخن بگویم، برای واژه حق چهار حوزه معنایی می‌توان تشخیص داد: وجودشناسانه (آنچه هست، امر واقع)، معرفت‌شناسانه (حکم مطابق واقع، صدق)، ارزش‌شناسانه (آنچه ارزش و اهمیت دارد) و وظیفه‌شناسانه (آنچه باید انجام داد، حقی که برعهده کسی است). دو حوزه معنایی اول توصیفی و دو حوزه معنایی دوم هنجاری‌اند.

حق در اصطلاحات صوفیه به دو معنای عام (حق در برابر باطل) و خاص (حق در برابر خلق) به کار رفته و البته از نظر صوفیه مصداق کامل یا یگانه مصداق هر دو معنا خداست که با آوردن حرف تعریف (الف و لام)، «الحق»، مشخص و متمایز می‌گردد و از نامهای خدا (اسماء الله) است (س. ابونصر سراج، ص ۳۳۶؛ هجویری، ص ۵۶۰).

دو معنای عام، هر امر واقع و ثابت و سزاواری - که طبعاً به خدا منسوب است - حق است، از جمله آفرینش، ایمان، مرگ، و روز جزا، کاربرد خاص واژه حق در سیاق دینی و در اصطلاحات صوفیه نمایانگر متعالی‌ترین و به یک معنا باطنی‌ترین معنای این کلمه است که بر واقعیت خدا، به منزله امری ثابت و استوار و فراگیر دلالت دارد. حق، وصف نحوه هستی خداست که ثابت، سزاواری و آشکاری، مهم‌ترین مؤلفه‌های آن است. در تفسیر بیضاوی (ج ۱، ص ۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۶) وجه تسمیه حق، ثبات ولی زوالی الوهیت و ربوبیت او «الثابت ربوبیه» و «الثابت الهیته» ذکر شده است (نیز - ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۵۶، که «حق الحق» را ربوبیت حق و «حق الخلق» را عبودیت خلق دانسته است). تعبیر قرآنی «لَخَقُّ الْمُبِين» (نور: ۲۵) نیز به آشکار بودن خدا اشاره دارد (نیز - سلمی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۵). بر همین اساس، اصل بر آشکار بودن حق است، و حجابها و موانع، ثانوی و از ناحیه خود انسان است (س. مولوی، دفتر ۱، ابیات ۱۴۰۰-۱۴۰۵؛ نیز س. حجاب، *). به گفته زرین‌کوب (۱۳۶۴، ص ۲، ج ۲، ص ۷۲۵)، اینکه صوفیه خدا را با نام حق می‌خوانند، بیشتر از آن‌روست که وجود خدا نزد ایشان ثابت است و نیازی به اثبات ندارد (نیز - نوپا، ص ۳۴، که حق را والاترین نام خدا دانسته

۱۳۶۴ ش، ص ۵۷، ۱۷۸؛ سهروردی، ج ۱، ص ۱۷۶، ۲۰۲، ۳۶۱-۳۶۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۲، ۵۴؛ همو، ۱۳۸۳-۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۹۸؛ جسر جانی، ص ۱۰۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷ ش، ص ۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸ ش، ص ۹؛ نیز س. مجاز، *). بنابر نظر حکما، ادراک حقیقت اشیا چنان‌که هستند برای انسان میسر نیست و به طریق اولی نیل به معرفت درباره خدا، که حقیقه الحقایق و منشأ و علت تحقق سایر موجودات است، چنان‌که شایسته اوست، ممکن نیست (برای اطلاع از آرا و اقوال حکما درباره امکان معرفت و علم به حقیقت - تعریف، * حد، * علم، * وجود، * نیز برای بررسی حق و حقیقت در منطق - صدق و کذب، *).

منابع: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لشمس‌الدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳؛ همو، الشفاء، الالهیات، ج ۱، چاپ ابراهیم مدکور، جورج نحاته فتوتی، و سعید زاهد، قاهره ۱۳۸۰، ۱۹۶۰، چاپ لغت قم ۱۴۰۴؛ همو، النجاة من الفرق لی بحر الفضالات، چاپ محمد تقی دفتريز، تهران ۱۳۶۴ ش؛ بهمنیارین مرزبان، التحصیل، چاپ مرتضی مطهری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ علی‌بن محمد جسر جانی، التشریفات، قاهره ۱۳۱۱/۱۹۹۱؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، چاپ هانی کورین، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد بن محمود شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۳-۱۳۸۵ ش؛ همو، شرح حکمة الاشراق، چاپ حسین غیانی تربش، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، التلخیص فی‌المنطق، چاپ غلامرضا یاسی‌پور، تهران ۱۳۷۸ ش؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت ۱۹۸۱؛ محمد بن محمد فارابی، کتاب آراء اهل‌المدينة الفاضلة، چاپ البیر نصری‌نادر، بیروت ۱۹۸۲؛ همو، کتاب الحروف، چاپ محسن مهدی، بیروت ۱۹۷۰؛ همو، کتاب الحلة و نصوص اخرى، چاپ محسن مهدی، بیروت ۱۹۹۱؛ یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، چاپ محمد عبدالهادی لهوریده، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۷۲/۱۹۵۰-۱۹۵۴؛ محمد باقر بن محمد میرداماد، کتاب القیاسات، چاپ مهدی محقق و دیگران، تهران ۱۳۴۷ ش؛ همو، مصنفات میرداماد؛ مشتمل بر ده عنوان از کتابها و رساله‌ها و اجازدها و نامه‌ها، ج ۱، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱ ش؛

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1, in *Great books of the Western world*, ed. Mortimer J. Adler, vol.7, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993; Plato, *The Collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane Cooper et al.], Princeton, N. J. 1994.

/ فاطمه فنا /

ج ۱، ص ۶۸؛ حکیم، همانجا). وجود امر واحدی است که دو وجه دارد: حق و خلق. حق باطن است و خلق ظاهر (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۵۶۳). عالم ظاهر حق است و حق باطن عالم (همو، *حقیقة الحقائق*، ص ۴۳۲). هستی و قوام خلق به حق است، و شهود حق نیز تنها از طریق خلق میسر است (همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۶۲، ۵۰۲؛ حکیم، ص ۳۴۴). از اینجا می‌توان به موضوع بغرنج «انالحق» حسین بن منصور حلاج نزدیک شد. سخن گفتن از حق و حقیقت نه فقط از مضامین پرسیامد در اشعار و نوشته‌های حلاج است (برای نمونه به کتاب الطواسین، جاهای متعدد)، بلکه جمله «انالحق» او از مشهورترین شطحیات صوفیه است (به حلاج؛ شطح*).

در اصطلاح صوفیه، حقوق (جمع حق) به معنای احوال و مقامات و عبادات آمده است (ابونصر سراج، ص ۳۳۶)، کما اینکه حارث محاسبی نام کتابش را، که درباره مراحل سلوک عرفانی و اخلاقی است، *الرعاية لحقوق الله* گذاشته است. همچنین فرایض و اعمالی که شرع مقرر کرده قالیبایی است که حقوق خدا در آنها و از طریق آنها ادا می‌شود (به روزبهان بقلی، ص ۵۵۹؛ نوای، ص ۱۱۴). افزون بر این و با اندکی تفاوت معنایی، تقابل حقوق و حظوظ را داریم. حقوق نفس، آن چیزی است که حیات و بقای نفس متوقف و منوط به آن است و مازاد بر این ضروریات را حظوظ نفس (خواستها و لذات نفس) می‌گویند که از نظر صوفیه باید از آنها دوری جست (به ابونصر سراج، ص ۱۸، ۳۳۶؛ تهانوی، ذیل «حقوق النفس»).

در کنار حق، «حقیقت» (جمع آن: حقایق) نیز از واژگان اساسی صوفیان و عارفان مصلحان است. در این مورد نیز با معنای و کاربردهای چندگانه روبه‌رو هستیم. حقیقت در زبان صوفیان گاه به معنای مصطلح در میان اهل فلسفه به کار رفته که عبارت است از ذات و «ما به الشیء هو هو» (به بخش ۱: در فلسفه). در همین سیاق، حقیقت به معنای نفس الامر و امر ثابتی است که از حیث وجودی اصالت دارد و به آن «کنه شیء» نیز گفته می‌شود (به احمدنگری، ج ۲، ص ۴۳). سخن گفتن از حقیقت توکل، حقیقت تقوا، حقیقت خشوع و امثال آن نیز در همین سیاق قرار دارد (برای نمونه به نقشبندی خالیدی، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۸۰).

اما در یک نگاه کلی، در عرفان اسلامی حقیقت به دو معنای متافیزیکی و سلوکی به کار رفته است. در تلقی متافیزیکی یا وجودشناسانه، حقیقت به معنای موجودات، چیزها و اوضاع امور است. این معنا البته مختص اندیشه عرفانی اسلام نبوده است و به‌طور کلی می‌توان یکی از معانی کهن حقیقت را همین معنای وجودشناسانه دانست که تقریباً معادل مفهوم «واقعیت»

است. اما به نظر می‌رسد دیگر معانی واژه حق نیز در این امر دخیل است. حق چیزی بیشتر از هستی (واقعیت) یا صدق، و باطل چیزی کمتر از نیستی و کذب است. همچنان که به گفته ابن عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۶۸)، غیبت (پندگویی در غیاب شخص) واجد صدق است اما حق نیست.

خدا را حق می‌گویند زیرا اوست که حقیقتها را محقق می‌کند (حَقَّقَ الحقائق) و سزاوارترین حقها (احق الحقوق) است (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۸۷). در همین سیاق است که از نظر ابن عربی (*الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۷۷، ج ۴، ص ۱۴۰۲؛ حکیم، ص ۳۳۸) وجود حق و خیر و رحمت است، و عدم باطل و شر دنیا از آن جهت که موجود است روی به حق و از آن جهت که در معرض زوال و عدم است روی به غیر حق دارد (نیز به ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۱۰۰، که حق را وجود (الحق هو الوجود)، و اشیا را صُور وجود دانسته است). وی (فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۰۱) در تفسیر آیه ۱۰۰ سوره یوسف، حق را از آن جهت که رؤیای به تحقق پیوسته حضرت یوسف علیه السلام است، به معنای امر مرئی و محسوس گرفته، اما در جایی دیگر (به *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۰۶)، با قرینه‌سازی میان وجود و شهود، هر چه را که متعلق به وجود است، حق، و هر چه را که متعلق به شهود است، خلق دانسته است. تهانوی در مسوسوعة کُشاف اصطلاحات الفنون و العلوم (ذیل «الحق») حق را نزد صوفیه عبارت از وجود مطلق غیرمقید به هیچ قید دانسته؛ تعریفی که صبغه فکری ابن عربی در آن آشکار است. اما در بیانی ساده‌تر، به نظر حکیم ترمذی (ص ۴۷)، حق حقیقت توحید است که بر قلب وارد می‌شود. حق آنگاه در دل متحقق می‌گردد که هر چه جز حق نادیده شود (انصاری، ص ۱۹۹). گفته روزبهان بقلی (ص ۵۵۹) - که تحقق، وقوف قلب است به نایل شدنش به مراد حق از طریق علم و عمل - رابطه سلوکی حق و تحقق را به‌خوبی روشن می‌کند (برای اطلاع بیشتر درباره رابطه حق و تحقق به تحقیق*). از نظر صوفیه، نمونه کامل چنان تحقیقی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است که به جهت تحققش به حقیقت احدیت و ولحدیت، صورت حق تلقی می‌گردد (به عبدالرزاق کاشی، ص ۱۴۰).

در معنای خاص، تبیین رابطه حق و خلق، چه در میان اهل فلسفه و چه در میان اهل تصوف، همواره مسئله‌ساز بوده است. کید حل این مسئله و غلبه بر ثنوتیایی از قبیل حق / خلق، رب / عبد، و واحد / کثیر، در نظام فکری ابن عربی مفهوم تجلی* است. حق در صورت اشیا تجلی کرده و خلق، مظهر و مجلی و تعین حق است (به ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۳۱۵، ج ۴، ص ۱۴۰، ۱۸۴ و جاهای دیگر؛ همو، *فصوص الحکم*،

در زبان امروزی است (برای اطلاع بیشتر به عباسی، ص ۲۵-۴۰). تقابل حقیقت با اسم و رسم (جمع آن: رسوم) را نیز سکه در گفتارهای صوفیان آمده است (برای نمونه به هجویری، ص ۵۰، ۵۹؛ انصاری، ص ۲۱۲، ۲۹۸) - می‌توان ذیل این معنا آورد. در عرفان اسلامی، و به‌طور خاص در مکتب ابن عربی، این تلقی وجودشناسانه حضور پررنگی دارد. تعبیر «حقایق و اعیان» (برای نمونه به جامی، ص ۷۱) ناظر به این معناست. خواه این عین یا تعین* در خارج باشد خواه در علم خدا - گو اینکه انشایی مادی خارجی نیز طبق علم خدا خلق شده‌اند و به همین دلیل در اندیشه فلسفی مسلمانان، صاحب علم و معرفت حقیقی شدن به معنای بهره‌مند شدن از علم خداست، که آن هم تنها از طریق إذن و عطای خود او میسر است. حقایق اسماء عبارت است از تعینات ذات الهی و نسبتهای آن (عبدالرزاق کاشی، ص ۶۰) و اعیان ثابته* حقایق ممکنات‌اند در مرتبه علم خدا (جامی، ص ۴۵، ۱۴۱). «حقیقة الحقایق»، جامع جمیع حقایق است که به آن احدیت جامع، تعین اول، حضرت جمع، حضرت وجود و مقام جمع نیز گفته می‌شود (عبدالرزاق کاشی، ص ۵۹؛ جامی، ص ۳۵؛ نیز به حضرات خمس*) که حتی امور متقابل و ضد هم (مانند کفر و ایمان) را نیز در خود دارد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۶۳؛ اسیری لاهیجی، ص ۲۴۸). از نظر ابن عربی (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۳) حقایق چهار قسم‌اند: حقایق مربوط به ذات مقدس، حقایق مربوط به صفات او، حقایق مربوط به افعال، و حقایق مربوط به مفعولات (اکوان) (برای توضیح هریک از این اقسام به همان، ج ۱، ص ۳۳-۳۴). کتاب کشف الحقایق نسفی در چنین سیاقی نگاشته شده است. در این معنا، حقیقت عالم و همه چیزها به حقیقت روحانی الهی بازگردانده می‌شود.

در معنای سلوکی، حقیقت مقصد نهایی صوفی و مقام وصول به حق است (سلمی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۴۸۷؛ هجویری، ص ۵۶۰؛ مولوی، مقدمه دفتر ۵) و تحقیق عبارت است از اینکه بنده در طلب حقیقت تمام توان خویش را به کار گیرد (نیز به تحقیق*). حقیقت، اثبات و تصحیح توحید با شناختی شفاف و مشاهده ربوبیت و دیدن به نور مشاهده و یافتن حالی راسخ و علم لدنی است (به قشیری، ص ۸۲؛ انصاری، ص ۲۰۹؛ روزبهان بقلی، ص ۵۵۹). طریقت، راه رسیدن به این مقصد و شریعت شمع طریق و چراغ راه است (به مولوی، همان مقدمه).

تعین نسبت شریعت و طریقت و حقیقت یکی از دغدغه‌های دائم صوفیه بوده است (برای نمونه به هجویری، ص ۵۵۸-۵۵۹؛ آملی، ص ۳۴۳-۳۶۳). صوفیان همواره کوشیده‌اند این سه را در طول هم (نه در عرض هم) و به صورت سلسله مراتب

مطرح کنند. در مقدمه دفتر پنجم مثنوی، تشبیه کیمیا و طب نیز آمده است: شریعت همچون علم کیمیا آموختن از استاد یا کتاب است، طریقت مس را در کیمیا زدن، و حقیقت زو شدن؛ یا شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت دارو خوردن و پرهیز کردن، و حقیقت صحت یافتن ابدی است. با مرگ انسان، شریعت و طریقت از او منقطع می‌شود و تنها حقیقت می‌ماند. عطار (ص ۶۲۳) نیز از شبلی نقل کرده که شریعت پرستیدن خدا و حقیقت دیدن اوست. حدیث مشهور «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» نیز به‌خوبی تلقی صوفیه را از نسبت این سه نشان می‌دهد. نسفی (ص ۳) این گفته را متعلق به تمام انبیا دانسته و در شرح آن نوشته است که اگر کسی آنچه را که پیغمبرش گفته پذیرد اهل شریعت است و هرکس به کارهای پیغمبر خویش تأسی کند، اهل طریقت است و هرکس چیزی را ببیند که پیغمبر وی دیده، اهل حقیقت است. کامل کسی است که هر سه را دارد و ناقص کسی است که هیچ کدام را ندارد (نیز به شریعت*؛ طریقت*). همچنین با استفاده از نسبت ظاهر و باطن گفته‌اند که شریعت ظاهر حقیقت، و حقیقت باطن شریعت است (برای نمونه به ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۶۳).

نسبت سالک با حقیقت نیز از نظر صوفیه مراتبی دارد: «علم الحقیقه» معرفت حقیقت است، «عین الحقیقه» وجود آن، و «حق الحقیقه» فنا شدن در حقیقت است (انصاری، ص ۱۹۷-۱۹۸). حلاج (ص ۱۲-۱۳)، ضمن بیان این مراتب، علم حقیقت را به نور چراغ و عین حقیقت را به گرما و حرارت آن، و حق الحقیقه را به تماس با آن (الوصول الیه) تشبیه کرده است.

جمع دو معنای سلوکی و متالیزیکی حقیقت را شاید بتوان در شرح روایتی یافت که در آثار متأخر عرفانی (از قرن هفتم به بعد) و عمدتاً در آثار شاگردان مکتب ابن عربی نقل شده است. این روایت، که به «حدیث حقیقت» مشهور است، به گفته آشتیانی (به زنوزی، مقدمه، ص ۵-۶) نزد اهل حدیث مستندی ندارد، اما عرفا آن را «صادر از مقام ولایت» می‌دانند. در بخشی از این روایت آمده است که حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به سؤال کمیل بن زیاد نخعی که پرسیده بود «حقیقت چیست؟» فرمود: «الحقیقة کشف شُجَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَیْرِ إِنْشَاء» و افزود: «مَحْوُ الْمَوْهُومِ مَعَ ضَمِّهِ الْمَعْلُومِ»، یعنی حقیقت کشف انوار جلال حق و ظهور ذات حق است بدون کیفیت و بی‌حجاب تعینات و محو کثرات موهوم در پرتو ظهور انوار ذات (اسیری لاهیجی، ص ۲۴۷-۲۴۸). بخشهایی از این روایت را قیصری (ص ۶۸) در مقدمه خود بر فصوص و آملی در جامع‌الاسرار (ص ۱۷۰-۱۷۳) و جاهای دیگر نقل و آن را مطابق تعلیم عرفان نظری شرح و تفسیر کرده‌اند (برای گزارش مفیدی از پیشینه این

محمود قیسری، شرح فصوص الحکم، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، کتاب مشوی معنوی، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [پس نا]؛ عزیزالدین بن محمد نسفی، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، چاپ مارینان موله، تهران ۱۳۴۱ ش؛ احمد نقشبندی خاندی، جامع الاصول فی الاولیاء، چاپ امین نصرالدین، بیروت ۱۹۹۷؛ هل نوید، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران ۱۳۷۲ ش؛ علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۲ ش.

/ بابک عباسی /

حق وردیف، عبدالرحیم یک، نمایشنامه‌نویس،

داستان‌نویس و مترجم معاصر ترک آذری، وی در اول صفر ۱۲۸۷/۳ مه ۱۸۷۰، در روستای آق‌بلاغ، واقع در حومه شهر شوشی^۱ قریباغ، به دنیا آمد. در سه سالگی پدرش را از دست داد و به علت ازدواج مادرش، به ناچار، تحت سرپرستی عمویش و سپس شوهر مادرش درآمد (محمدوف^۲، ص ۶۸۴-۶۸۵؛ حق وردیف^۳، ج ۱، مقدمه محمدوف، ص ۵). پدرخوانده‌اش الفسای روسی را به وی آموخت (میرجلال پاشایف^۴ و حینوف^۵، ص ۱۰۶). حق وردیف ده‌ساله بود که خانواده‌اش به شوشی مهاجرت کردند. پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی، دوره هفت ساله مدرسه متوسطه مهندسی^۶ را به اتمام رساند و در ۱۳۰۷/۱۸۹۰ به تقلیس رفت. یک سال بعد موفق به اخذ مدرک مدرسه متوسطه مهندسی شد و برای ادامه تحصیل به پترزبورگ رفت و وارد مؤسسه مهندسان راه‌سازی^۷ شد و پس از پایان تحصیلات عالی، در ۱۳۱۷/۱۸۹۹ به شوشی برگشت (حبیب‌بگلی^۸، ص ۵۵-۵۶؛ احمدوف^۹، ص ۱۳۳).

حق وردیف در چهارده سالگی، هنگام تحصیل در شوشی، نمایشی از آخوندزاده^{۱۰} دید که تأثیر ماندگاری در انتخاب راه زندگی آینده وی برجای گذاشت (میرجلال پاشایف و حسینوف، همانجا). همچنین با خواندن تمثیلات آخوندزاده چندان تحت تأثیر قرار گرفت که به تقلید از سرگداشت مرد خسیس او، نمایشنامه‌ای به نام حاجی‌داش‌دمیر نوشت و آن را به معلمش یوسف‌بیگ، که برای نوشته‌های کودکان او ارزش قائل می‌شد، عرضه کرد (حق وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۵-۶). نمایشنامه ناحق‌قان (خون ناحق) و تمثیل اسب و الاغ، هر دو از کریلف (متوفی ۱۲۶۰/۱۸۴۴)، را نیز در همان سالهای تحصیل در شوشی از روسی به زبان مادری خود (ترکی

حدیث در کتابهای عرفانی به زرین‌کوب، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۴۲، پانویس). ملاعبدالله زوزی نیز کتاب انوارجلیه را در شرح این روایت نوشته و کوشیده است کل آن را شرح کند.

منابع: علاء، بر فراز؛ حدیدین علی آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هاتری کورین و عثمان اسماعیل حبیبی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ ابن عربی، حقیقه الحقائق، چاپ نجفقلی حبیبی، در گنجینه بهارستان: مجموعه ۱۸ رساله در منطق، فلسفه، کلام و عرفان، به کوشش علی اوجبی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۹ ش؛ هم، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر، [پس نا]؛ هم، فصوص الحکم و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عینی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ابونصر سراج، کتاب المنع فی التصوف، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۲، چاپ الاست تهران [پس نا]؛ عبدالنیز بن عبدالرسول احمدنگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، المثلث بدستور العلماء، چاپ قطب‌الدین محمود بن غیاث‌الدین علی حیدرآبادی، حیدرآباد، دکن [۱۳۲۹-۱۳۳۱]. چاپ است بیروت ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ محمد بن حبیب اسیری لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ محمدرضا بزرگر خلعتی و عفت کرباسی، تهران ۱۳۷۱ ش؛ عبدالله بن محمد انصاری، طبقات الصوفیه، چاپ محمدرضا مولانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالله بن عمر بیضاری، انوار التنزیل و اسرار التأویل، چاپ فلیشر، اوستبروک ۱۹۶۸؛ محمداعلی بن علی نهائی، موسسه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق المجمع و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، نقاد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ ویلیام چینگ، تهران ۱۳۷۰ ش؛ سعاد حکیم، المعجم الصوفی، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ محمد بن علی حکیم نرمدی، ثلاثة مصنفات للحکیم النرمدی، کتاب سیره الاولیاء، جواب المسائل التي سألها اهل سرنيس عنها، جواب کتاب من الزی، چاپ برنر رفکه، بیروت ۱۹۹۲؛ حسین بن منصور حلاج، کتاب القلوسین، چاپ پل نوید، بیروت ۱۹۷۲؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، چاپ هاتری کورین، تهران ۱۳۶۰ ش؛ عبدالحسین زرین‌کوب، سر نی؛ نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ هم، نه شرقی، نه غربی - انسانی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالله بن بیرمقلی زوزی، انوار جلیه، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ محمد بن حسین سلمی، طبقات الصوفیه، چاپ نورالدین شریه، حلب ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ هم، مجموعه آثار ابرعبدالرحمن سلمی، بحثهایی از حقائق الشفیر و رسائل دیگر، چاپ سحرالله پورجواد، تهران ۱۳۶۹-۱۳۷۲ ش؛ بابک عباسی، «آموزه حقیقت افلاطون و هایدگر: بحثی انتقادی»، نامه سلید، ش ۵۳ (زیست‌پشت ۱۳۸۵)؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، چاپ محمدکمال ابراهیم جعفر، [قاهره] ۱۹۸۱؛ محمد بن ابراهیم عطار، تذکره الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ عبدالکریم بن هزاون قشیری، الرسالة القشیریة، چاپ معروف ریسن و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ دلوودین

1. Monimadov

2. Haqverdiyev

3. Mir Jalāl Pāshāyev

4. Hüseyinov

5. Rezaei Maktabi

6. Yöl Mühendisler İnstitutü

7. Habibbayli

8. Ahmadov

آذری) ترجمه کرد (حبیب‌بیکلی، ص ۵۶). وی در زمان تحصیل در بغلیس، در پرتو آشنایی با زبان روسی امکان مطالعه آثار نویسندگان کلاسیک اروپایی و روسی و تماشای بعضی آثار نمایشی را یافت و بیش از پیش با ادبیات و نمایش آشنا



میرزا اسحاق خردیف

شد (حق وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۶). در پترزبورگ هم، ضمن تحصیل در رشته مهندسی، دانشجوی مستمع آزاد رشته زبان و ادبیات دانشکده خاور (شرق فاکولته‌سی) دانشگاه آن شهر بود و به آشنایی خود با ادبیات و نمایش وسعت می‌بخشید (محمودوف، ص ۶۸۵-۶۸۶). اگر حاجی‌دانش مسیر را نخستین نمایشنامه حق وردیف به شمار آوریم، وی دومین و سومین نمایشنامه خود را در دوران دانشجویی در پترزبورگ نوشت (همان، ص ۶۸۶). سومین نمایشنامه وی با نام داغیلان تفاق (دودمان پر باد رفته) در همان سال نگارش (۱۸۹۶/۱۳۱۴) در شوشی به روی صحنه رفت و سه سال بعد، به یاری جمعیت خیریه دانشجویان مسلمان، در پترزبورگ به چاپ رسید (حبیب‌بیکلی، همانجا). این نمایشنامه در بهار ۱۹۱۴/۱۳۳۲ نیز، به نفع شاگردان بی‌بضاعت مدرسه تمدن [ایرانیان]، در تماشخانه (تئاتر) حاجی‌زین‌العابدین تقی‌یوف در باکو به اجرا درآمد (س. رنجبرفخری، ص ۲۳، ۲۷).

حق وردیف که پس از پایان تحصیلات خود به شوشی برگشته بود، حدود دو سال در آنجا مقیم شد و ضمن معملی و گردآوری فرهنگ مردم (فولکلور)، نمایشنامه‌بختیز جوان (جوان بدقبال) را نوشت و در آنجا به روی صحنه برد (حبیب‌بیکلی؛ حق وردیف، همانجا). این نمایشنامه در ۱۹۱۰/۱۳۲۸ در تهران، رشت، قزوین و بعضی از شهرهای آذربایجان نیز به اجرا درآمد (محمودوف، ص ۶۹۵).

وی در ۱۹۰۱/۱۳۱۹ به باکو رفت و در آنجا برای فعالیتهای فرهنگی - هنری خود با محیط مساعدتری مواجه شد. اجرای نمایشنامه پری جادو موجب شناخته شدن وی در محافل هنری آن شهر شد (همان، ص ۶۸۶). این نمایشنامه را سیدمحمد دهگان در حدود ۱۳۰۰ ش با نام اهریمن - پری و جادو به زبان

فارسی ترجمه و اقتباس کرد که در همان زمان به نمایش درآمد (س. ملک‌پور، ج ۲، ص ۱۲۴، پانویس ۳، ص ۵۰۲). حق وردیف در شوشی بعضی از نمایشنامه‌های آخوندزاده، نجف‌بیک وزیرسروف (س. د. آ.، ج ۲، ص ۴۵۹) و نیز بسرخسی از نمایشنامه‌های خود و نیز بازرس اگموگول^۱ و اونلور^۲ شکسیر^۳ را کارگردانی کرد. وی در کار تشکیل گروه نمایش، ترتیب دادن کنسرت، و تشریت هنریشه نیز فعال بود (حبیب‌بیکلی؛ محمودوف، همانجا).

حق وردیف در ۱۹۰۴/۱۳۲۲ به عضویت شورای اداری شهر شوشی انتخاب شد و به آنجا برگشت (حبیب‌بیکلی، ص ۵۷) و پس از انقلاب ۱۹۰۵/۱۳۲۳، از ولایت گنجه به نمایندگی دوماي دولتی اول روسیه - که در ۲۷ آوریل ۱۹۰۶ افتتاح و در ۹ ژوئیه همان سال منحل گردید (س. د. آ.، ج ۳، ص ۵۱۸) - انتخاب و عازم پترزبورگ شد، لیکن پس از انحلال آن، برای استفاده از کتابخانه دولتی به منظور گردآوری مطالب و اسناد مسود نیلار خود برای نوشتن نمایشنامه‌ای درباره آقامحمدخان قاجار چندی در آن شهر توقف کرد (آق‌پینار^۴، ص ۲۲۹) و برای تکمیل اطلاعات خود، به مازندران نیز سفر کرد (احمدوف، ص ۱۳۳؛ حق وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۷). تراژدی آقامحمدشاه قاجار نخستین بار در ۱۹۰۷/۱۳۲۵ در باکو به روی صحنه رفت و بعد از آن هم بارها به اجرا درآمد (حق وردیف، همانجا). در بهار ۱۹۱۳/۱۳۳۱ هم، به نفع شاگردان فقیر مدرسه اتحاد ایرانیان باکو، در تماشخانه حاجی‌زین‌العابدین تقی‌یوف اجرا گردید (رنجبرفخری، ص ۲۹-۳۰). این تراژدی تاریخی، همانند تراژدیهای تاریخی شکسیر، فاجعه دولتمردی شیفته قدرت و جهانگیری و فرجام عبرت‌آموز اوست که در راه رسیدن به قدرت، از کشتن نزدیکترین خویشاوندان خود نیز ابایی ندارد (جعفر^۵، ص ۵۶-۵۷؛ برای متن اثر - حق وردیف، ج ۱، ص ۱۶۰-۲۰۸؛ برای بررسی آن - همان، مقدمه محمودوف، ص ۱۵-۱۷؛ محمودوف، ص ۱۶۹۷-۷۰).

حق وردیف از ۱۹۰۶/۱۳۲۴ در زمینه داستان‌نویسی نیز به ذوق‌آزمایی پرداخت و داستانهای آتا و اوغول (پدر و پسر) و آیین شاهدلیگی (شاهد بودن ماه) را در روزنامه حیات به چاپ رساند که بعدها به صورت کتابچه ایکی حکایت (دو حکایت) انتشار یافت. وی در ۱۹۰۷/۱۳۲۵ با مجله طنز معروف ملانصرالدین^۶، که از بهار ۱۹۰۶/۱۳۲۴ انتشار آن آغاز شده بود، به همکاری پرداخت و با چاپ سلسله آثار طنز انتقادی (س. محمودوف، ص ۷۰۲-۷۱۱) با نامهای مستعاری

فرصتی نیافت؛ لیکن پس از استقرار حکومت شوروی در آن جمهوری، مدیر شعبهٔ تئاتر کمیسری معارف و بازرس تئاترهای دولتی شد و در عین حال، در فاصلهٔ سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ ش / ۱۹۲۱-۱۹۳۱ در دارالفنون دولتی آذربایجان^{۱۵} ادبیات آذربایجانی تدریس کرد. وی در چند سازمان علمی - پژوهشی، همچون جمعیت تحقیق و تتبع آذربایجانی (آذربایجانی تدقیق و تتبع جمعیتی)، عضویت و در بعضی از آنها ریاست داشت. زمانی هم دبیر دانشکدهٔ خاور و در اواخر عمرش دبیر کانون نویسندگان (بازیچیلار اتقافی) آذربایجان بود (همانجا؛ احمدوف، همانجا؛ د.آ.، ج ۱۰، ص ۱۲۵). وی در کنار تمام فعالیت‌های دولتی، اجتماعی و هنری خود، تا پایان عمر به نویسندگی ادامه داد. حق‌وردیف در ۲۰ آذر ۱۳۱۲ / ۱۱ دسامبر ۱۹۳۳ درگذشت (د.آ.، ج ۱۰، ص ۱۲۴).

از جمله آثار وی که در دوران شوروی پدید آورد، اینهاست: نمایشنامهٔ بلندکهنه دودمان (دودمان کهن) و نمایشنامه‌های کوتاهی چون قرمزی قاری (عجوزهٔ سرخ)، آغاج کولگه‌سینده (زیر سایهٔ درخت)، و چرخ‌گوزل^{۱۶} (بسیار زیبا) که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۱ ش / ۱۹۲۱-۱۹۳۲ نوشته شده‌اند.

داستانهای کوتاهی که در مجموعه‌های حکایه‌لر^{۱۷} (قصه‌ها) و مارالاریم^{۱۸} (آهوانم) گردآوری شده‌اند. ه. حاتمی شش قصه برگزیدهٔ حق‌وردیف را با عنوان داستانها به فارسی ترجمه کرده است (باکو، ۱۹۷۴)؛ مقالاتی چون «آذربایجاندا تئاتر» (نمایش در آذربایجان) و «اسکی و ینی ادبیاتدان نمونه‌لر» (نمونه‌هایی از ادبیات قدیم و جدید)؛ ترجمه‌هایی از نویسندگانی چون چخوف^{۱۹}، گورکی^{۲۰}، امیل زولا^{۲۱}، آندرسن^{۲۲}، و کارائسکو^{۲۳} (د.آ.، ج ۱۰، ص ۱۲۵؛ حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۸، ۲۱-۲۴؛ میرجلال پاشایف و حسینوف، ص ۱۰۷-۱۱۱).

یکی از نمایشنامه‌های حق‌وردیف با نام کامران (۱۳۱۰ ش / ۱۹۳۱)، که موضوعش به ایران ارتباط دارد، در دهه‌های ۱۳۲۰ ش و ۱۳۳۰ ش، رنگ سیاسی و تبلیغاتی تندی گرفت که بی‌گمان ناشی از تأثیر نظام حاکم شوروی بود. کامران یکی از هزاران ایرانی تنگدست است که در اوایل قرن چهاردهم / بیستم برای کار کردن به باکو می‌رود و با اندوخته‌ای که از دستمزدهایش فراهم می‌آورد، به ایران برمی‌گردد و در نتیجهٔ ستمهایی که بر وی می‌رود، با مستگران به مبارزه می‌پردازد و

چون جیرانعلی^۱، خورتدان^۲، حکیم نون صغیر، لاغلاغی^۳، سورالان^۴، سوپورگه ساقلال^۵ (ریش چارویی) و غیره (به حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۷؛ احمدوف، همانجا)، در زمرهٔ ملانصرالدینیهای «ملانصرالدینچی‌لر» (فعالان چون جلیل محمد قلی‌زاده^۶، میرزاعلی‌اکبر صابر طاهرزاده^۷، و محمدسعید اردوبادی^۸ به‌شمار آمده است (ملانصرالدین^۹، مقدمهٔ میراحمدوف، ص ۵؛ آخوندوف^{۱۰}، ص ۲۲). دو رشتهٔ نوشتهٔ نخست او، که به صورت پاورقی در ملانصرالدین به‌چاپ رسیده بود، بعدها با همان نامهای خورتدانین جهنم مکتوب‌لاری، موزالان بیگین سیاحتنامه‌سی، و مارالاریم، به صورت کتابهای مستقل نیز انتشار یافت (میرجلال پاشایف و حسینوف، ص ۱۱۲؛ احمدوف، ص ۱۳۴). وی در همین دوره کارگردانی نخستین اجرای اپرای لیلی و مجنون عزیز حاجی‌بیگوف^{۱۱}، اولین اجرای اجرا شده در جهان اسلام، را در ۸ ذیحجهٔ ۱۳۲۵ / ۱۲ ژانویهٔ ۱۹۰۸ در باکو (به د.آ.، ج ۱۰، ص ۱۴۸) نیز برعهده داشت (حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۱۶؛ آق‌پینار، ص ۴۳۰؛ حبیب‌بیگلی، همانجا). او که کار ترجمه را از دورهٔ دانشجویی شروع کرده بود، پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه نیز آثاری را به زبان مادری خود ترجمه کرد، از جمله هملت^{۱۲} شکسپیر، مکر و محبت^{۱۳} (ترجمهٔ فارسی: توطئه و عشق)، قاجاق‌لار (فراویها^{۱۴}؛ ترجمهٔ فارسی: راهزنان)، ویلهلم تل^{۱۵}، هر سه از شیلر^{۱۶} (حبیب‌بیگلی، ص ۵۶).

حق‌وردیف تا استقرار حاکمیت شوروی در جمهوری آذربایجان در بهار ۱۳۳۸ / ۱۹۲۰، ضمن کار برای گذران زندگی و قبول بعضی مسئولیتهای اجتماعی و اداری در مناطق گوناگون قفقاز جنوبی، به فعالیت‌های فرهنگی - هنری و به‌نوشتن نمایشنامه و داستان کوتاه و چاپ آنها در مطبوعات نیز ادامه داد (همان، ص ۵۷-۵۸؛ احمدوف، ص ۱۲۳؛ میرجلال پاشایف و حسینوف، ص ۱۰۷). در دوران انقلاب اکبر، زمانی که کمیسر قصبهٔ سولاور^{۱۷} منطقهٔ مسلمان‌نشین سورچالی^{۱۸} بود، برای جلوگیری از برخورد‌های مسلمانان و ارمینان و آشتی دادن آنان از هیچ کوششی فروگذار نکرد. در ۱۹۱۹/۱۳۳۷ هم یکی از چهار نمایندهٔ منتخب مسلمانان برای مجلس گرجستان بود (آق‌پینار، همانجا). او که به دعوت حکومت جمهوری ملی آذربایجان، از گرجستان به آنجا رفته بود، برای همکاری با حکومت مذکور

1. Jeyranalı	2. Khorudan	3. Lağlağı	4. Mozalan	5. Süpürge Saqqal
6. Mollā Nəsrəddin	7. Əkhundav	8. Hamlet	9. Kəbə und İlebe	10. Rəuber
11. Wilhelm Tell	12. Schiller	13. Sulafer	14. Borçalı	15. Azərbaycan Dövlət Universiteti
16. Chokh gö zal	17. Hekayalar	18. Məmlərım	19. A.Chekhov	20. M. Gorkı
21. Emile Zola	22. H.Ch. Andersen	23. Korqlenko		

چون زندگی خود را در خطر می‌بیند، به شوری فرار می‌کند (حق‌وردیف، ج ۱، همان مقدمه، ص ۲۳).

منابع: محمود ونجرفوری، نمایش در تبریز از انقلاب مشروطه تا بیست ملی نفت، تهران ۱۳۸۳ ش؛ جمشید ملکپور، ادبیات نمایشی در ایران، ج ۲، تهران ۱۳۶۳ ش؛

Teymur Ahmadov, *Äzərbayjân yâzıcılıân*, Baku 1995; Nâzım Äkhundov, *Äzərbayjân sâirü zhurnâllârı*, Baku 1968; Yavuz Akpınar, *Azeri edebiyatı araştırmaları*, İstanbul 1994; *Äzərbayjân Sâvet Ensiklopediyüsü*, Baku 1976-1987; İsa Habibbaylı, *XX. asr Äzərbayjân yâzıcılıânı*, Baku 1992; Abdürrahim Haqverdiyev, *Sechlinish asarları*, vol.1, ed. Kâmrân Manunadov, Baku 1971; Mammad Jafar, *Hamisha bizimda*, Baku 1980; Kâmrân Mammadov, "A. Haqverdiyev", in *Äzərbayjân adabiyâtı târikhi*, vol.2, ed. Samad Vurğun, Mirza İbrâhimov, and M. Arif Dâdâşzâde, Baku 1960; Mir Jalâl Pâshâyev and F.J. Hüseyinov, *XX. asr Äzərbayjân adabiyâtı*, Baku 1969; *Mollâ Nasreddin*, ed. Aziz Mir Ahmadov and Turân Huseynzâde, Baku: Elm Nashriyyâtı, 1988.

/ وحید رئیس نیا /

حقوق. از مهم‌ترین شاخه‌های علوم اجتماعی که به مطالعه قواعد حاکم بر روابط میان اشخاص (حقیقی و حقوقی) در عرصه جامعه می‌پردازد. علم حقوق از جهات گوناگون به شاخه‌های متعدد تقسیم شده است (به ادامه مقاله، بخش کلیات). توجه به شاخه‌های مهم علم حقوق در دانشنامه جهان اسلام، از جنبه‌های مختلف حایز اهمیت است. از یک سو، جوامع و کشورهای مسلمان به اقتضای ضرورت‌های اجتماعی و سیاسی جدید، به شاخه‌های حقوق و مقررات گوناگون در ابعاد مدنی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، قضایی و جزای (نیاز روزافزون دارند. از سوی دیگر، پیشینه حقوق در جهان اسلام به احکام شریعت اسلام بازمی‌گردد و امروزه، به رغم تأثیرپذیری فراوان کشورهای اسلامی از حقوق غربی، به ویژه در زمینه ساختار نهادها و تشکیلات حقوقی، پیچیدگی ضوابط و احکام فقهی در بسیاری از عرصه‌ها به ویژه در قوانین ماهوی - همچنان نمایان و چشمگیر است. از این گذشته، صرف مطالعه تطبیقی میان داده‌های علم حقوق - که دستاورد بشر و حاصل تلاش اوست - و قواعد و مقررات حقوقی اسلام - که فقها برپایه آموزه‌های دینی و به استناد ادله شرعی گردآورده‌اند - از نظر علمی سودمند و جالب توجه به شمار می‌رود. بر این اساس، این مقاله مشتمل است بر:

(۱) کلیات

(۲) حقوق خصوصی

(۳) حقوق عمومی

(۴) حقوق کیفری و جرم‌شناسی

الف) حقوق کیفری

ب) جرم‌شناسی

(۵) حقوق بین‌الملل

الف) حقوق بین‌الملل عمومی

ب) حقوق بین‌الملل خصوصی

(۱) کلیات. علم حقوق به معنای خاص آن، به آگاهی عالمانه از مقررات الزام‌آور اجتماعی، کیفیت دادرسی و، حداکثر، چگونگی وضع این قوانین محدود است؛ اما در معنای عام، دیگر آگاهی‌های عالمانه مرتبط با این مقررات (مانند تاریخ حقوق، فلسفه حقوق، آیین استنباط حقوق و جامعه‌شناسی حقوقی) را نیز شامل می‌شود. مقصود از علم حقوق به عنوان یکی از شاخه‌های مهم علوم انسانی - اجتماعی، مفهوم عام آن است.

علم حقوق با بسیاری از دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی - انسانی (مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و تاریخ) و با بعضی شاخه‌های علوم طبیعی و ریاضی ارتباط دارد. چگونگی این ارتباط، بسته به میزان اشتراک در موضوع و نیز نوع نظام حقوقی، متفاوت است. استفاده از این علوم در همه نظام‌های حقوق در مرحله دادرسی و اجرا نزدیک و همانند است؛ اما در مرحله قانون‌گذاری، بسته به نوع نظام حقوقی، متفاوت است. مثلاً در نظام‌های حقوقی مبتنی بر مکتب حقوق طبیعی، از علوم عقلی و تا حدودی روان‌شناسی، بیشتر از علوم دیگر استفاده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۱-۲۵۶؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۸-۲۵). در نظام حقوقی اسلام، در مقام وضع قواعد حقوقی، به دلیل وحیانی بودن آنها، به سایر علوم نیاز چندانی نیست و بیشتر در عرصه مقررات ثانوی، احکام حکومتی و در مراحل دادرسی و اجرا از این علوم استفاده می‌گردد (درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹). به سبب پیچیدگی، توسعه و فراوانی قواعد حقوقی در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی انسان، تقسیم‌بندی علم حقوق امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ اما درباره مبانی این تقسیم‌بندی و نیز تعیین جایگاه بعضی شاخه‌ها در تقسیمات علم حقوق، اتفاق نظر وجود ندارد. علم حقوق در کلان‌ترین و بنیادی‌ترین تقسیم خود، بر مبنای موضوع به دو شاخه بزرگ، یعنی حقوق عمومی و حقوق خصوصی، تقسیم شده و براساس قلمرو قاعده حقوقی و ارتباط آن فقط با یک یا چند «دولت - کشور»، به دو شاخه حقوق ملی (داخلی) و بین‌الملل (خارجی)

بین‌المللی، حقوق مالکیت فکری^۳ و حقوق بین‌الملل اقتصادی. همچنین دادوستد و ارتباط وثیق علم حقوق با برخی علوم دیگر، به پیدایش علوم میان‌رشته‌ای و مختلط (مانند فلسفه حقوق، تاریخ حقوق و جامعه‌شناسی حقوق) انجامیده است (به دانش‌پسزوه، ج ۱، ص ۹۴-۹۷؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹، ش، ص ۲۵۶-۲۵۷).

عواملی چون اجتماعی بودن زندگی انسان، وجود تمایلات خودخواهانه در انسانها، وجود کشمکشها و تعارضات جدی در جوامع، فقدان قواعد غریزی و طبیعی کافی برای اداره جامعه و بالاخره کافی نبودن عقلانیت فردی و وجدان اخلاقی برای حل مشکلات اجتماعی، ضرورت وجود نظام حقوقی را در همه جوامع اجتناب‌ناپذیر ساخته است (شهرابی، ص ۴۹-۵۲؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۵-۶؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۱۶). در واقع، حقوق عبارت است از مجموعه قواعد حاکم بر روابط و اعمال اجتماعی انسان.

برای قاعده حقوقی ویژگیهایی برشمرده‌اند: (۱) کلی، عمومی و دائم بودن؛ یعنی، همه مردم موضوع حکم قرار می‌گیرند و قاعده حقوقی، هنگام وضع، مقید به فرد یا افراد معینی نیست و تا زمانی که به صراحت یا به طور ضمنی نسخ نشده، به قوت خود باقی است. (۲) انسانی، رفتاری، اجتماعی و دستوری بودن؛ یعنی، قاعده حقوقی بر روابط اجتماعی انسانها ناظر است و ازاین‌رو، به انسان مربوط می‌شود نه طبیعت، موضوع آن صرفاً رفتار انسان است، آن هم رفتارهای اجتماعی و بالاخره جنبه دستوری و انشایی دارد نه توصیفی و خبری. (۳) الزامی بودن؛ یعنی، قابلیت اجبار داشتن آنها. (۴) برخوردار بودن از ضمانت اجرا؛ یعنی، نقض قاعده حقوقی برای نقض‌کننده آثار ناخوشایندی دارد که ملاً وی را به رعایت قانون وامی‌دارد. ضمانت اجرا انواعی دارد: ضمانت اجرای مدنی، کیفری، اداری و سیاسی. دو ویژگی اخیر - که مفهومی متفاوت ولی نزدیک به هم دارند - مختص قواعد حقوقی و معیار تمیز آن از سایر قواعد، از جمله قواعد اخلاقی، هستند. مقام تضمین‌کننده اجرای قاعده حقوقی معمولاً دولت است که نماینده قدرت عمومی است، ولی به دولت اختصاص ندارد. درجه الزام‌آور بودن قواعد حقوقی یکسان نیست و قواعد، از نظر درجه الزام، به آمیره (امری) و تکمیلی (تفسیری) تقسیم می‌شوند. قواعد آمیره به‌طور مطلق الزامی‌اند و به هیچ‌وجه نمی‌توان برخلاف آنها عمل کرد، ولی قواعد تکمیلی تنها در صورتی الزام‌آورند که برخلاف آن توافقی صورت نگرفته باشد (سعد و منصور، ص ۱۸-۲۴؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۳-۲۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱، ش، ج ۱، ص ۵۱۶-۵۲۳؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۴۹؛ نیز برای

تقسیم گردیده است (به کاتوزیان، ۱۳۷۹، ش، ص ۲۵۸-۲۸۴؛ دانش‌پسزوه، ج ۱، ص ۲۸-۳۱).

برای تمایز حقوق عمومی از حقوق خصوصی معیارهایی مطرح کرده‌اند (به دانش‌پسزوه، ج ۱، ص ۲۳-۲۹)؛ ولی بر پایه مقبول‌ترین تعریف، حقوق عمومی قواعد حاکم بر تشکیلات دولت و روابط سازمانهای وابسته آن با مردم در مقام اعمال حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی است و شاخه‌های آن عبارت‌اند از: حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالی، حقوق کیفری و حقوق کار. در برابر، حقوق خصوصی قواعدی است که روابط مردم را با یکدیگر، با دولت یا سازمانهای دولتی، در مقامی برابر با آحاد مردم و بدون اعمال حق حاکمیت، تنظیم می‌کند و شاخه‌های آن عبارت‌اند از: حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق دریایی و حقوق بین‌الملل خصوصی (برای تفصیل مطلب به همان، ج ۱، ص ۳۹-۴۱؛ به بخش ۲؛ حقوق خصوصی و بخش ۳: حقوق عمومی).

مبنای تقسیم حقوق به دو شاخه ملی و بین‌الملل، وجود یا عدم یک یا چند عامل خارجی (غیرملی) در مناسبات حقوقی و قواعد حاکم بر آنهاست. به استناد معیار موضوعی برای این تفکیک، حقوق ملی (داخلی) مجموعه قواعد حاکم بر روابط حقوقی اشخاص حقیقی و اشخاص حقوقی در چهارچوب مقررات یک دولت معین است (مانند روابط اتباع یک دولت با یکدیگر و با حکومت و روابط حکومت با مردم و روابط سازمانها و نهادهای حکومتی با یکدیگر) و حقوق بین‌الملل مجموع قواعدی است که روابط دولتها، اتباع دولتها و سازمانهای بین‌المللی را تنظیم می‌کند و به دو شاخه عمومی و خصوصی تقسیم می‌شود (به صفدری، ج ۱، ص ۱۳؛ دانش‌پسزوه، ج ۱، ص ۷۶-۷۹).

الزوم بر این چهار شاخه، علم حقوق شاخه‌های دیگری هم دارد که به حسب غرض و هدف از مطالعه و تحقیق، شکل می‌گیرد. اگر هدف پژوهش حقوقی، مقایسه چند نظام حقوقی باشد، به آن حقوق تطبیقی می‌گویند، که یکی از جدیدترین شاخه‌های علم حقوق است و با روش مقایسه‌ای - سنجشی - گزینشی، به منظور ایجاد نوعی وحدت حقوقی، به مطالعه حقوق (نه فقط قوانین) کشورها و تعیین مشترکات و تمایزات آنها می‌پردازد و اهداف چندگانه‌ای دارد (به کاتوزیان، ۱۳۷۹، ش، ص ۲۸۵-۲۸۸؛ دانش‌پسزوه، ج ۱، ص ۸۸-۹۴). فقها از دیرباز با این شیوه آشنا بوده‌اند و علم خلاف در فقه، سابقه‌ای دیرینه دارد.

پیدایش مناسبات اجتماعی جدید و در نتیجه اهمیت یافتن برخی موضوعات حقوقی به زایش شاخه‌های جدید و مستقل حقوق انجامید، مانند حقوق پزشکی، حقوق معاهدات

گونه‌های ضمانت اجرا به ابواللیل و القی، ص ۱۴-۱۷).

اصلی‌ترین و مهم‌ترین موضوع قواعد حقوقی، حق است و از این رو، در علم حقوق مفهومی اساسی به شمار می‌رود. حقوق‌دانان تعاریف متعددی از حق کرده‌اند، از جمله اینکه حق عبارت است از توانایی و سلطه شخص بر خود یا دیگری یا یک شیء، به گونه‌ای که نظام حقوقی این سلطه را برای او به رسمیت می‌شناسد یا به او عطا می‌کند و دیگران را به احترام آن و دولت را به حمایت از آن ملزم می‌سازد (عبدالمنعم فرج صده، ص ۳۱۳؛ ساکت، ص ۴۳-۴۴). فقها در تعریف حق بیشتر بر مفهوم سلطه تأکید کرده و نسبت حق را با مفاهیم حکم، ملک و تکلیف بیان نموده‌اند. در منابع فقهی و حقوقی، حق از جنبه‌های گوناگون تقسیم شده است (ع-حق*، بخش ۱۲ «حق‌الله و حق الناس»*).

قواعد حقوقی در عرصه تنظیم روابط اجتماعی، با دیگر قواعد اجتماعی (از جمله قواعد اخلاقی، مذهبی و آداب و رسوم اجتماعی)، ارتباط و با آنها نقاط اشتراک و افتراق بسیار دارند (کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۵۳۴-۵۴۶؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۲۳-۳۱). در این میان ارتباط قواعد حقوقی با قواعد مذهبی درخور توجه است، به گونه‌ای که در عمل، هم در گذشته و هم در دوره معاصر، قواعد حقوقی، کم یا زیاد و مستقیم یا غیرمستقیم، از آموزه‌های دینی متأثر بوده‌اند، برحسب نوع دین، از حیث وفور یا عدم وفور قواعد دینی مرتبط با حوزه رفتار اجتماعی از یک سو، و تقید مردم و دولتها به دین موردنظر از سوی دیگر، تأثیرپذیری حقوق از دین جلوه‌های متفاوتی داشته است (کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۶۰۰-۶۰۳؛ کیره، ص ۲۰۶-۲۰۹؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۹).

شریعت اسلام گسترده است و به تبیین قواعد حاکم بر چگونگی رابطه انسان با خود و رابطه او با خدا و جامعه می‌پردازد و از این رو بخشی از قواعد دینی آن، در عین حال، قواعد حقوقی هم به شمار می‌رود. حقوق اسلام بخشی جدانشدنی از دین اسلام است (عبدالمنعم فرج صده، ص ۳۰؛ کیره، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ داوود، ص ۴۵۳-۴۵۴). بسیاری از مباحث منابع فقهی، جز بخش عبادات که عمدتاً ناظر به رابطه انسان با خداست، درباره مناسبات حقوقی اشخاص با یکدیگر و حقوق متقابل مردم و حاکمان است؛ هرچند در آنها حقوق به خصوصی و عمومی تقسیم نشده است. بخش اعظم فقه، یعنی معاملات و احکام و سیاسات، را قواعد حقوقی تشکیل می‌دهد و در حقیقت، گزاره‌های حقوق اسلامی بخشی از

گزاره‌های فقه اسلامی است (سمیر عالیله، ص ۷۱-۶۹؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴)؛ از این رو، نتیجه طبیعی اعتقاد مردم به دین اسلام، همسانی قواعد حقوقی جامعه با شریعت اسلام است.

تا قبل از دوران جدید، در کشورهای اسلامی و از جمله ایران، شریعت اسلام، بیشتر در حوزه حقوق خصوصی، دستکم منبع قواعد حقوقی به شمار می‌رفت و جدایی حقوق از مذهب در بخشهایی از قلمرو حقوق عمومی، نوعی جدایی عملی بود نه رسمی. در دوران جدید و پس از استیلای غرب بر جوامع اسلامی، جدایی حقوق از مذهب توسعه و رسمیت بیشتری یافت. در بیشتر کشورهای اسلامی قوانین جدید کیفری جانشین مجازات عمومی اسلامی (حدود، قصاص، دیات) شد. در حوزه حقوق خصوصی و حتی حقوق خانواده نیز قوانین جدید، که لزوماً شرعی نبودند جانشین قوانین شریعت گردیدند (ع-بخش حقوق کیفری؛ حقوق خانواده*، ص ۱). با این همه، رابطه حقوق و مذهب به کلی گسیخته نشده، بلکه در بیشتر کشورهای اسلامی قواعد شریعت اسلام منبع رسمی یا دستکم منبع تفسیری و تکمیلی در برخی عرصه‌ها، از جمله در قلمرو احوال شخصیه، شناخته می‌شد. با پیدایش اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه در جهان اسلام بر پایه لزوم بازگشت به دین، رابطه حقوق و مذهب در برخی از این کشورها به سمت استوارتر شدن می‌رود، از جمله در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به ویژه در اصلهای چهارم و صد و شصت و هفتم، به صراحت اسلام منبع اصیل و رسمی در همه عرصه‌ها و موضوعها شمرده شده و در اصول متعدد دیگر نیز به حاکمیت مبانی اسلامی بر قواعد حقوقی اشاره گردیده است (ع-کیره، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۲۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۲، ۲۴۷-۲۵۰).

در دین اسلام، بر مبنای جهان‌بینی توحیدی از یک سو و عدم صلاحیت کامل انسان برای قانون‌گذاری از سوی دیگر، فقط خداوند توانایی و حق وضع قواعد حقوقی (قانون‌گذاری) را دارد. آیات متعددی را مؤید این امر دانسته‌اند (ع-شهرابی، ص ۹۷-۹۹، ۱۱۳-۱۲۹، ۱۶۵-۱۷۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۲). بر پایه دیدگاه علمای شیعه، اینکه فقط خداوند حق و توان قانون‌گذاری دارد، به معنای نفی مطلق نقش انسان در قانون‌گذاری نیست و خداوند، در قلمروهایی خاص و با شرایطی ویژه، این حق را به معصومان علیهم السلام یا دیگر انسانهای واجد شرایط تفویض کرده است. بخش وسیعی از احکام اسلامی، و از جمله قواعد حقوقی آن، درباره ابعاد ثابت و

عدالت را هدف حقوق می‌دانند این پرسش مطرح است که در هنگام نزاحم آنها کدام یک مقدم است. دربارهٔ هدف موضوعی حقوق - که فرد است یا جامعه - نیز اختلاف نظر وجود دارد، که منشأ آن، اختلاف دیدگاهها دربارهٔ مبانی حقوق و نیز اصالت فرد یا جامعه است (سه کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۷۹؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۴، ۳۲۷-۳۴۲).

از دیدگاه اسلام ارادهٔ تشریعی و حکیمانهٔ الهی مبنای قاعدهٔ حقوقی و معیار مشروعیت و الزام‌آوری آن است. در مکتب حقوقی اسلام قواعد حقوقی از یک سو قواعدی دستوری، ساختهٔ ارادهٔ تشریعی و محصول جعل و اعتبارند و از سوی دیگر ریشه در واقعیت دارند. در دیدگاه بیشتر اندیشمندان اسلامی اوامر و نواهی شرعی (که با وصف اجتماعی شکل قانون را می‌یابند) در عین حال که از مقام الوهیت صادر شده، به اقتضای حکیم بودن خداوند، مبتنی بر واقعیهایی است که به انسان و اعمال او مربوط می‌شود. براساس این دیدگاه، قانون نه اعتبار محض و نه واقعیت محض است، بلکه آمیزه‌ای از هر دو است. نظر بیشتر اندیشمندان اسلامی، به‌ویژه اصولیان عقل‌گرا، این است که احکام الهی برخاسته از ملاکهای واقعی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری است و قانون گرچه ظاهراً اعتباری است، اما برآمده از واقعیتهاست (سه دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۹۵-۳۰۰؛ شهرابی، ص ۹۳-۹۶).

در نظام حقوقی اسلام - بر پایهٔ انسان‌شناسی خاص اسلام که مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی است و نیز بر پایهٔ جایگاه و رتبهٔ عدالت و نظم - هدف حقوق هم عدالت (به مفهوم اسلامی آن) است و هم نظم، آن هم به صورت ترکیبی: نظم عادلانه یا عدالت نظم‌آفرین. از سوی دیگر، این دو هدف غایی به‌شمار نمی‌روند، بلکه هدف غایی تقرب به خداوند است. احکام الهی در کلیت خود چنین بوده‌اند و احکام ثانویه نیز باید با همین جهت‌گیری وضع شوند. موضوع اصالت فرد یا جامعه هم از دیدگاه اسلام در چند مرحله درخور طرح و بررسی است که نتیجهٔ هر مرحله با مراحل دیگر متفاوت است (سه دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۶۰).

یکی از کاربردی‌ترین مباحث حقوق، منابع حقوق است؛ یعنی یافتن‌های قواعد حقوقی و منابعی که اشخاص برای تنظیم روابط اجتماعی و، قاضی برای یافتن قاعدهٔ حاکم بر دعوا به آن مراجعه می‌کنند. ریشهٔ تفاوت منابع حقوق، یا دست‌کم تفاوت سلسله مراتب آنها در نظامهای گوناگون حقوقی، اختلاف دیدگاهها دربارهٔ مبانی حقوق (خاستگاه قاعدهٔ حقوقی) است (کساتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱، ص ۱-۲؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۶۹-۳۷۰). این تفاوت در درون یک نظام حقوقی ملی، بسته به موضوع حقوق، یا در کشورهای عضو یک خانوادهٔ

جسایید و آن جهانی انسان است. در این قوانین، انسان غیر معصوم حق قانون‌گذاری ندارد، بلکه صرفاً عهده‌دار کشف روشمند این قوانین از منابع نقلی و عقلی، و حداکثر تطبیق قواعد کلی بر مصادیق جزئی و خارجی، است. اما در مورد قوانین متغیر و ناپایدار، اختیار وضع قانون به انسان واگذار شده و دولت اسلامی مشروع مجاز است، متناسب با موضوع، بنا بر فلسفهٔ اصلی احکام الهی، به وضع قانون مبادرت کند. بنابراین، قواعد حقوقی اسلام مشتمل است بر قواعد ثابت، و شماری قواعد زمانمند و متناسب با اوضاع و احوال در اعصار گوناگون. مقصود از دینی بودن قواعد حقوقی، دارا بودن قابلیت انتساب آنها به خداوند و نیز منطبق بودن بر ارادهٔ الهی - به صورت مستقیم یا غیرمستقیم - است (شهرابی، ص ۱۴۵-۱۴۷، ۱۶۰-۱۶۲؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۷).

ویژگی مهم قاعدهٔ حقوقی، الزام‌آور بودن آن است. منشأ این الزام و ملاک این مشروعیت، سؤالی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان اجتماعی و فیلسوفان حقوق را به خود مشغول کرده است. در پاسخ به این پرسش، مکاتب مختلف حقوقی دیدگاههای متفاوتی دارند.

بنابر مکاتب واقع‌گرا، قانون ریشه در حقایق و واقعیتها دارد، آنها را منعکس می‌کند و به میزان هماهنگ بودن با این واقعیتها اعتبار و مشروعیت دارد. این واقعیتها، امور گوناگونی را در بر دارد، از جمله واقعیت فطری و ذاتی، واقعیت عقلانی، طبیعت و نظم حاکم بر آن و واقعیتهای محسوس و عینی (مانند پیشینهٔ یک ملت و نظام اقتصادی حاکم بر جامعه). به نظر اندیشمندان مکاتب اعتبارگرا، ماهیت قانون و حقوق کاملاً اعتباری و قراردادی است، ریشه در خواست و ارادهٔ دولت دارد و مبنای حقوق و ملاک مشروعیت آن، ارادهٔ قانون‌گذار و طبقهٔ حاکم است (سه کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۱-۲۴۰، ۳۸۰-۴۱۸؛ نیز برای توضیح و نقد سه دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۹۱).

موضوع مهم و اساسی دیگر، اهداف حقوق است، زیرا هرچند معیار مشروعیت قاعدهٔ حقوقی، و در نتیجه قدرت نفوذ و الزام آن، استوار بودن قاعده بر مبنایی است که در یک نظام حقوقی، مقبول به‌شمار می‌رود، اما توجه به مبنای حقوق برای ساخت قاعدهٔ حقوقی مطلوب کافی نیست و قانون وضع شده باید تأمین‌کنندهٔ هدف و عرض موردنظر نیز باشد. عالمان حقوق دربارهٔ هدف ماهوی حقوق اتفاق نظر ندارند (سه کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۴۲، ۴۶۱، ۴۷۶، ۴۸۴، ۵۰۵)، ولی نظم و عدالت نقطهٔ اشتراک همهٔ مکاتب حقوقی به‌شمار می‌رود افزون بر اختلافی که در معرفی نظم یا عدالت، به عنوان هدف یگانهٔ حقوق وجود دارد، در میان کسانی که هم نظم و هم

حقوقی، نیز مشاهده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ص ۱۷؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۲۷۲). منابع حقوق، در بنیادی‌ترین تقسیم، به منابع مادی (موضوعی، واقعی) و رسمی (شکلی، ظاهری) تقسیم می‌شوند. مراد از منابع مادی، عوامل طبیعی، اقتصادی، اجتماعی‌اند که در تکوین قاعده حقوقی نقش دارند و تنها به کار قانون‌گذار می‌آیند؛ ولی مراد از منابع حقوقی در این مبحث، منابع رسمی‌اند که یا دربردارنده قواعد حقوقی‌اند یا برای تفسیر و تبیین معنای آن به کار می‌آیند (عبدالمنعم فرج صده، ص ۸۴-۸۳؛ سعد و منصور، ص ۲۹-۳۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ص ۲-۵).

مهم‌ترین منابع حقوق در نظام‌های گوناگون حقوقی عبارت‌اند از: قانون، عرف، رویه قضایی، دکترین و اصول کلی حقوق. قانون، در اصطلاح، هر نوع قاعده حقوقی است که مقام صلاحیت‌دار به صورت گزاره‌ای مکتوب انشا کند. قانون به مفهوم اصطلاحی عام خود، بسته به مقام صلاحیت‌دار واضح آن، انواعی دارد، از جمله قانون اساسی^۱، قانون عادی، آیین‌نامه و بخشنامه؛ اما در مفهوم اصطلاحی خاص، به قواعدی گفته می‌شود که قوه قانون‌گذاری با تشریفات خاصی آنها را وضع می‌کند (جعفری لنگرودی، ص ۹۵؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ نیز - قانون^۲). قانون در طول تاریخ، اهمیت و جایگاه یکسانی نداشته است (س کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۳۳-۳۶).

عرف در اصطلاح حقوقی، عادت تمام یا اکثر افراد یک قوم در گفتار یا رفتار معین است (جعفری لنگرودی، ص ۵۰). مراد از عرف به عنوان منبع حقوق، عرف عملی به معنای خاص آن است؛ یعنی، سلسله اعمال و رفتار مکرر همه یا اکثر افراد یک جامعه که بر اثر نیازهای اجتماعی به تدریج به صورت قاعده‌ای الزام‌آور میان آنان مرسوم و مقبول شده است. دو ویژگی مهم قاعده عرفی عبارت‌اند از: احساس و اعتقاد عمومی به الزام آن و بهره‌مندی از نوعی عقلانیت و مقبولیت (س واحدی، ص ۱۸۶؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۳۹۰-۳۹۲، ۳۹۷-۴۰۰). عرف که منبع مادی بخشی از قواعد حقوقی است، از دیرباز منبع رسمی حقوق نیز به‌شمار می‌آمده و در جوامع گوناگون، پیش از رسمیت یافتن و اعتبار قانون، مهم‌ترین منبع حقوق بوده است (گل‌باغی ماسوله، ص ۸۰-۸۳؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۴۷۱-۴۷۲؛ نیز - عرف^۳). جایگاه و تأثیر عرف در شاخه‌های مختلف حقوق متفاوت است و اعتبار آن منوط به وجود شرایطی است (س مدنی، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۱۸-۴۲۰، ۴۲۴-۴۲۵).

رویه قضایی عبارتی است از مجموعه میادین حقوقی مشترکی که از احکام دادگاه‌های مختلف در دعاوی مشابه استخراج می‌شود و نیز آرای نوعی که دیوان عالی کشور به منظور ایجاد وحدت رویه صادر می‌کند. دلیل پیدایش رویه قضایی این است که از یک سو قانون‌گذار نمی‌تواند تمام مسائلی را که مردم با آن روبه‌رو می‌شوند پیش‌بینی کند و از سوی دیگر، دادرسی نمی‌تواند به بهانه نقص و اجمال و تناقض در مواد قانون، از صدور حکم امتناع ورزد (جعفری لنگرودی، ص ۸۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۴؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۲۹-۴۳۱). این که رویه قضایی می‌تواند ایجادکننده قاعده حقوقی معتبر باشد یا صرفاً منبع تفسیری است، برحسب نوع نظام حقوقی کشورها متفاوت است. رویه قضایی در نظام حقوقی «کامن لاء» اصلی‌ترین منبع رسمی حقوق و در حقوق رومی - ژرمنی منبع تفسیری یا تکمیلی به‌شمار می‌رود (دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۵؛ نیز - کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۸۴-۶۰۲).

دکترین در علم حقوق به مفهوم قواعدی است که از مجموع آرای همه یا اکثریت قاطع عالمان حقوق درباره توجیه و بیان و تفسیر قواعد حقوقی به دست آید و عنوان «اندیشه حقوقی» پیدا کند. قواعد پیشنهادی عالمان حقوق نیز بخشی از دکترین است. دکترین در قلمروهای گوناگون کاربرد می‌یابد، از جمله در قانون و قانون‌گذاری، عرف و عادت، رویه قضایی، آموزش و شناخت نظام حقوقی و آگاه ساختن مردم (جعفری لنگرودی، ص ۵۸-۱۷۶؛ سعد و منصور، ص ۶۰-۶۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۱۴). دکترین در گذشته، از جمله در حقوق روم باستان، یکی از مهم‌ترین منابع رسمی حقوق به‌شمار می‌آمده؛ اما در نظام‌های حقوقی معاصر غالباً منبع تفسیری است (عبدالمنعم فرج صده، ص ۱۷۸-۱۸۱؛ سعد و منصور، ص ۶۰؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۶۰۷).

اصول کلی حقوق، قواعدی مجرد و کلی و راهنماست که مبنای چند قاعده حقوقی قرار می‌گیرد و در مورد موضوعات متعدد و مشابه ضابطه‌ای کلی به دست می‌دهد؛ مانند اصل لاضرر، اصل صحت در قراردادهای اصل لزوم، آزادی قراردادهای اصل عطف به‌سابق نشدن قوانین. این اصول در متن قوانین کشورها، به‌ویژه قانون اساسی، و نیز در اسناد بین‌المللی (نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر) منعکس می‌شود و مبنای وضع یا معیار سنجش قوانین قرار می‌گیرد؛ اما اینکه منبع رسمی حقوق هم باشد، به نوع اصول کلی بستگی دارد (س کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۶۲۵-۶۵۰).

گرفت و بعدها به کشورهای خارج از اروپا راه یافت. منابع آن، به ترتیب اهمیت، عبارت‌اند از: قانون، عرف و عادت، رویه قضایی، دکترین و اصول کلی حقوق (داوید، ص ۲۹-۳۰، ۳۹، ۱۴۶-۹۹). (۲) نظام حقوقی کامن‌لا، که در انگلستان در پی غلبه نورمانها بر این کشور در ۱۰۶۶/۴۵۸ و از پسین رستن حکومت‌های کوچک محلی، به منظور ایجاد حقوقی مشترک برای سراسر انگلستان، پدید آمده است. این نظام حقوقی تقریباً در تمام کشورهای انگلیسی زبان و کشورهای تحت نفوذ و سلطه انگلستان گسترش یافته و منابع آن، به ترتیب اهمیت، عبارت‌اند از: آرای قضایی، قانون، عرف و عادت، دکترین و عقل (همان، ص ۲۲-۲۳، ۳۰۹-۳۱۱، ۳۶۲-۳۸۶). (۳) نظام حقوقی سوسیالیستی، که ابتدا در شوروی سابق مطرح گردید و سپس به کشورهایی که مارکسیسم را پذیرفتند انتقال یافت. در این نظام، برخلاف نظام رومی-ژرمنی، تفکیک حقوق به خصوصی و عمومی پذیرفته نشده و این سخن‌نشین مشهور است که «دیگر حقوق خصوصی وجود ندارد همه چیز در کشور ما جزو حقوق عمومی است». منابع حقوق در این نظام حقوقی عبارت‌اند از: قانون، رویه قضایی، عرف و عادت و قواعد زندگی مشترک سوسیالیستی و دکترین (همان، ص ۲۴-۲۵، ۲۸۲، ۲۱۷).

نظام حقوقی اسلام نظامی دینی است که ریشه در اراده تشریعی خداوند دارد و مهم‌ترین ویژگیهای آن عبارت‌اند از: الهی و دینی و وحیانی بودن، هماهنگی با طبیعت و فطرت انسان، کامل بودن، توجه داشتن به ابعاد گوناگون وجودی انسان، اتساع و هماهنگی، دارا بودن ضمانت اجرای درونی، سهله و سخته بودن (آسانی رعایت مقررات آن) و ثبات و جاودانگی.

حقوق ایران در سیر تاریخی خود، تحولات شکلی و محتوایی فراوانی یافته که همبای تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی (از قبیل تأسیس دولتهای پادشاهی جدید، حمله نظامی بیگانگان، اعمال فشار آنان یا انقلابهای مردمی) بوده است. این تحولات را به چند دوره طبقه‌بندی کرده‌اند (امین، ص ۲۶-۳۰، ۷۱۱-۷۱۲؛ صالح، ص ۱۲۳). دوره معاصر حقوق ایران از مشروطه آغاز می‌شود. نهفت مشروطه، از جهت شکلی، نظام حقوقی ایران را از صورت نانوشته و نامدوّن به صورت حقوق نوشته و مدوّن درآورد و از آن پس قانون، دستکم در ادعا، مبنای تنظیم روابط اجتماعی و دادرسی قرار گرفت؛ البته حرکت به سوی قانون نوشته قبل از مشروطه آغاز شده بود (دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۵۲؛ دامغانی، ص ۱۷-۱۸). اولین قانون رسمی، قانون اساسی مشروطیت و سپس متمدن آن بود که، به ترتیب، در ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ به تصویب اولین دوره مجلس رسید و پس از آن، این مجلس و مجالس مؤسسان و

در نظام حقوقی اسلام، که اراده حکیمانه الهی مبنای حقوق است، منابع حقوق جاهایی است که بتوان در آنها اراده الهی را جستجو و کشف کرد. از دیدگاه فقهای شیعه، منابع اصلی حقوق اسلام (به تعبیر منابع فقهی و اصولی: ادله فقه) قرآن و سنت و عقل هستند و اجماع* و شهرت و عرف و سیره متشرعه و بنای عقلا، منابع فرعی آن‌اند (به امام خمینی، ج ۱، ص ۲۵۴؛ سبحانی، ج ۲، ص ۵۶؛ درآسندی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۲۹۷). عموم فقهای اهل سنت، قرآن و سنت و اجماع و قیاس* را منابع احکام شرعی می‌دانند؛ اما در پذیرش استحسان*، مصالح مرسله*، تسدذرایع* و استصلاح اختلاف نظر دارند (زحیلی، ج ۱، ص ۴۱۷-۴۱۹).

قرآن سکه در منابع فقه و اصول فقه، بیشتر «کتاب» خوانده می‌شود. اصل‌ترین و عالی‌ترین منبع معارف اسلامی، از جمله فقه و حقوق اسلامی، به شمار می‌رود و در این باره همه مذاهب اسلامی متفق‌اند (به مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۵۱؛ زحیلی، ج ۱، ص ۴۲۰، ۴۳۱).

عموم فقهای اسلام، سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (قول، فعل و تقریر ایشان که دیردراوند حکم شرعی باشد) را دومین منبع فقه و حقوق اسلام می‌دانند. عالمان شیعه، سنت ائمه علیهم‌السلام را نیز منبع فقه قلمداد می‌کنند. رابطه بین کتاب و سنت بر سه گونه تأکید، تشریح و تکمیلی (تأسیسی) است (به مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۶۱-۶۸؛ زحیلی، ج ۱، ص ۴۴۹-۴۵۱، ۴۶۴-۴۶۵؛ نیز به سنت*). اکثر قریب به اتفاق اصولیان و فقهای شیعه عقل را، با شرایطی، منبع فقه و کاشف اراده الهی دانسته‌اند (به حسن و قبح*، عقل*). حجیت هریک از منابع فرعی حقوق اسلامی نیز شرایطی دارد (به دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۴۹۰-۵۱۱؛ درآسندی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۶۸).

قواعد اجتماعی لازم‌الاجرا در هر کشور، حقوق خاص آن کشور است. اندیشمندان حقوق تطبیقی، هریک از مجموعه‌های حقوقی را یک نظام حقوقی نامیده و باتوجه به عناصر ثابت و مشترک این نظامها آنها را به چند خانواده طبقه‌بندی کرده‌اند. نظام حقوقی تجسم عینی و خارجی آرمانها، اهداف و مبنای حقوق در قالب قوانین و مقررات حقوقی جامعه است که طبقه‌بندی آنها، باتوجه به تنوع بسیار گسترده و نیز دشواری یافتن ملاک و معیار طبقه‌بندی، به مناقشات بسیار انجامیده است (داوید، ص ۱۸-۲۱؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۱۴-۵۱۶).

مشهورترین نظامهای حقوقی عبارت‌اند از: (۱) نظام حقوقی رومی-ژرمنی، که پیشینه آن به حقوق روم می‌رسد. این نظام حقوقی در قرن سیزدهم میلادی/ هفتم هجری، هم‌زمان با تجدید حیات مطالعات حقوق روم، در دانشگاههای اروپا شکل

مجالس شورای ملی قوانین بسیار دیگری را به تصویب رساندند (صالح، ص ۲۴۱، ۲۵۸، ۲۶۶-۲۷۸).

از حیث ماهوی، در دوره مشروطه بهرغم تأکید اصل دوم متمم قانون اساسی بر لزوم مخالفت نداشتن قوانین با احکام اسلام، حرکت به سوی عرفی (سکولار) شدن حقوق و فاصله گرفتن از دین شتاب یافت (همان، ص ۲۲۹). مثلاً قانون مجازات عمومی، مبنای حقوق کیفری را، به صورتی که در محاکم شرع اجرا می‌شد، دگرگون ساخت. قوانین «اصول محاکمات حقوقی» و قوانین «اصول و محاکمات کیفری» هم بر مبنای حقوق برخی کشورهای اروپایی تدوین شد (سه بخش ۴: الف) حقوق کیفری). در حقوق خانواده از ستهای مذهبی به شدت حمایت می‌شد، اما با تصویب قانون حمایت خانواده، در برخی احکام آن تجدیدنظر شد (سه حقوق خانواده*). مقررات امور مالی و قراردادهای نیز با پاره‌ای از اصول حقوق اروپایی سازگاری یافت (کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۶۰۳-۶۰۴). سیر عرفی شدن قوانین، فاصله گرفتن آن از شرع و حتی تقابل با آن، تا ۱۳۵۷ ش ادامه یافت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، مهم‌ترین تحول بنیادین در نظام حقوقی ایران به لحاظ ماهوی و محتوایی، بازگشت به فقه و قواعد شریعت بود. در این تحول، فقه و قواعد شریعت مبنای قانون یا دست‌کم معیار مشروعیت آن در هنگام وضع قوانین، مرجع تفسیر و تشریح قوانین در هنگام اجرا، و نیز منبع تکمیلی در موارد خلأ قانونی قرار گرفت.

منبع مادی حقوق کنونی ایران شریعت اسلامی است. اما نظام حقوقی ایران از نظر شکلی با حقوق نوشته و خانواده حقوق رومی - ژرمنی شباهت دارد و نخستین منبع اصلی آن قانون است. شریعت و فقه اسلام، عرف، رویه قضایی و دکترین، دیگر منابع حقوق ایران‌اند.

در نظام حقوقی ایران قانون به مفهوم عام آن اتواری دارد که، به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: ۱) قانون اساسی، که چهارچوب کلی نظام سیاسی و اجتماعی کشور را مشخص کرده است. ۲) قوانین عادی یا پارلمانی، که اصلی‌ترین و رایج‌ترین مصداق قانون است و به تأسیسی، امضایی و تفسیری تقسیم می‌شود. ۳) قوانین غیرپارلمانی، مانند تصویب‌نامه‌ها، آیین‌نامه و بخشنامه‌های قوه مجریه و نهادهای خاص، مانند بخشنامه‌های صادر شده در قوه قضائیه، مصوبات شورای استان، شهر و روستا و تصمیمات کلی و نوعی شورای عالی انقلاب فرهنگی در حیطه صلاحیت آن (سه کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۷۱-۱۰۰؛ دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۵۹-۵۶۹، ۵۷۴-۵۸۹).

نوع دیگری از قوانین هم وجود دارد که، هم به لحاظ چگونگی وضع و مقام واضح و هم به لحاظ درجه اهمیت، در

سه دسته قانون مذکور جای نمی‌گیرد و باتوجه به ماهیت و وضع ویژه و مختلطی که دارد در حد واسط قانون اساسی و قانون عادی قرار می‌گیرد. فرمانهای مقام رهبری، مصوبات قانونی مجمع تشخیص مصلحت نظام و قوانین ناشی از همه‌پرسی، روشن‌ترین مصادیق این دسته از قوانین هستند (دانش‌پژوه، ج ۲، ص ۵۶۹-۵۷۳). شرط اعتبار قوانین هر رتبه، سازگاری با قوانین مرتبه بالاتر است (کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۷۲).

در نظام حقوقی ایران شریعت و فقه اسلامی، هم در عرصه قانونگذاری و هم در مرحله اجرای قوانین، نقش اساسی دارد. مطابق اصل چهارم و هفتم دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نهادهای قانونگذار باید موازین اسلامی را مبنای قانونگذاری خود قرار دهند و حق ندارند قوانین مغایر با احکام اسلام وضع کنند. استواری همه قوانین بر موازین اسلامی بر دو گونه است: ۱) صورت مبنایی، یعنی احکام شریعت و فتاوی فقیهان مبنای قانون موضوعه باشد، به گونه‌ای که قانون، ترجمان فقه و صورت رسمیت یافته آن به‌شمار آید. ۲) صورت معیاری، یعنی فقه، معیار مشروعیت قانون موضوعه قرار گیرد به گونه‌ای که مغایرت قوانین با احکام شریعت سبب عدم مشروعیت آن گردد. همچنین در تفسیر قوانین نیز حتماً باید از فقه بهره برده شود.

لغزون بر نقشهای ذکر شده - که بیانگر جایگاه شریعت و فقه، به عنوان منبع مادی، در حقوق ایران است - شریعت و فقه در فقدان واقعی قانون (خلأ قانونی) یا فقدان حکمی قانون (سکوت، نقص، اجمال و تعارض قوانین)، در همه عرصه‌ها و قلمروها، دومین منبع رسمی حقوق پس از قانون و نیز نخستین منبع رسمی تکمیلی است (سه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۶۷). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از فقه و شریعت و احکام شرع نامی به میان نیامده، بلکه با عناوین «منابع معتبر اسلامی» و «فتاوی معتبر» به آن اشاره شده است (برای نمونه - اصل ۱۶۷).

نقش شریعت و فقه، به عنوان منبع رسمی و تکمیلی و نه فقط منبع مادی، در ایران گسترده‌تر از سایر کشورهای اسلامی است. شریعت اسلام در اردن، کویت، قطر، عمان و امارات عربی متحده منبع مادی قانون به‌شمار می‌رود؛ در مصر و لبنان، پس از قانون، دومین منبع رسمی در قلمرو احوال شخصیه، وقف، وصیت و هیه است؛ و در یمن و عربستان اصلی‌ترین منبع رسمی حقوق است (سه سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۲۵-۲۴، ۵۹، ۱۱۳، ۱۵۵، ۱۷۴، ۱۹۸-۱۹۹؛ عبدالمنعم فرج صله، ص ۱۲۴-۱۴۰). مطابق اصل دوازدهم و سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نقش شریعت در

عرصه حقوق تجربی، عرفی و موضوعه ساکت است و از این رو، برای قابلیت و صلاحیت استناد حقوقی و قضایی - و نه علمی و نظری - به آن، دلیلی وجود ندارد و منبع رسمی محسوب نمی‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۶۰۹-۶۰۸؛ دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۶۷۶-۶۷۷).

اصول کلی مورد بحث در شریعت و فقه (قواعد فقهی)، به استناد اصل ۱۶۷ قانون اساسی، منبع حقوق است؛ اما اصول کلی حقوقی در قلمرو حقوق تجربی، عرفی و موضوعه، بسته به اینکه قانون‌گذار از آن استفاده و به آن استناد کرده باشد یا خیر، منبع به‌شمار می‌آید یا منبع محسوب نمی‌شود، ولی شرط اعتبار آنها مقایر نبودن با موازین شرع است.

منابع: ابراهیم ابواللیل و محمد القی، المدخل الى نظرية القانون و نظرية الحق، محت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ امام خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، قم ۱۳۷۲ ش؛ حسن امین، تاریخ حقوق ایران، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ایران، قوانین و احکام، مجموعه قوانین سال ۱۳۱۷، تهران: روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران، [۱۳۱۷ ش]؛ محمدجعفر جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، تهران ۱۳۷۶ ش؛ محمدتقی دلماسی، قوانین ایران قبل از مشروطیت، [بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۵۷ ش]؛ مصطفی دانش‌پژوه، حقوق‌شناسی عمومی یا رویکرد به حقوق اسلام و ایران (نسخه آماده برای چاپ، موجود در بنیاد دایرة المعارف اسلامی)؛ رنه دوفید، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ ش؛ وهب مصطفی زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، دمشق ۱۴۲۲/۲۰۰۱؛ محمدحسین ساکت، دیباچه‌ای بر دانش حقوق، مشهد ۱۳۷۱ ش؛ جعفر سبحانی، الموجز فی اصول الفقه، قم ۱۳۷۶ ش؛ نبیل ابراهیم سعد و محمدحسین منصور، مبادی القانون: المدخل الى القانون - نظرية الالتزامات، بیروت ۱۹۹۵؛ سمیر عالیچ، علم القانون و الفقه الاسلامی، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ترجمه محمدرضا ظفری و فخرالدین اصفری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۴ ش؛ محمد شهرابی، حقوق و سیاست در قرآن، تقریرات درس آیت‌الله مصباح یزدی، ج ۱، قم ۱۳۷۷ ش؛ علی‌پاشا صالح، سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمد صفدری، حقوق بین‌الملل عمومی، ج ۱، تهران ۱۳۴۰ ش؛ عبدالمنعم فرج صعدة، اصول القانون، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا]؛ ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، [تهران] ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش؛ همو، کلیات حقوق: نظریه عمومی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ حسن کیره، المدخل الى القانون، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ علی جبار گلپاشی ماسوله، درآمدی بر عرف، قم ۱۳۷۸ ش؛ جلال‌الدین مدنی، مبانی و کلیات علم حقوق، تهران ۱۳۸۱ ش؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا]؛ قدرت‌الله واحدی، مقدمه‌ی علم حقوق، تهران ۱۳۷۶ ش.

/ مصطفی دانش‌پژوه /

نظام حقوقی ایران به شریعت مذهب رسمی کشور محدود نمی‌شود، بلکه شریعت سایر مذاهب رسمی اسلامی و نیز شریعت دیگر ادیان رسمی (زردشتی، کلیعی، مسیحی) در قلمرو احوال شخصیه را شامل می‌شود.

پیش از انقلاب اسلامی، در نظام حقوقی ایران عرف دومین منبع رسمی حقوق و اولین مکمل قانون به‌شمار می‌آمد و قاضی، در صورت فقدان قانون، وظیفه داشت که براساس عرف رسیدگی کند (به ایران، قوانین و احکام، «آیین دادرسی مدنی»، ماده ۳). پس از پیروزی انقلاب، و بانوجه به لزوم انطباق همه قوانین بر موازین اسلامی، شریعت جانشین عرف شد. در نظم حقوقی فعلی، عرف در صورت فقدان قانون و حکم شرعی و تطبیق یکی از عناوین شرعی بر عرف، از منابع رسمی تکمیلی حقوق ایران است و کارکرد آن بیشتر به حوزه حقوق خصوصی و قراردادها مربوط می‌شود.

قانون‌گذار در قانون مدنی سه عنوان مهم‌ترین قانونی که روابط خصوصی و قراردادها را تنظیم می‌کند - عرف رایج در بین مردم را با انطباق عنوان «شرط ضمنی عرفی»، به عنوان منبع تفسیری پذیرفته و با استناد به قاعده قانونی «لزوم وفای به شرط»، آن را الزامی تلقی کرده است. الزام ناشی از عرف در صورتی لازم‌الرعایه است که برخلاف آن ترازی نشود. مواردی که در قانون مدنی صریحاً به عرف ارجاع داده شده بسیار فراوان است. نقش تفسیری عرف در قلمرو حقوق کیفری نیز کاربرد دارد و برخی مفاهیم به کار رفته در قوانین جزایی (از قبیل «گفتار تحریک‌آمیز» و «انگیزه شرافتمندانه»)، فقط در پرتو فهم عرف تفسیر می‌شوند (دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۶۶۵-۶۶۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۰۷-۵۰۰). عرف مخالف شریعت فاقد اعتبار است و در صورت مخالفت قانون و عرف، بسته به مورد و چگونگی قانون، رابطه‌های متفاوتی حاکم خواهد شد (دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۶۶۸-۶۶۶؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۵۱۲-۵۲۴).

رویه قضایی منبع مادی و یکی از بهترین منابع تفسیری حقوق ایران است. اما تنها یکی از مصداق آن، یعنی «آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور»، منبع رسمی حقوق ایران به‌شمار می‌رود، مشروط بر آنکه در هنگام فقدان واقعی یا حکمی قانون و شریعت، بیانگر حکمی جدید باشد و با قوانین شرع مطابقت داشته باشد.

در نظام حقوقی ایران - که از یک سو ترجمان فقه اسلامی و از سوی دیگر دربردارنده تجارب بشری و حقوق عرفی و موضوعه است - دگرین به معنای نظر عالمان فقه، با استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی، پس از قانون، مهم‌ترین منبع حقوق به‌شمار می‌رود؛ اما قانون‌گذار در مورد نظر عالمان حقوق در

۲) حقوق خصوصی، شاخه‌ای از علم حقوق که به قواعد حقوقی حاکم بر روابط میان افراد می‌پردازد. اصطلاح حقوق خصوصی معمولاً در برابر حقوق عمومی (قواعد و اصول حاکم بر ساختار دولت و سازمانهای دولتی و روابط میان آنها و مناسبات دولت و مردم) به کار می‌رود. بر این اساس، یکی از تقسیمات مهم دانش حقوق، انقسام آن به دو بخش خصوصی و عمومی است؛ تقییمی که در نظام حقوقی بیشتر کشورها، از جمله کشورهای اسلامی، پذیرفته شده و محور مطالعات و آموزشهای حقوقی است.

تقسیم حقوق و قواعد حقوقی به دو بخش خصوصی و عمومی ریشه در حقوق رم دارد. مراد از حقوق عمومی^۱ قواعدی بود که سازمان حکومت و دولت رم را شکل می‌داد و حقوق خصوصی^۲ به قواعدی گفته می‌شد که ناظر به منافع افراد و سامان‌دهنده مناسبات حقوقی آنان بود (س. پاکیه^۳، ص ۲۲؛ مسکونی، ص ۱۲-۱۳؛ قس داوید^۴، ص ۵۸، ۷۴-۷۵، که به نظر او، در حقوق رم توجه حقوق‌دانان متمرکز بر حقوق خصوصی بود و از ورود به مبحث حقوق عمومی پرهیز می‌شد).

حقوق خصوصی رم - که برخلاف حقوق عمومی، توسعه بسیار یافته بود - علاوه بر حقوق مدنی، شامل جرائم خصوصی (جرائم مرتبط با حقوق افراد) نیز می‌شد و چهار منبع اصلی داشت: ۱) حقوق مدنی^۵، یعنی قواعد خالص شهروندان روم، ۲) حقوق قضایی^۶، یعنی قوانینی که صاحب‌منصبان قضایی خالص (پریترور^۷) آنها را وضع می‌کردند. ۳) حقوق طبیعی، که بر اثر نفوذ فلسفه یونان و روم رواج یافته بود. ۴) حقوق ملتها^۸ (بین‌الملل)، یعنی مجموعه قواعد و مقرراتی که ابتدا برای حل و فصل دعاوی بیگانگان فراهم شد، ولی به مرور زمان درباره شهروندان رم نیز اجرا شد و از این رو گاهی آن را حقوق یا قانون همگان نیز ترجمه کرده‌اند (س. مسکونی، ص ۱۳-۱۴؛ صالح، ص ۳۷۳).

مهم‌ترین متون قانونی که در رم تدوین شد، الواح دوازده‌گانه و مجموعه‌های ژوستینین^۹ بود. الواح دوازده‌گانه که در قرن پنجم پیش از میلاد تنظیم شد، شامل سه لوح در آیین دادرسی و دعاوی، دو لوح در حقوق خانواده، دو لوح در حقوق اموال و پنج لوح در مورد جرائم بود (س. مسکونی، ص ۳۷-۳۲). مجموعه‌های ژوستینین، که به دستور امپراتور ژوستینین (حک: ۵۲۷-۵۶۵ میلادی) فراهم شد، شامل سه مجموعه به نامهای کد^{۱۰}، دیژست^{۱۱} و انستیتوت^{۱۲} بود که از ۵۲۹ تا ۵۳۴ میلادی

مستتر و بعدها تکمیل شد (س. داوید، ص ۳۳-۳۴). این مجموعه‌ها تأثیر بسیاری در شکل‌گیری قوانین در کشورهای اروپایی داشت و به عنوان دایرة‌المعارفی کین در حقوق خصوصی، پایه‌های اصلی نظام حقوقی نوشته را تشکیل داد. شرح و تفسیر این مجموعه‌ها، محور مطالعات و آموزشهای حقوقی در دانشگاههای ایتالیا از قرن پنجم تا نهم / یازدهم - پانزدهم بود. مباحث و دیدگاههای مزبور از ایتالیا به اسپانیا و سپس به فرانسه و آلمان راه یافت و دانشکده‌های حقوق در این کشورها شکل گرفت (س. آموس^{۱۳}، ص ۴۱۹-۴۲۶؛ شیروی، ص ۱۱۹-۲۰۰). تلاشهای علمی یاد شده به مرور زمان نظام حقوقی جدیدی را بر پایه حقوق رم بنیان نهاد که به نظام حقوق نوشته یا رومی - ژرمنی مشهور شد (س. داوید، ص ۳۵-۳۷). از ویژگیهای مهم این نظام حقوقی آن است که عمدتاً برای تنظیم روابط افراد جامعه ایجاد شده است. در نظام حقوقی رومی - ژرمنی، تقسیم حقوق به عمومی و خصوصی، تقسیمی بنیادین و مبتنی بر این اندیشه است که روابط میان حکمرانان و مردم مقرراتی خاص می‌طلبد، زیرا منافع عمومی و منافع خصوصی را نمی‌توان با یک معیار سنجید. به علاوه، لزام اشخاص به محترم داشتن حقوقی که دولت در آنها نقش داور و تعیین‌کننده تکلیف را دارد، آسان‌تر از لزام دولت - که قدرت را در اختیار دارد - به رعایت کردن حقوق است (همان، ص ۲۱، ۷۴).

تشخیص محدوده و مصادیق حقوق خصوصی، در گرو شناخت مرز دقیق حقوق عمومی و حقوق خصوصی است که درباره آن معیارهای گوناگونی مطرح شده است. تا قرن سیزدهم / نوزدهم که آزادی اراده مبنای حقوق تلقی می‌شد و دخالت دولت در اقتصاد و روابط خصوصی محدود و استثنایی بود، مرز میان حقوق عمومی و خصوصی به آسانی قابل تعیین بود، اما پس از آنکه مفهوم حق فردی در برابر حق اجتماعی رنگ باخت و با محدود شدن «اصل حاکمیت اراده»، دخالت دولت در روابط میان افراد شتاب فزاینده‌ای یافت، بحث از مرز میان آن دو، جاسایگاه مهمی یافت (س. کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۲۳۶). قدیم‌ترین معیار ذکر شده برای تفکیک این دو نوع حقوق - که کسانی چون اولین^{۱۴}، حقوق‌دان رومی قرن سوم میلادی، بدان قائل بودند - آن است که آنچه به نفع خصوصی افراد بازمی‌گردد، در حوزه حقوق خصوصی و آنچه به منافع عمومی جامعه مرتبط است، در حوزه حقوق عمومی است (س.

1. Jus publicum	2. Jus privatum	3. Claude du Pasquier	4. Rene David	5. Jus civil
6. Jus honorarium	7. Preteur	8. Jus gentium	9. Justinien	10. Code
11. Digeste				
12. Institutes	13. Armas	14. Ulpian		

همانجا). با این همه، معیار اخیر را می‌توان، با اندکی اصلاح، پذیرفت، زیرا در واقع حقوق عمومی اصولاً در جایی مطرح می‌شود که دولت یا سازمانی دولتی در رابطه‌ای حقوقی وارد شوند و بتوان اطمینان یافت که این اشخاص عمومی به عنوان نماینده قدرت عمومی و برای اعمال حق حاکمیت به این رابطه حقوقی وارد شده‌اند. بر این اساس، هنگامی که دولت و سازمانهای دولتی به انعقاد قراردادهای خصوصی می‌پردازند، بدون اینکه دوسد اعمال حق حاکمیت باشند، مشمول قواعد حقوق خصوصی‌اند (س. پاکیه، ص ۹۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۴۲-۳۴۶).

تقسیم حقوق به عمومی و خصوصی، به‌رغم رایج بودن آن، مخالفانی هم دارد. برخی به طور کلی منکر این تقسیم‌بندی‌اند. مثلاً لئون دوگی^۵، حقوق‌دان فرانسوی، به کلی شخصیت مستقل دولت را انکار کرده و در نتیجه، هرگونه تفکیک مبتنی بر امتیاز دولت بر افراد و نیز مقدم بودن اراده دولت بر دیگران را نپذیرفته؛ و رار^۶، دیگر حقوق‌دان فرانسوی، دولت را مانند دیگر جوامع بشری از قبیل خانواده و انجمنهای صنفی دانسته و بر این است که هیچ تفاوت ذاتی میان حقوق عمومی دولت و اساستامه یک شرکت وجود ندارد (س. پاکیه، ص ۲۱۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۴۲-۳۴۳). گروهی دیگر با طرح این پرسش اساسی که آیا لازم است همه رشته‌های حقوق را در حصار این تقسیم دوگانه محصور کرد، در این تقسیم‌بندی تردید کرده‌اند. پیدایش رشته‌های جدید حقوق (مانند حقوق کار، حقوق مالکیت فکری^۷ و حقوق روستایی) و نیز نفوذ هر چه بیشتر حقوق عمومی در حقوق خصوصی، به این تردیدها دامن زده است (س. پاکیه، ص ۱۵۳؛ علیزاده، ص ۷۷). از جمله مباحثی که امروزه در حقوق خصوصی مطرح می‌شود، چگونگی رابطه حقوق خصوصی با حقوق بشر و مصادیق مهم آن است (س. حقوق بشر در حقوق خصوصی^۸، فصل ۱).

دو نظام حقوقی مختلف، با انگیزه‌های گوناگون، تقسیم‌بندی حقوق را به خصوصی و عمومی نپذیرفته‌اند؛ یکی نظام حقوقی «کامن لاء»^۹ و دیگری نظام حقوقی مبتنی بر اندیشه‌های مارکسیسم-لنینیسم. در نظام کامن لاء هر چند مسائل مربوط به حقوق عمومی و حقوق خصوصی به‌وفور یافت می‌شود، تنظیم دستگاه قضایی و آموزشهای حقوقی بر پایه این تقسیم‌بندی انجام نمی‌گیرد. مثلاً انگلستان مدتها از پذیرش

دل‌وکیو^{۱۰}، ص ۱۶۶؛ پاکیه، ص ۲۲). مهم‌ترین نقص این معیار را آن دانسته‌اند که ترسیم مرز دقیق میان منافع عمومی و منافع خصوصی دشوار و بلکه ناممکن است و در پاره‌ای موارد این دو مقوله در هم آمیخته است (برای نمونه س. پاکیه، ص ۲۱۱). بلکه می‌توان گفت که همه قواعد حقوقی، حتی آنها که برای صیانت از منافع خصوصی وضع شده‌اند، درصدد تأمین منافع عمومی هستند. از این رو، به نظر درنبرگ^{۱۱}، حقوق‌دان آلمانی، قواعدی که اساساً به منافع عمومی و دولت بازمی‌گردد، جزو حقوق عمومی و قواعدی که هدف مستقیم و اولیه آن حفظ منافع اشخاص است، جزو حقوق خصوصی به شمار می‌روند (س. دل‌وکیو، ص ۶۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹).

معیار دیگر تفکیک حقوق عمومی و خصوصی مبتنی بر تقسیم قواعد حقوقی به «امری» (آمره) و «تکمیلی» است. بر پایه این معیار، قواعد حقوق عمومی، «امری» یعنی حاکم بر اراده افراد است و توافقی برخلاف آن جایز نیست. از این رو، در علم حقوق این اصل پذیرفته شده است که «حقوق عمومی را نمی‌توان با قراردادهای خصوصی تغییر داد»^{۱۲} در برابر، قواعد حقوق خصوصی همواره «تکمیلی» و هدف آن تکمیل شروط قرارداد و تعیین اراده مفروض دو طرف است و در نتیجه، توافقی افراد برخلاف آن، جایز است (س. دل‌وکیو، ص ۱۶۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۳۷). این معیار را چنین نقد کرده‌اند که اولاً بسیاری از قواعد حقوق خصوصی (مانند قوانین ارث و خانواده)، به سبب ارتباط با نظم عمومی، جنبه امری دارند و به علاوه، پاره‌ای از قواعد حقوق عمومی (مانند مقررات آیین دادرسی) جنبه تکمیلی دارند (س. دل‌وکیو، ص ۱۶۶؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۳۸).

برخی حقوق‌دانان معیار را شخصیت طرفین رابطه حقوقی دانسته و بر آن‌اند که هر رابطه حقوقی که دست کم یک طرف آن دولت یا سازمانهای وابسته به دولت باشد، تابع حقوق عمومی است و اگر دو طرف آن، شخص حقیقی یا حقوقی خصوصی باشد، تابع حقوق خصوصی است (س. مونتسکیو^{۱۳}، ص ۹۰-۹۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۴۱-۳۴۲). این معیار را هم نقض کرده‌اند، زیرا دولت یا سایر اشخاص حقوق عمومی گاهی قراردادهایی می‌بندند که تابع قواعد حقوق خصوصی است و به علاوه، امروزه اشخاص خصوصی چه با امور و خدماتی عمومی را برعهده می‌گیرند (س. کاتوزیان،

1. Giorgio Del Vecchio

2. Duranburg

3. Jus publicum privatorum pactis mutari nequit

4. Charles Louis de Secondat Montesquieu

5. Leon Duguit

6. Renard

7. Human rights in private law

8. common law

تقسیم‌بندی مزبور در نظام حقوقی خود پرهیز می‌کرد و حقوق‌دانان انگلیسی آن را مظهر این اندیشه می‌دانستند که دولت نباید تابع حقوق باشد (داوید، ص ۳۳۶-۳۳۷). نظام حقوقی مبنی بر اندیشه‌های مارکسیسم-لنینیسم نیز همه حقوق را در حقوق عمومی خلاصه می‌کرد. این عبارت نشین مشهور است که «دیگر حقوق خصوصی وجود ندارد؛ همه چیز در کشور ما جزو حقوق عمومی است» (سه همان، ص ۲۸۲). به نظر حقوق‌دانان مارکسیست، حقوق خصوصی کاملاً وابسته به حقوق عمومی است؛ از این‌رو، بسیاری از مقررات مربوط به حقوق خصوصی جنبه امری دارند، زیرا تحول و دگرگونی در ساختار اقتصادی و حقوقی جامعه، تنها با وضع قواعد امری امکان‌پذیر است. از دیدگاه آنان، حقوق مدنی هم جزو حقوق عمومی محسوب می‌شود و حتی در پارامای موارد، برای رعایت مقررات مدنی، وضع برخی مجازات‌ها هم ضروری است (همان، ص ۲۸۲-۲۸۳). نیز برای وضع حقوق خصوصی در شوروی سابق سه عرفانی، ص ۱۸۷-۱۹۲).

تقسیم حقوق به عمومی و خصوصی در متون و فقه اسلامی سابقه ندارد. البته این امر به معنای سابقه نداشتن مباحث مربوط به حوزه حقوق خصوصی در فقه نیست، زیرا از یک سو در فقه هم تقسیماتی برای حق متداول بوده که بسیار مشابه تقسیم‌بندی مذکور است، مانند تقسیم حقوق به حق الناس و حق الله که بر پایه آن، میان حقوق الهی که جنبه عمومی دارند و حقوق اشخاص، که جنبه فردی دارند، تفکیک می‌شود (سه حق الله و حق الناس^۵). از سوی دیگر، بخش مهمی از محتوای منابع فقهی به مباحث گوناگون حقوق خصوصی اختصاص دارد. جز بخش عبادات، که عمدتاً به رابطه انسان با خدا می‌پردازد، دیگر بخشهای این منابع، هم به روابط حقوقی اشخاص با یکدیگر و هم به حقوق متقابل مردم و حاکمان پرداخته‌اند؛ هر چند تقسیم‌بندی حقوق به حقوق خصوصی و عمومی عیناً در آنها به چشم نمی‌خورد و ساختار کلی منابع فقهی، تابع منطقی خلاص خود می‌باشد. مثلاً برپایه تقسیم رایج در فقه شیعه، به تبع ساختار شرایع الاسلام محقق حلی، ابواب فقهی بر چهار قسم است: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام. محتوای ابواب متعلق به عقود و ایقاعات (که مجموعاً معاملات خوانده می‌شود) و نیز بخشی از ابواب احکام (مانند ارث و شفعه) به روابط حقوقی میان افراد اختصاص دارد و در واقع موضوع آنها از حقوق خصوصی به شمار می‌روند. بر پایه تقسیم‌بندی دیگر - که برگرفته از تقسیم پنج‌گانه محمدبن یعقوب کلیبی در کفای است - بسیاری از منابع فقهی متقدم، جز بخش عبادات و نیز بخش حدود و دیات و قضا و شهادت (که عموماً ناظر به حقوق عمومی است)، سه بخش دیگر یعنی ابواب

معیشت، ابواب نکاح و ابواب وصایا و واریث دارند که عمدتاً به روابط میان افراد و به تعبیر دیگر، حقوق خصوصی، پرداخته است (سه دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۴۹-۴۵۱). ساختار منابع فقهی اهل سنت نیز کم و بیش به همین ترتیب تنظیم شده و محتوای ابواب معاملات در این منابع به حقوق و تکالیف افراد در برابر یکدیگر مربوط است.

با این همه، شماری از فقهای معاصر شیعه، با الهام از حقوق جدید، تقسیم‌بندیهای متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند. مثلاً سید محمدباقر صدر در الفتاوی الواضحة (ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴) مباحث فقه را در چهار بخش جای داده است: ۱) عبادات؛ ۲) اموال خصوصی و اموال عمومی (مانند زکات و خمس)؛ ۳) رفتار و سلوک فردی، که شامل روابط خانوادگی، مانند نکاح و طلاق و روابط اجتماعی مانند امر به معروف و نهی از منکر و نیازهای شخصی مانند خوراک و پوشاک و مسکن و آداب معاشرت می‌شود؛ ۴) رفتار و سلوک عام، شامل قضا، شهادت، حدود، جهاد، حکومت و روابط بین‌الملل. پیشنهاد دیگر، تنظیم منابع فقهی بر پایه نوع رابطه انسان با خود و دیگران است: رابطه انسان با خدا؛ رابطه انسان با انسانهای دیگر؛ رابطه انسان با خودش؛ رابطه انسان با حکومت؛ رابطه انسان با طبیعت و محیط زیست. بر پایه این تقسیم‌بندی، بخش دوم مباحث حقوق خصوصی و بخش چهارم، که گاهی در منابع فقهی «سیاسات» نامیده می‌شود، موضوعات حقوق عمومی را در برمی‌گیرد (سه دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۵۲-۴۵۳).

برخی فقهایان معاصر اهل سنت نیز ساختاری متفاوت با منابع فقهی پیشین ارائه کرده‌اند. مثلاً عبدالرحمان جزیری در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، علاوه بر بخشهایی چون عبادات و معاملات، بخش احوال شخصیه (شامل مباحث نکاح، طلاق و مانند آنها) را تنظیم کرده است که مباحثی مهم در حوزه حقوق خصوصی به شمار می‌روند. وخبه زحیلی در الفقه الاسلامی و ادلته علاوه بر احوال شخصیه، بخشهایی چون ملکیت و توابع آن، احکام سلطانیه (یا فقه عام) و عقود مدنی را تفکیک کرده است (سه ج ۱، ص ۷۳).

حقوق خصوصی امروزه دست کم شامل سه رشته است: حقوق مدنی، حقوق تجارت، و حقوق دریایی. مراد از حقوق مدنی، قواعد و مقررات حاکم بر روابط خصوصی مردم است بدون در نظر گرفتن شغل، حرفه، مقام اجتماعی و سایر خصوصیات آنها. از آن‌رو که اشخاص مذکور عضو جامعه (مدینه) به شمار می‌روند (سه شایگان، ص ۲۳-۲۴). اصطلاح حقوق مدنی از حقوق رم به یادگار مانده، هرچند مفهوم آن تحول بسیاری یافته است. حقوق رم در واقع ترکیبی از دو قانون بود، یکی قانون مدنی و دیگری قانون ملتها (قانونی که در مورد

ویژه‌ای از قانون مدنی خود را به قواعد تجارت اختصاص داده‌اند (به همان، ج ۱، ص ۱۸، ۲۲). با گسترش روابط تجاری میان کشورها و بروز مشکلات ناشی از اختلاف مقررات کشورها، اندیشه ایجاد وحدت در حقوق تجارت شکل گرفت و به اقداماتی چون ایجاد مؤسسه بین‌المللی متحدالشکل ساختن حقوق خصوصی در شهر رم در ۱۳۱۹ ش/ ۱۹۴۰، تشکیل «کمیسیون حقوق تجارت بین‌الملل سازمان ملل متحد»^۱ و «سازمان تجارت جهانی»^۲ انجامید (به شیروی، ص ۶۸، ۷۲؛ نیز سه پایگاه‌های اطلاع‌رسانی هر یک از این سازمانها در فهرست منابع).

حقوق دریایی، در اصل، شاخه‌ای از حقوق تجارت است که به قواعد حاکم بر کشتیهای بازرگانی می‌پردازد. گفتنی است حقوق دریایی رشته‌ای مستقل از حقوق دریاهاست که از شاخه‌های حقوق عمومی به شمار می‌رود و از بررسی وضع حقوقی آبهای ساحلی و دریاهای آزاد و منافع کف دریاها بحث می‌کند (به کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۳۵۸).

در کشورهای اسلامی تا اواسط قرن سیزدهم / نوزدهم، قانون به مفهوم امروزی آن، وجود نداشت و شریعت اسلامی، یعنی احکامی که فقها به استناد ادله فقهی استنباط می‌کردند، سامان‌دهنده روابط حقوقی میان افراد بود. در دو قرن اخیر، این کشورها با تأثیرپذیری از نهفت تدوین قوانین در اروپای قرن نوزدهم، به تدوین قوانین روی آوردند (به شحاته، ص ۱۵). اما این تحول، کشورهای مزبور را از نظر چگونگی انطباق قوانین جدید با فقه اسلامی، با چالش اساسی روبه‌رو کرد که در بسیاری از آنها همچنان ادامه دارد. حکومت عثمانی از جمله نخستین کشورهای اسلامی بود که تحول مزبور در آن صورت گرفت. از قرن سیزدهم / نوزدهم، حاکمان عثمانی تحت فشار عوامل برونی و درونی، از جمله اصرار دولتهای اروپایی و اصلاح‌طلبان داخلی، به اصلاحات گسترده‌ای دست زدند که به تنظیمات^۳ معروف شد و هدف آن، جایگزین کردن نهادهای سنتی حکومتی با نهادهای جدید و بعضاً الگو گرفته از غرب بود (به شاور^۴، ج ۲، ص ۱۳۳-۵۵؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Tanzimat").

حرکت اصلاحی قانون‌گذاری در حکومت عثمانی در قلمرو حقوق تجارت و تجارت دریایی، اقتباسی کامل از قوانین غربی بود، زیرا قوانین و مقررات سنتی حاکم بر امور تجاری ناکارآمدی خود را نشان داده بود و فقه اسلامی هم در مورد بسیاری از این مقررات، به‌ویژه آنها که جنبه اجرایی داشت، ساکت بود. بدین ترتیب در ۱۸۵۰/۱۲۶۶ قانون تجارت عثمانی بر مبنای قانون

حارجیاد ساکن رم اجرا می‌شد. حقوق مدنی در رم، برخلاف مفهوم امروزی خود، هم شامل امور مدنی بود و هم امور کیفری (به صالح، ص ۳۷۷-۳۷۸؛ جوان، ج ۱، ص ۱۸، پانویس ۱). در سده‌های میانه، تعبیر حقوق مدنی بر حقوق روم اطلاق می‌شد. بعدها این تعبیر به معنای حقوق خصوصی (در برابر حقوق عمومی) به کار رفت و کاربرد این اصطلاح تا مدتها برقرار ماند. مثلاً قانون ۱۸۰۴ ناپلئون هم قانون مدنی^۱ نامیده شد (به کاتوزیان، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۵۲). به تدریج، با بروز نیازهای جدید و تحولاتی در مناسبات اجتماعی و حقوقی، برخی از رشته‌های حقوق خصوصی از حقوق مدنی تفکیک شد، از جمله حقوق تجارت و حقوق کار (شایگان، ص ۲۳).

حقوق مدنی شامل این بخشهاست: ۱) اشخاص، شامل مباحثی چون شرایط ایجاد شخصیت حقوقی و حقیقی، اقامتگاه، نام و آثار آن؛ ۲) قراردادهای شامل مقررات کلی و شرایط عمومی قراردادهای و احکام و آثار هر یک از عقود و ایقاعات؛ ۳) خانواده، شامل قواعد نکاح، طلاق، نسب، ولایت، اولاد، حضانت و روابط خانوادگی؛ ۴) مسئولیت مدنی، شامل قواعد مربوط به زیانهای مادی و معنوی اشخاص به یکدیگر و راههای جبران خسارت؛ ۵) اموال و مالکیت، شامل موضوعاتی چون اقسام مال، راههای تملک اموال و حقوق انسان بر اشیاء مانند حق انتفاع و حق ارتفاق.

حقوق تجارت، مجموعه قواعد و مقرراتی است که بر روابط حقوقی و معاملات تجار با یکدیگر و بر امور تجاری حاکم است. هر چند حقوق تجارت یکی از شاخه‌های حقوق خصوصی است، با توجه به اینکه حقوق مدنی بر همه روابط حقوقی افراد حاکمیت دارد، حقوق مدنی نسبت به حقوق تجارت، عام است و در موارد نقص یا سکوت قوانین تجارت، به قواعد حقوق مدنی مراجعه می‌شود (به ستوده تهرانی، ج ۱، ص ۱۷). در پاره‌ای کشورها، از جمله ایتالیا و انگلستان، قواعد تجارت در ضمن قوانین مدنی پیش‌بینی شده و حقوق تجارت مستقلی وجود ندارد، ولی در کشورهایی مانند فرانسه و آلمان حقوق تجارت مستقل از حقوق مدنی است. با این همه، به دلیل اوصاف و ضرورتهای خاصی که برای مناسبات تجاری وجود دارد (مانند سرعت مبادلات تجاری، لزوم شدت عمل بیشتر در مورد خطاهای تجاری و ضرورت سرعت بیشتر در مورد اثبات تعهدات تجاری)، در همه کشورها این دیدگاه غالب است که قوانین مدنی نمی‌تواند پاسخگوی مناسبات تجاری کنونی باشد و از این‌رو کشورهایی که حقوق تجارت مستقل ندارند، فصل

1. civil code

2. United Nations Commission on International Trade Law (UNCITRAL)

3. The World Trade Organization (WTO)

4. Shaw

تجارت ۱۸۰۷/۱۲۲۲ فرانسه، و در ۱۸۶۳/۱۲۸۰ قانون تجارت دریایی با اقتباس از حقوق فرانسه و تا حدودی هلند و پرتغال وضع شد (اندوسون^۱، ص ۴۵؛ شحاته، ص ۱۷-۱۸؛ د. اسلام، ذیل "Kānūn.I"). اما در تدوین قوانین قراردادهای و تعهدات، مسئولیت مدنی و برخی اصول آیین دادرسی مدنی، چالش میان طالبان اقتباس از الگوی فرانسوی و آنان که به تدوین قانون برپایه اصول شریعت اعتقاد داشتند، به نفع گروه اخیر خاتمه یافت و حقوق خانواده نیز تا ۱۹۱۷/۱۳۳۵ همچنان در محاکم اختصاصی شریعت به شیوه سنتی اجرا می شد (ع. اندرسن، ص ۴۷-۴۸). در زمینه حقوق مدنی، دولت عثمانی هیتی متشکل از هفت حقوق دان معین کرد تا قانونی مناسب براساس فقه حنفی درباره معاملات تدوین کند. این هیئت، که «انجمن مجله» نام گرفته بود، در ۱۸۷۶/۱۲۹۳ مجموعه مقرراتی را به نام مجله الاحکام العبدیه منتشر کرد که در واقع نخستین مجموعه مدون قوانین مدنی در کشورهای اسلامی به شمار می رود. مهم ترین اشکال این مجموعه را آن دانسته اند که از تجربه قانون گذاری در غرب به خوبی بهره نبرده و کمتر حاوی قواعد کلی و تعمیم پذیر است (ع. د. اسلام، ذیل "Modjelle"؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ شحاته، ص ۱۵؛ نیز ع. احکام عدلیه^۲، مجله). مجله الاحکام العبدیه شامل مقررات مربوط به احوال شخصیه، نکاح، طلاق، نفقه و قیمومت نبود، زیرا سیاست دولت عثمانی مبتنی بر آزادی غیرمسلمانان در این گونه امور بود. از این رو در ۱۹۱۷/۱۳۳۵ قانونی در زمینه حقوق خانواده برای مسلمانان، مسیحیان و یهودیان تصویب شد که در مورد هر یک از این ادیان، آداب و رسوم آنان رعایت شده بود و حتی علاوه بر فقه حنفی، از فقه دیگر مذاهب اهل سنت نیز اقتباس شد و مقرراتی متناسب با نیازهای زمان تدوین گردید (ع. سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، همانجا؛ شحاته، ص ۱۶). بدین ترتیب در بخش عمده ای از حقوق خصوصی در حکومت عثمانی، مقررات شریعت، به ویژه فقه حنفی، حاکم بود.

مصر به عنوان کشوری مهم و تأثیرگذار در جهان عرب، از آغاز حکومت محمدعلی پاشا (حک: ۱۲۲۰-۱۲۶۴) تحولات ویژه ای داشته و در زمینه قانون گذاری از سلطه عثمانیان آزاد بوده است. در قانون اساسی اصلاحی ۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳، که به تشکیل نظام سلطنتی مشروطه انجامید، هماهنگی قوانین مصوب با شریعت الزامی قلمداد شده است (ع. د. اسلام، ذیل "Dustūr.III"؛ شحاته، ص ۱۸؛ لومباردی^۳، مقدمه و بخش ۲). با وجود این، هیچگاه مقررات مجله الاحکام العبدیه در مصر به

اجرا درنیامد، بلکه وکیلی فرانسوی الاصل به نام مانوری^۴، با اقتباس از قوانین مدنی فرانسه و ایتالیا و با رعایت شریعت اسلامی در برخی مواد، قانون مدنی مصر را در ۱۸۷۵/۱۲۹۲ به زبان فرانسه تدوین کرد. این قانون به عربی ترجمه شد و در ۱۸۸۳/۱۳۰۰ نیز اصلاحاتی در آن صورت گرفت (ع. سنهوری، ج ۱، ص ۳۰۲؛ شحاته، ص ۳۱). با توجه به تقلید محض این قانون از قانون مدنی قدیم فرانسه و انتقاد از آن به سبب ناهماهنگی با مقتضیات جامعه مصر، قانون مدنی جدید، که شامل مبحث مسئولیت مدنی نیز بود، با اقتباس از قوانین مدنی برخی کشورهای غربی و برخی احکام اسلامی، در ۱۳۲۸ ش/۱۹۴۹ به تصویب رسید. البته مقررات ارث و وصیت خارج از چهارچوب قانون مدنی و مطابق با شریعت اسلامی بود. ماده اول قانون مدنی جدید، اصول حقوق اسلامی را منبع حقوق معرفی کرده و به قاضی اختیار مراجعه به آن را در موارد نبودن متن قانونی داده است. در زمینه حقوق خانواده نیز هر چند بیشتر قاضیان موظف به رعایت دیدگاه مشهور در فقه حنفی بودند، با اصلاحات قانون گذاران مصری، آرای دیگر فقهی و حقوقی نیز مورد توجه قرار گرفت و در قوانین اعمال شد (ع. سنهوری، ج ۱، ص ۴، ۱۶-۲۳؛ شحاته، ص ۲۵-۴۶، ۵۲، ۱۵۸). در ایران با وقوع انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ ش، نهضت تدوین قوانین آغاز شد. به تدریج قوانینی بر پایه شریعت اسلامی و فقه امامی، با الگو قراردادن ساختار قوانین عثمانی و بلژیک و فرانسه، تدوین شد که مهم ترین آنها قانون مدنی و قانون تجارت است. قانون مدنی ایران حاصل کار دو کمیسیون مرکب از فقها و حقوق دانان، به ریاست علی اکبر داور، وزیر وقت دادگستری، بود. هیئت تدوین قانون مدنی در مجلد نخست آن مرکب بودند از: سیدمحمد فاطمی قمی، سیدنصرالله تقوی، محمدرضا ایروانی، علی بابا فیروزکوهی، سیدکاظم عصار، سیدمحسن صدرالاشراف، محمدعلی کاشانی و منصورالسلطنه عدل. جز شخص اخیر، که دانش آموخته حقوق در فرانسه بود، بقیه افراد که عمدتاً روحانی بودند، از دانش آموختگان حوزه های علمی شیعی به شمار می رفتند و سوابق طولانی اشتغال در مناصب قضایی یا علمی هم داشتند. نگارش این جلد از قانون مدنی ظاهراً به قلم سیدمحمد فاطمی بوده است (ع. کاتوزیان، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۲۷-۲۸؛ بهرامی احمدی، ص ۴۰-۴۸؛ قس محسن صدر، ص ۲۸۸-۲۹۰). در کمیسیون دوم که برای تدوین بخشهای دیگری از قانون مدنی، در ۱۳۱۳ ش آغاز به کار کرد، علاوه بر صدرالاشراف و فاطمی و تقوی، شیخ محمد عبده بروجردی، اسدالله مامقانی، سیدمحمدرضا افجه ای، جواد

1. James Norman Dalrymple Anderson

2. Lombardi

3. Manoury

چگونگی پرداخت مهریه و حضانت (س) ایران. قوانین و احکام، ص ۹۸۰-۹۸۱).

پس از تجزیه کشور عثمانی، کشورهای تازه استقلال یافته درصدد اصلاح قوانین و بازسازی ساختار حقوقی خود برآمدند و در این مسیر، قوانین کشورهای غربی، به ویژه فرانسه، و نیز قوانین مصر مورد توجه آنان قرار گرفت. مهم ترین قانون لبنان در قلمرو حقوق خصوصی، قانون «تعهدات و قراردادها» (موجبات و عقود) است که پیش نویس آن را ژوسران^۲، رئیس دانشکده حقوق دانشگاه لیون فرانسه، تهیه کرد و پس از تنقیح و تطبیق آن با قواعد کلی حقوق لبنان و عرف و عادت آنجا با تلاش گروهی از حقوق دانسان لبنانی، در ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲ تصویب شد. پیش نویس قانون تجارت لبنان را هم چند حقوق دان فرانسوی فراهم کردند و پس از بررسی و اصلاح توسط هیئتی از قانون گزاران لبنانی، در ۱۳۲۱ ش/ ۱۹۴۲ تصویب شد و قانون تجارت عثمانی منسوخ گردید. (س) نخله^۳، ج ۱، ص ۱۵۹؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۲۲۲).

قانون مدنی عراق دو سرچشمه اصلی داشته است: حقوق اسلامی و حقوق اروپایی. بخش عمده ای از مواد این قانون، برگرفته از مجله الاحکام العدلیة و بخشهایی دیگر، از جمله مبحث حقوق تعهدات، مأخوذ از قانون مدنی جدید مصر است. در واقع حقوق غربی بیشتر از راه اقتباس قانون گزار عراقی از قوانین مصر به حقوق عراق راه یافته است. از این رو، مقایسه میان قانون مدنی عراق و قانون مدنی مصر دغدغه برخی مؤلفان حقوقی بوده است. بعدها تغییراتی در این قانون حاصل شد. از جمله اینکه بخش تجارت آن تفکیک و مفصل تر شد. باتوجه به حضور جدی دو مذهب شیعه و حنفی در عراق، قانون گزاران عراقی کوشیده اند که قانون مدنی رویکردی جانب دارانه به یک مذهب خاص نداشته باشد. (س) مسوایی و علام، ص ۴۳؛ کولسون^۴، ص ۲۲۲؛ «خلاصه قوانین بازرگانی جهان»^۵، ۲۰۰۴، ش ۶: عراق، ص ۲۰۱).

قانون مدنی سوریه پس از استقلال نیز از قانون مدنی ۱۳۲۸ ش/ ۱۹۴۹ مصر اقتباس شد. حتی بیشتر فصول و مواد قانون مدنی سوریه، بدون تغییر، از آن قانون گستره برداری شده است؛ البته در مواردی معدود، تفاوتهایی میان این دو قانون دیده می شود. از جمله در مورد حق شفعه و نیز سن رشد (س) زرقاء، ص ۸، ۱۲). اما بخشی دوم قانون مدنی سوریه، که درباره حقوق عینی است، با حقوق مصر تفاوتهای عمده دارد (همان، ص ۱۴). ماده اول قانون مدنی سوریه نخستین منبع حقوق را،

عامری و احمد متین دفتری حضور داشتند و در این هیئت هم جز شخص اخیر بقیه روحانی بودند (س) بهرامی احمدی، همانجا).

مهم ترین منابع قانون مدنی ایران، منابع فقهی امامی مانند شرایب الاسلام محقق حلی، شرح اللمعة شهید ثانی، جواهر الکلام نجفی و مکاسب شیخ انصاری، و نیز قوانین برخی کشورهای اروپایی، به ویژه سویس و فرانسه و بلژیک، بوده است. بر این اساس، بخش اعظم قانون مزبور، به ویژه در مباحثی چون عقود معین، مستقیماً از فقه امامی اقتباس شد و برخی مباحث، از جمله تعهدات، تابعیت، اقامتگاه و ادله اثبات دعوا، ضمن اقتباس از حقوق اروپایی، با فقه امامی تطبیق داده شد و غالباً نظر مشهور فقهای امامی در آن انعکاس یافت (س) همانجا؛ صالح، ص ۲۷۰؛ امامی، ج ۱، ص ۵). همچنین در تدوین قانون مدنی ایران از برخی آثار حقوقی حقوق دانان مسلمان استفاده شد، مانند الاحکام الجعفریة فی الاحوال الشخصية عبدالکریم حلی، شرح القانون المدني احمد فتحي زغلول و شرح مجلة الاحکام سلیم رستم پاز (س) شایگان، ص ۳۸). نخستین جلد قانون مدنی، شامل ۹۵۵ ماده، در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۰۷ و سپس جلد دوم و سوم، در ۲۸۰ ماده، در فاصله بهمن ۱۳۱۳ تا آبان ۱۳۱۴ به تصویب رسید. این قانون را نخستین مجموعه مدون حقوق اسلامی در زمینه حقوق خانواده و احوال شخصیه دانسته اند که در یک کشور ارزش قانونی یافت (س) داوید، ص ۴۶۶).

در زمینه حقوق تجارت، نخستین قانونی که به تصویب رسید، قانون قبول و تکول بروات تجاری ۱۲۸۹/۱۳۲۸ ش بود و سپس قوانین متعددی درباره ورشکستگی، انحصار تجارت خارجی، بانکداری و اتفاقات بازرگانی تصویب شد. اما اولین قانون کامل تجارت ایران، در سالهای ۱۳۰۳-۱۳۰۴ ش زیر نظر آدولف پرنی^۱، مستشار فرانسوی، با اقتباس از قوانین تجارت بلژیک و فرانسه، تدوین و در سالهای ۱۳۱۱ ش و ۱۳۴۷ ش، با تجدید نظر، در ۶۰۰ ماده تصویب شد (س) ستوده تهرانی، ج ۱، ص ۲۱؛ صالح، ص ۲۷۸). بر این اساس، در قانون تجارت اقتباس از قوانین غربی به مراتب بیشتر از قانون مدنی بوده است. پس از تصویب قوانین مدنی و تجارت ایران، تغییر یا اصلاح مواد این دو قانون، در مواردی اندک رخ داده، هرچند پس از انقلاب اسلامی، به هدف نزدیک کردن بیشتر قانون مدنی به احکام شریعت و پاسخگویی به نیازهای جدید، معدودی از مواد آن تغییراتی یافته است، از جمله درباره سن بلوغ،

1. Adolph Perni

2. Jusserand

3. Maurice Nakhili

4. Coulson

5. Digest of commercial laws of the world

پس از نصوص قانونی، مبادی شریعت اسلامی و سپس عرف، مبادی حقوق طبیعی و قواعد عدالت دانسته است (ص ۱۳۰۱۲).

قانون مدنی ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶ اردن، که جانشین مجله الاحکام العدلیه شد، از قانون مدنی سوریه و نیز قانون مدنی مصر اقتباس شده است. از این رو، هنگام تصویب این قانون در مجلس نمایندگان، شماری از آنان به دلیل اقتباس این قانون از حقوق فرانسه و نیز مخالفت با لغو مجله الاحکام العدلیه با آن به معارضة برخاستند. در زمینه حقوق تجارت، ابتدا قانون شرکتها در ۱۳۴۳ ش/ ۱۹۶۴ و سپس قانون تجارت اردن در ۱۳۴۵ ش/ ۱۹۶۶، با اقتباس از قوانین کشورهای عربی مجاور، تصویب شد. قانون حقوق خانواده ۱۳۳۰ ش/ ۱۹۵۱ نیز جانشین قانون عثمانی گردید (ص ادیب هلسا، ص ۶۲-۶۴؛ اندرسون، ص ۱۷۹؛ سفیر، ص ۹۵؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۴۳). در ترکیه، پس از استقرار نظام جمهوری در ۱۳۰۲ ش/ ۱۹۲۳، جهت گیری دولت، جدایی حکومت از نهادهای دینی بود که در قلمرو قوانین به حذف مجله الاحکام العدلیه و دیگر مقررات مبتنی بر شریعت انجامید. قانون گذاران ترکیه در این دوره با شتاب به ترجمه و تقلید صرف از قوانین غربی پرداختند. مثلاً قانون مدنی ترکیه، که از ۱۳۰۵ ش/ ۱۹۲۶ اجرا شد، تقریباً ترجمه قانون مدنی سویس و قانون تعهدات ترکیه، ترجمه قانون تعهدات سویس است. قانون تجارت ترکیه هم بر پایه قانون آلمان تدوین شد (ص شاو، ج ۲، ص ۳۸۵؛ شایگان، ص ۴۸؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۸۳).

در عربستان پس از تثبیت حاکمیت دولت سعودی در ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲، ابتدا تدوین قوانین و احکام قضایی بر پایه هریک از مذاهب چهارگانه اهل سنت تجویز شد. اما بعدها همه قوانین، از جمله مقررات مدنی، تنها براساس فقه حنبلی با گرایش خاص مجاز به شمار رفت. با توسعه روابط بین المللی این کشور و گسترش روابط تجاری آن، از ۱۳۴۹ ش/ ۱۹۷۰ تدوین قوانین جدید در عرصه تجارت آغاز شد و قوانین جدیدی (از جمله درباره نظام مالیاتی، نظام بانکی جدید و تأسیس بانکهای خارجی) تصویب و تنظیم گردید (ص سفیر، ص ۴۲-۴۴؛ <خلاصه قوانین بازرگانی جهان>، ۲۰۰۷، ش ۲: عربستان سعودی، ص ۱).

در میان کشورهای عربی حوزه خلیج فارس، عمان از نظر ساختار حقوقی کمتر تغییر یافته است و مانند عربستان سعودی، بیشتر بر احکام شریعت اسلامی تکیه دارد. در قطر نیز هرچند قانون مدنی و تجارت مصوب ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۱ اجرا می شود،

در قلمرو احوال شخصیه قانون مجله الاحکام العدلیه دوره عثمانی همچنان پابرجاست. در امارات متحده عربی، تعبیرات انجام شده پس از استقلال (در ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۱) در عرصه قانون گذاری و توسعه قوانین چشمگیرتر بوده است. قوانین مدنی و تجارت این کشور در ۱۳۶۳ ش/ ۱۹۸۴ و ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵ تدوین شد (ص سفیر، ص ۴۸-۴۹). کویت پس از به دست آوردن استقلال سیاسی در ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۱، با دعوت از حقوق دانان مصری، به ویژه عبدالرزاق احمد شهنوری^۱ به تهیه پیش نویس قانون مدنی (شامل مباحث قراردادهای احوال شخصیه و تجارت) پرداخت، هرچند قانون مدنی در نظام حقوقی کویت، در ۱۳۵۹ ش/ ۱۹۸۰ استقرار یافت. گفتنی است شهنوری در تهیه پیش نویس قوانین مدنی بسیاری از کشورهای عربی دیگر، از جمله عراق و سوریه و لیبی، نیز سهم جدی داشته است (ص همان، ص ۴۷-۴۸؛ «تعریف پسادکتور عبدالرزاق الشهنوری»، ۲۰۰۸).

در یمن، تا قرن دهم / شانزدهم احکام فقه زیدی همراه با عادات محلی بر نظام حقوقی آن حاکم بود. پس از سيطرة عثمانیان بر این کشور، فقه حنفی هم وارد نظام حقوقی آن شد. پس از یک دوره فترت، که نیروی دریایی پرتغال بر این منطقه چیره شد، مجدداً از ۱۸۷۹/۱۲۹۶ حکومت عثمانی بر یمن سلطه یافت و فقه حنفی دوباره به نظام حقوقی آنجا بازگشت. پس از حاکمیت امام یحیی بر این سرزمین در ۱۳۳۶/۱۹۱۸، قوانین عثمانی لغو و فقه زیدی جانشین آن شد. پس از این دوره، نظام سیاسی و قضایی یمن تحولات اساسی یافت. با این همه، بر پایه ماده سوم قانون اساسی یمن، شریعت اسلامی منبع اصلی قانون گذاری است (ص سفیر، ص ۴۵-۴۷؛ شمیری، ص ۱۰۹، ۱۱۳).

در کشورهای افریقایی مسلمان بانوجه به سلطه تاریخی قدرتهایی مانند فرانسه بر نظام سیاسی و قضایی آنها، ساختار حقوق خصوصی دربردارنده عناصری از حقوق جدید اروپایی در کنار اصول و ضوابط مبتنی بر شریعت اسلامی است. مثلاً در مراکش قوانین احوال شخصیه، شامل حقوق خانواده، ارث و اهلیت، براساس فقه مالکی اجرا می شود، ولی قانون تجارت، که شامل قراردادها و تعهدات نیز هست، بر پایه قانون تجارت فرانسه تنظیم شده است (ص سفیر، ص ۳۶-۳۸). در تونس نیز وضع احوال شخصیه چنین است، ولی برای تدوین قوانین مدنی و تجاری آن که دیوید سانتیلانا^۲، حقوق دان ایتالیایی تبار آشنا به فقه اسلامی، پیش نویس آن را تهیه کرد. علاوه بر فقه مالکی، از قوانین کشورهای اروپایی، مانند فرانسه و آلمان، نیز

منابع: احمد عثمان عمر، اثر التشريعات الإسلامية في النظام القانوني السوداني، خرطوم ۲۰۰۶؛ ادیب هلسا، أسس التشريع و النظام القضائي في الأردن، [قاهره] ۱۹۷۱؛ حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۱، تهران ۱۳۷۳؛ جیمز نورمن دالریمل لندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری، جلیل قناتی، و مصطفی فضائی، قم ۱۳۷۶؛ ایران، قوانین و احکام، مجموعه قوانین و مقررات حقوقی، همراه با آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی اداره حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری، و...؛ تدوین جهتگیر منصور، تهران ۱۳۸۵؛ حمید بهرامی احمدی، «نویسنده تدوین قانون مدنی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش ۲۴ (زمستان ۱۳۸۳)؛ کلود دو پاکیه، مقدمه تئوری کلی و فلسفه حقوقی، ترجمه علی محمد طباطبائی، تهران ۱۳۳۲؛ ضعیف بالذکور عبدالرزاق السنهوری،

Islamonline, 2008, Retrieved Jun 9, 2008, from <http://www.islamonline.net/ol-arabic/qadaya/sunhory/sun4.asp>;

موسی جبران، مبانی حقوق، تهران ۱۳۲۶-۱۳۲۷؛ رنه دایید، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۴؛ دائره المعارف فقه مقارن، ج ۱، (رونظر آیت‌الله مکرم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۸۵؛ جورج دلوکیو، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، تهران ۱۳۸۰؛ وهب مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و أدلته، دمشق ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مصطفی احمد زرقاء، القانون المدني السوري، [قاهره] ۱۹۶۹؛ حسن متوده تهرانی، حقوق تجارت، ج ۱، تهران ۱۳۷۲؛ عبدالرزاق احمد سنهوری، الوسیط فی شرح القانون المدني الجديد، بیروت [؟ ۱۹۵۲-۱۹۸۶]؛ سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ترجمه محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۴؛ علی شایگان، حقوق مدنی، به کوشش محمدرضا بندرجی، قزوین ۱۳۷۵؛ شایق شحاته، حقوق اسلامی در خاورمیانه، ترجمه محمد علوی، تهران ۱۳۸۲؛ عبدالحسین شیروی، حقوق تطبیقی، تهران ۱۳۸۴؛ علی‌پاشا صالح، سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز، تهران ۱۳۸۳؛ محسن صدر، خاطرات صدراالاشرافه، تهران ۱۳۶۴؛ محمدباقر صدر، الفتاوی الرافضة وفقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام، ج ۱، قم ۱۴۲۳؛ محمود عرفاتی، حقوق تطبیقی، تهران ۱۳۶۵؛ عبدالرضا علیزاده، رویکردی جامعه‌شناختی به حقوق کار ایران، اندیشه‌های حقوقی، ش ۶ (بهار و تابستان ۱۳۸۳)؛ ناصر کاتوریان، فلسفه حقوق، [تهران] ۱۳۸۰-۱۳۸۱؛ همو، کامی به سوی عدالت، ج ۲، تهران ۱۳۷۹؛ صبیح مسکونی، القانون الروماني، بغداد ۱۹۷۱؛ شارل لوئی دوسکوندا مونسکیو، روح القوانين، ترجمه و تفسیر علی‌اکبر مهتدی، تهران ۱۳۶۲؛ مودیس نطه، الکامل فی شرح

استفاده شده است. این قوانین از ۱۹۰۶/۱۳۲۴ اجرا گردید (به همان، ص ۳۹-۴۱).

در سودان هم شریعت اسلامی مهم‌ترین منبع حقوق در قلمرو احوال شخصیه است و در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۲ ش/ ۱۹۷۳، شریعت اسلامی و عرف دو منبع اصلی قانون‌گذاری شناخته شده‌اند. با وجود این، به سبب سلطه درازمدت بریتانیا بر این کشور، نظام حقوقی آن زیر نفوذ انگلیس قرار گرفت. هرچند از ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳ حرکتی جدی برای حاکم ساختن احکام شریعت بر شاخه‌های گوناگون حقوق آغاز شده و توجه حقوق‌دانان را به خود جلب کرده است (به احمد عثمان عمر، ص ۲۰-۲۲، ۱۱۸-۱۱۶، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۳۱-۱۳۲). در سنگال نیز در نظام حقوق خصوصی، به‌ویژه احوال شخصیه، ترکیبی از حقوق فرانسه و احکام شریعت به چشم می‌خورد (به «نظام حقوقی سنگال: ترکیبی از قوانین دوره استعماری و اسلامی»^۱، ۲۰۰۹).

در برخی کشورهای مسلمان آسیایی، مانند مالزی و اندونزی و پاکستان، که پیشتر زیر نفوذ استعمار بوده‌اند، حقوق خصوصی ترکیبی از احکام شریعت و حقوق کشورهای استعمارگر است. در اندونزی، در شهرها و مراکزی که مسلمانان اکثریت دارند، دادگاههای شرعی در احوال شخصیه براساس شریعت اسلامی به قضاوت می‌پردازند، ولی از سوی دیگر، در قانون مدنی و تجارت ۱۳۶۴/۱۸۴۸، که در دوره حاکمیت هلندیها بر این کشور وضع شده است، مقرراتی به چشم می‌خورد که برگرفته از حقوق غربی است (به «خلاصه قوانین بازرگانی جهان»، ۲۰۰۵، ش ۷: اندونزی، ص ۱، ۲، ۶۴). نظام حقوقی مالزی و پاکستان و به تبع آن، قوانین مدنی آنها که زیر نفوذ نظام حقوقی انگلیس، یعنی کامن‌لا، قرار داشته‌اند، عناصر مهمی از این نظام را جذب کرده‌اند و در عین حال در قوانین ماهوی، به‌ویژه در حوزه احوال شخصیه، تا حد زیادی بر احکام شریعت اسلامی متکی‌اند. با این همه، دوجه تأثیر و نفوذ فقه اسلامی بر حقوق خصوصی در این کشورها، در دوره‌ها و مکانهای گوناگون یکسان نبوده و به عوامل متعدد، به‌ویژه چگونگی نگرش حکومتها یا احزاب سیاسی به جایگاه اجتماعی و سیاسی اسلام و حضور دین در عرصه سیاست بستگی داشته است. مثلاً در پاکستان رئیس‌جمهور ضیاءالحق (حک: ۱۳۵۶-۱۳۶۷ ش/ ۱۹۷۷-۱۹۸۸) به یاری احزاب اسلامی، سیاست اسلامی کردن مؤسسات و نهادها و قوانین این کشور را در پیش گرفت و تا حدودی آن را اجرا کرد (به همان، ۲۰۰۴، ش ۱: مالزی، ص ۱-۲؛ لائو^۲، ص ۱۵۲؛ احمد^۳، ص ۲۳۰-۲۳۲).

القانون المدني: دراسة مقارنة، بيروت ۲۰۰۱؛ علاءالدین موسوی و عبدالرحمان علام، تخریج القانون المدني العراقي، بغداد ۱۹۵۲؛

Ishting Ahmed, "South Asia", in *Islam outside the Arab world*, ed. David Westerlund and Ingvar Svanberg, Richmond, Surrey: Curzon, 1999; Sheldon Amos, *The history and principles of the civil law of Rome: an aid to the study of scientific and jurisprudence*, London 1883; Noel James Coulson, *A history of Islamic law*, Edinburgh 1994; *Digest of commercial laws of the world*, ed. N. Stephan Kinsella, New York: Oceana Publications, [1998]; *Et*², s.vv. "Dustūr. III: Egypt" (by M. Khadduri), "Kānūn; l: law" (by Y. Linant de Bellefonds), "Medjelle" (by C.V. Findley), "Tanẓīmāt" (by R.H. Davison); *Human rights in private law*, ed. Daniel Friedmann and Daphne Barak - Erez, Oxford: Portland, 2003; Martin Lau, "The Islamization of laws in Pakistan: impact on the independence of the judiciary", in *The rule of law in the Middle East and the Islamic world: human rights and the judicial process*, ed. Eugene Cotran and Mai Yamani, London [c2000]; Clark Benner Lombardi, *State law as Islamic law in modern Egypt: the incorporation of the shari'a in to Egyptian law*, Leiden 2006; "Senegal's legal system a mixture of colonial and Islamic law", Legalbrief today. Retrieved Jan. 27, 2009, from <http://www.legalbrief.co.za/article.php?story=20041220175646960>; George N. Sfeir, *Modernization of the law in Arab states: an investigation into current civil criminal and constitutional law in the Arab world*, San Francisco 1998; Najeeb Shamiyri, "The rule of law in Yemen: uniting North and South", in *The rule of law in the Middle East and the Islamic world*, ibid; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman empire and modern Turkey*, Cambridge 1985; UNCITRAL, 2008. Retrieved March, 7, 2009, from <http://www.uncitral.org>; UNIDROIT, 2008. Retrieved March, 7, 2009, from <http://www.unidroit.org>; World Trade Organization. Retrieved March, 7, 2009, from <http://www.wto.org>.

/ سعید شریعتی فرانی /

۳) حقوق عمومی، شاخه‌ای از علم حقوق که سازمان‌بندی تشکلات حکومتی و سازمانهای دولتی و روابط افراد با سازمانهای حاکم، فرمانروایان با یکدیگر و فرمانروایان با فرمان‌برداران را مورد مطالعه قرار می‌دهد. مونتسکیو (ص ۹۰) - که حقوق عمومی را حقوق سیاسی خواند - آن را مناسبات میان

حاکمان و حکومت‌شوندگان تعریف کرده است. ولی تعاریف معمول از حقوق عمومی مناقشه‌پذیر است، زیرا از یک سو ممکن است سازمان یا مؤسسه‌ای دولتی به کارهایی بپردازد که مصداق اعمال حاکمیت نباشد (مانند تشکیل شرکت تجاری) و از سوی دیگر، برخی اشخاص حقوقی غیرعمومی ممکن است به اموری بپردازند که ماهیت عمومی دارند؛ از این رو، برای تعیین معیار قواعد حقوق عمومی، می‌توان به کاربرد حق حاکمیت هم توجه کرد و حقوق عمومی را چنین تعریف کرد: قواعد حاکم بر دولت و مناسبات دولت و سازمانهای وابسته آن با مردم، در جایی که این سازمانها در مقام اعمال حق حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی هستند (سکاتوزیان، ۱۳۸۳، ص ۱۶-۱۸؛ نیز برای تعاریف دیگر - جعفری‌نگرودی، ۱۳۷۶، ص ۸۷).

در همه جوامع بشری همواره نوعی نظام سیاسی برقرار بوده، اما حقوق عمومی به معنای امروزی آن در دوران باستان مطرح نبوده است، هرچند مسائل عمده آن، از جمله برخی موضوعات حقوق اساسی، از ریشه‌دارترین مباحث در اندیشه بشری و تعلیم انبیا به شمار می‌رود (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸). مصر و ایران دو نمونه بارز تبدیل از مرحله قبیله‌ای و بدوی به جوامع بزرگ و سازمان‌یافته با دستگاه دیوانی وسیع بودند. «نظام فرعون» در مصر از نخستین سازمانهای سیاسی بود که بعدها الگوی امپراتوری روم شد. دستگاه اداری بسیار وسیع در مصر، علاوه بر سامان بخشیدن به امور اداری، به امور سیاسی و اقتصادی هم می‌پرداخت. با این همه، این نظام، متمرکز و استبدادی بود و حقوق اساسی در آن معنا نداشت. در ایران دوره هخامنشی و اشکانی، با وجود گونه‌ای قانون اساسی، عواملی چون استقرار نظام طبقاتی و انحصار مناصب حکومتی به اشراف، راه را برای گفتگوی بی‌واسطه دولت با ملت بسته بود (سکاتوزیان، ۱۳۸۳؛ پیرنیا، ص ۳). یونان باستان، به سبب موقعیت جغرافیایی و تاریخی خود، ترکیبی از دولت‌شهرهای کوچک بود که هر یک از این شهرها قانون اساسی خاصی داشت. حقوق اساسی یونان یکی از نخستین و عمده‌ترین سرچشمه‌های حقوق اساسی در دنیای باستان بود. ارسطو حدود چهار قرن پیش از میلاد، قریب به ۱۵۸ قانون اساسی گذشته و زمان خود را در این دولت‌شهرها برشمرده است (سکاتوزیان، ۱۳۸۳؛ پیرنیا، ص ۳۴-۳۶).

در گذشته غالب حقوق‌دانان به حقوق خصوصی اهتمام بیشتری داشتند (سکاتوزیان، ۱۳۷۹، ص ۷۹-۷۶). از اواخر قرن سیزدهم / نوزدهم و اوایل قرن چهاردهم / بیستم، به ویژه بعد از جنگ جهانی دوم، افزایش دخالتهای دولت در امور خصوصی، بر وسعت قلمرو حقوق عمومی افزود و با توسعه روزافزون حقوق عمومی و دخالت دولت در امور اقتصادی، با

بر پایه آن مردم انتظار دارند جامعه از ثبات حقوقی و اجتماعی نسبی برخوردار باشد (زارعی، ص ۷۵).

حقوق عمومی بر سه اصل استوار است: اقتدار، حاکمیت قانون، و مسئولیت. اقتدار یا صلاحیت زمامداری، به معنای اعمال قدرت سازمان یافته برای اداره جامعه است که نماد تشخص و استقلال حقوق عمومی به شمار می رود. در حقوق عمومی اصل بر صلاحیت نداشتن حکام و مدیران دولتی است، مگر آنکه صلاحیت آنان را قانون دقیقاً مشخص کرده باشد. اقتدار بر دو گونه است: اقتدار سلسله مراتبی، که لازمه مدیریت اداری است؛ و اقتدار سازمانی، برای وضع قوانین و مقررات. مراد از حاکمیت قانون بر اداره امور، قانون اساسی و قانون عادی و مقررات دولتی است. مهم ترین ضمانت اجرای حاکمیت قانون، ضمانت اجرای اداری (با صدور فرمان و نظارت اداری) و قضایی (مسئولیت مدنی و کیفری در صورت عمل برخلاف قانون) است. نظم، امنیت و عدالت هنگامی تحقق می یابد که اصل حاکمیت قانون شامل زمامداران نیز بشود. اصل مسئولیت به معنای نیابت و وکالت زمامداران از جامعه و لزوم پاسخگو بودن آنان به مردم و مسئولیت داشتن آنان در صورت تخلف است، که به سه شکل مسئولیت مدنی، کیفری و سیاسی جلوه گر می شود (سده دومیشل^۱ و لالومی^۲، ص ۳۳-۳۸؛ هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ ثامر کامل، ص ۷۷-۹۱).

بسیاری از تصمیماتی که مقامات صلاحیت دار عمومی می گیرند، آمرانه است و اراده مردم در آن تأثیری ندارد، از جمله: صدور قوانین، و نظامات (تصویب نامه ها و آیین نامه ها)؛ مصادره اموال یا خلع ید از مالکان و تصرف اماکن و زمینها؛ تملک اموال به وسیله دولت یا حکومت محلی با مقررات خاص خود؛ قراردادهای اداری با حق تعیین شیوه های ضمانت اجرا توسط خود اداره، مانند اداره اموال طرف ورشکسته قرارداد و شیوه خاص دادرسی برای برخی جرائم خاص سیاسی توسط مقامات عالی مملکتی یا تعیین نوع کیفر آنها (سده قاضی، ص ۸۵-۸۶).

شاخه های حقوق عمومی در یک تقسیم بندی سنی عبارت اند از: حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالی (یا مالیه عمومی)، حقوق کیفری، و حقوق بین الملل عمومی. همچنین برخی از رشته های حقوق ذاتاً در شاخه حقوق خصوصی می گنجند، ولی چون نیازمند ابتکار عمل حکومتی یا مداخله جامعه اند، عَرَضاً عمومی به شمار می روند، مانند آیین دادرسی مدنی و آیین دادرسی کیفری و حقوق کسار. حتی برخی حقوق دانان، رشته هایی مانند حقوق بشر و بیمه را نیز در زمره اشعابات حقوق عمومی قرار داده اند (سده دومیشل و لالومی، بر

هدف جلوگیری از نابرابریها و محدود کردن مالکیت خصوصی، همه رشته های حقوق خصوصی تحت تأثیر قرار گرفت؛ حتی ماهیت پاره ای از قواعد حقوق مدنی، که در واقع پایه حقوق خصوصی است، امروزه تغییر یافته و با مقررات حقوق عمومی در آمیخته است (قاضی، ص ۸۴-۸۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶؛ نیز برای معیارهای تمایز حقوق عمومی و خصوصی سه بخش حقوق خصوصی)، از سوی دیگر، هر چند موضوع حقوق عمومی، دولت یا نهادهای سیاسی است، در نهایت به ارضای نیازهای فردی توجه می کند (سده قاضی، ص ۸۵-۸۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، همانجا). استقرار نظام سوسیالیستی در بخشهایی از جهان، به حقوق عمومی وسعت بیشتری بخشید (عبدالمنعم فرج صده، ص ۳۴-۳۶). با توسعه حقوق عمومی، شاخه های آن (مانند حقوق کار، حقوق جزا و آیین دادرسی) نیز توسعه یافت، تا آنجا که از ورود حقوق عمومی در حیطه حقوق خصوصی یا انول تقسیم بندی سنتی حقوق به خصوصی و عمومی سخن به میان آمد و مرز میان آن دو از بین رفت (قاضی، ص ۸۴-۸۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ش، ص ۱۱۳؛ کیره، ص ۵۸).

آرمان حقوق عمومی، قانونمند کردن دولت و حکومت است تا زمامداران در برابر مردم مسئول باشند و ابتکار عمل به دست مردم باشد. وجود قدرتی که بتواند بر پایه قواعد و هنجارهای اخلاقی و حقوقی، امنیت و عدالت را در جامعه مستقر سازد، ضروری است، اما موضوع اصلی چگونگی رابطه نظام حقوقی با نظام سیاسی است. در نظامهای سنتی حکومت، حاکمان تدوین کننده قواعد و هنجارها و نیز اجرا کننده آنها بودند و در نتیجه تفوق نظام سیاسی بر نظام حقوقی، ظلم و فساد حاکم بود. پس از تفوق نظام حقوقی بر نظام سیاسی در نظامهای جدید، قوانین اساسی تدوین و مناسبات حقوقی زمامداران با مردم مشخص شد، که حاصل آن، گسترش آزادی فردی و نیز توافق افراد جامعه برای تعیین سرنوشت و انتظام امور خود بر اساس قرارداد اجتماعی بود (هاشمی، ۱۳۸۵ش، ص ۳-۴، ۷). اندیشه دولت قانون مدار را نخست حقوق دانان آلمانی در قرن سیزدهم / نوزدهم مطرح کردند، که مفهوم آن گذار از دولت انتظامی، یعنی دولتی بود که بر قدرت اداره تأکید داشت (گرچی، ص ۱۳، پائویس، ۴).

در حقوق عمومی جدید، مهم ترین نقش دولت، سیاست گذاری، نظارت مؤثر و کارآمد و برنامه ریزی است و آنچه بیشتر مطرح است، مدیریت دولت است نه حاکمیت آن. بر مناسبات دولت و مردم، اصل انتظارات مشروع حاکم است که

ص ۵۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۶-۳۴؛ هاشمی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۲-۱۵). تقسیم‌بندی دیگر، انقسام حقوق عمومی به دو شاخه داخلی و خارجی است. به جز رشته حقوق بین‌الملل عمومی، سایر رشته‌های حقوق عمومی در بخش حقوق عمومی داخلی جای می‌گیرند (به جمع‌فوری لنگرودی، ۱۳۷۸ ش، ج ۳، ص ۱۷۳۱؛ کبیر، ص ۱۶۴؛ خسروشاهی و دانش‌پژوه، ص ۲۲۷-۲۳۱؛ نیز به بخش حقوق بین‌الملل، بخش حقوق کیفری).

حقوق اساسی از مهم‌ترین شاخه‌های حقوق عمومی، و حتی اساس آن، به‌شمار می‌رود (فاورو،^۱ ص ۲۰۶؛ قاضی، ص ۸۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۶). به نظر برخی مؤلفان، حقوق اساسی رفته رفته به عنوان زیربنای حقوق و بنیان گرایشهای دیگر علم حقوق شناخته می‌شود (به فاورو، ص ۱۹۴، ۲۱۰؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۹). به نظر برخی، حقوق اساسی قواعدی حقوقی است که بر پایه آنها قدرت سیاسی مستقر می‌شود، فعالیت می‌کند و انتقال می‌یابد. برخی نیز، با تأکید بر آزادی، آن را «تکنیک آزادی» تعریف کرده‌اند (قاضی، ص ۷۹-۸۰). درواقع، قواعد حقوق اساسی، مجموعه راهکارهایی برای رفع تناقض میان حقوق فرد و جامعه است. به تعبیر دیگر، حقوق اساسی متکفل ایجاد سازگاری میان آزادی و قدرت است (هاشمی، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۹۳؛ گرجی، ص ۱۷).

در حقوق اساسی به این مباحث پرداخته می‌شود: ساختار حقوقی دولت و شرایط تشکیل آن؛ واگذاری و انتقال قدرت؛ وظایف سازمانها و نهادهای سیاسی و مناسبات آنها با یکدیگر؛ چگونگی توزیع قدرت بین نهادهای سیاسی و فرایند تفکیک قوا به سه قوه قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی؛ حقوق و آزادیهای فردی و عمومی؛ شیوه اعمال حق حاکمیت مردم از راههایی چون رأی‌گیری و انتخابات؛ و حقوق متقابل ملت و حکومت (به قاضی، ص ۷۵؛ هاشمی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۴).

حقوق اساسی زمانی مطرح شد که آزادی فردی در برابر قدرت حاکمیت خودنمایی کرد و حدود اختیارات فرد و جامعه و حقوق و تکالیف متقابل این دو مورد بحث قرار گرفت و صحبت از محدوده آزادی و قدرت آغاز شد. عواملی چون انقلاب صنعتی در غرب پس از آغاز دوره رنسانس (قرن هشتم / چهاردهم)، تحول در ابزارهای تولید و تحولات فکری و سیاسی و اجتماعی، به نهفت «گرایش به قانون اساسی»^۲ و

ایجاد حقوق اساسی انجامید (به قاضی، ص ۴۱، ۵۰-۴۹). اصطلاح حقوق اساسی، نخست در برخی جمهوریهای ایتالیا در اواخر قرن هجدهم / اوائل قرن سیزدهم به کار رفت. در ۱۸۳۴/۱۲۵۰ کرسی حقوق اساسی به همت فرانسوا گیزو^۳ در دانشکده حقوق پاریس تأسیس شد و در ۱۸۵۳/۱۲۶۹ فرهنگستان فرانسه ولژه اساسی^۴ را رسماً به عنوان اصطلاح حقوقی پذیرفت و از آن زمان به کار گرفته شد. پیشتر تا اواسط قرن نوزدهم / سیزدهم این رشته، حقوق سیاسی یا حقوق عمومی نامیده می‌شد، زیرا ساختار و قواعد آن حقوقی، ولی سرشت و ماهیت آن سیاسی است (به همان، ص ۳۰؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۷-۲۸).

در آغاز، موضوع حقوق اساسی صرفاً بررسی متون قانون اساسی بود. سپس در اروپا گرایشهایی به وجود آمد که حقوق اساسی، علاوه بر قانون اساسی، به واقعیتهای سیاسی حاکم بر جامعه و نهادهای سیاسی نیز بپردازد. در دهه ۱۹۵۰/۱۳۳۰ ش، به تدریج دانشگاههای اروپا تعبیر «نهادهای اساسی» یا «نهادهای سیاسی» را بر عنوان حقوق اساسی افزودند تا محتوای آن تعمیم داده شود. برخی هم عنوان نهادهای سیاسی را کامل و جامع می‌دانستند. مراد از نهادهای سیاسی تأسیسات مستقر و مداومی است که به زندگی سیاسی، یعنی به قدرت یا دولت، راجع است و چه‌بسا شامل اموری می‌شود که هرچند در متن قوانین نیامده است، در حیات سیاسی و اجتماعی به گونه‌ای ملموس به چشم می‌خورد (قاضی، ص ۳۲-۳۳، ۴۰، ۵۸).

امروزه از مهم‌ترین مباحث حقوق اساسی، حقوق فردی و آزادیهای عمومی است. دغدغه آزادی، امنیت، عدالت و برابری در همه جوامع وجود دارد و برقراری بهترین و مناسب‌ترین توازن میان منافع و مصالح عمومی از یکسو و حقوق و آزادیهای فردی از سوی دیگر، یکی از مسائل بنیادین حقوق عمومی و حقوق اساسی به شمار می‌رود (همان، ص ۴-۶؛ گرجی، ص ۱۸). گیزو (یکی از پایه‌گذاران حقوق اساسی در فرانسه)، مورس هوریو^۵ و لئون دوگی^۶ (مؤلف بزرگ‌ترین اثر در زمینه حقوق اساسی) در آثار خود، بخش ویژه‌ای را به آزادی عمومی اختصاص داده‌اند (قاضی، ص ۵۳۴). مرزبندی حدود حاکمیت دولت با قلمرو حقوق و آزادیهای فرد در جامعه، چنان پیچیده است که در بسیاری موارد وضع قوانین عادلانه و همه‌جانبه بسیار دشوار است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۵۶). به نظر برخی از حقوق‌دانان، «حقوق اساسی» هنجاری را هم باید به موضوعات حقوق اساسی افزود. در این

1. Louis Favoreu

2. Constitutionalism

3. François Guizot

4. constitutionnel

5. Maurice Hauriou

6. Leon Duguit

ص ۲۸؛ نیز برای پیشینه اداره و دستگاههای اداری در کشورهای اسلامی - اداره*).

امروزه حقوق کار نیز از شاخه‌های حقوق عمومی به شمار می‌رود، زیرا هر چند رابطه کارگر و کارفرما ذاتاً رابطه‌ای خصوصی است، ولی تحولات دو قرن اخیر این رابطه را به موضوعی اجتماعی بدل کرده است که دولت نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۱-۳۲ عراقی، ص ۱۴-۱۵، ۴۷ عمید زنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۴). حقوق کار - که از جدیدترین شاخه‌های حقوق به شمار می‌رود - عمدتاً پس از وقوع انقلاب صنعتی شکل گرفت. قانون کار انگلیس در ۱۷۱۷/۱۸۰۲ و قانون کار فرانسه در ۱۸۴۱/۱۲۵۷ تصویب شد. در ایران در سالهای ۱۳۲۸ ش و ۱۳۲۷ ش قوانین کار به صورت آزمایشی به تصویب رسید و در سالهای ۱۳۴۴ ش و ۱۳۵۲ ش تغییرات اندکی یافت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، قانون کار جمهوری اسلامی ایران با ۲۰۳ ماده و ۱۲۱ تبصره در تاریخ ۲۹ آبان ۱۳۶۹ به تصویب نهایی رسید (عراقی، ص ۶۳-۶۴، ۷۷-۷۹ هاشمی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۵؛ احمدی، ص ۲۰، ۲۵-۲۷).

حقوق کار به عنوان زیرمجموعه حقوق بشر نیز ذکر شده است، از آن رو که حقوق کار اصول و قواعد آمرانه‌ای دارد که برای حفظ منزلت انسانی تدوین شده‌اند (ه‌ هاشمی، ۱۳۸۵ ش، همانجا). امروزه افزون بر حقوق کار داخلی، شاخه حقوق بین‌المللی کار نیز ایجاد شده و سازمان بین‌الملل کار در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ تأسیس گردیده است (عراقی، ص ۱۰۰؛ مدنی، ص ۱۳۱-۱۳۳).

یکی دیگر از شاخه‌های حقوق عمومی داخلی، مالیه است. در گذشته حقوق مالی جزو حقوق اداری به شمار می‌رفت، اما پس از گسترش و فزونی اهمیت آن، شاخه مستقلی شد (کیر، ص ۶۹). قواعد وضع مالیاتها و عوارض و نیز مقررات ناظر بر بودجه عمومی و دیوان محاسبات، حقوق مالی را تشکیل می‌دهند (کاتوزیان، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۸؛ خسروشاهی و دانش‌پژوه، ص ۲۳۱). دولت برای تحصیل درآمد، به منظور انجام دادن وظایف متنوع و متعدد خود، نیازمند قوانین دقیقی است که هم نیازهای اقتصادی دولت را برآورد و هم آزادی، حقوق افراد و عدالت اجتماعی را تضمین کند (مدنی، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ نیز برای پیشینه مالیه و نظامهای مالی در سرزمینهای اسلامی - مالیه*).

دیدگاهها و آرای قیهای درباره مباحث حقوق عمومی، در ابواب گوناگون منابع فقهی انعکاس یافته است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۷، ص ۴۸). احکام موجود در فقه و حقوق اسلامی تنها ناظر بر روابط خصوصی میان افراد نیست،

رشته سعی می‌شود که میان هنجارهای اساسی ملی، محلی و بین‌المللی سازش برقرار شود (سج گرجی، ص ۱۹-۲۰).

حقوق اداری یکی دیگر از شاخه‌های مهم حقوق عمومی است که قواعد حاکم بر اداره کشور و تشکیلات اداری و فعالیتهای آن (یعنی مجموعه وظایفی که مقامات و مأموران دولتی برای اجرای برنامه‌های دولت و دیگر سازمانهای عمومی برعهده دارند) و نیز خدمات عمومی را دربرمی‌گیرد (ابوالحمد، ۱۳۲۸ ش، ج ۱، ص ۱۴). درواقع، حقوق اداری به جنبه کاربردی اصول حقوق اساسی و جزئیات فرایند اجرای اصول مزبور در روند اداری خود می‌پردازد (فروغی، ص ۲۹). حفظ نظم عمومی و تأمین نیازهای عموم مردم، دو کارکرد مهم حقوق اداری است (مدنی، ص ۹۵).

همچنانکه حقوق اساسی متکفل شرح وظایف و اختیارات و مقررات مربوط به مقامات عالی و کارگزاران برتر سیاسی است، وظایف و اختیارات دقیقی مقامات زیردست یا کارکنان اداری - که تصمیمات مقامات عالی را، با گرفتن تصمیمات جزئی‌تر، اجرا می‌کنند - در حقوق اداری معین می‌شود. اداره، چون ماشینی تابع و فرمان‌بر، اجراکننده تصمیمات دستگاه حکومتی و مجلس است. برخی از مقامات، مانند وزیر، به یک اعتبار جنبه سیاسی دارند و به اعتبار دیگر جنبه اداری (قاضی، ص ۸۹-۹۰؛ مدنی، ص ۹۶-۹۷). نوع پیوند سازمانهای اداری با قدرتهای سیاسی، در نظامهای گوناگون، متفاوت است (ابوالحمد، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۶۵۷-۶۶۱).

وجود سلسله‌مراتب اداری ضامن تفوق مقامهای سیاسی بر اداره یا قوه مجریه است که در رأس آن رئیس دولت و هیئت دولت قرار دارند. ساماندهی تشکیلات ادارات و سازمانهای اداری، وضع آیین‌نامه‌ها و مقررات و نیز دادن لایحه به قوه مقننه، از جمله اختیارات رئیس قوه مجریه برای هدایت سازمانهای اداری و اجرایی کشور است. مستخدمان اداری تنها در چهارچوب قوانین می‌توانند تصمیم بگیرند و آن را به اجرا بگذارند. هرچه این مسئولیتها و اختیارات روشن‌تر و دقیق‌تر باشد، آزادی عمل و کارایی آنان بیشتر است (همان، ج ۲، ص ۶۶۳، ۶۶۸، ۶۷۰). در برخی کشورها دادگاههایی وابسته به قوه مجریه وجود دارند که دادگاههای اداری یا اختصاصی نامیده می‌شوند، مانند کمسیون حل اختلاف مالیاتی، هیئت حل اختلاف و هیئتهای رسیدگی به تخلفات اداری در ایران (همان، ج ۲، ص ۶۶۵-۶۶۶؛ کیر، ص ۶۹؛ ساعف، ص ۱۷-۱۸). دیوان عدالت اداری* - که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران تأسیس شد - نیز نهادی است که ضامن حقوق اشخاص در برابر تجاوز قوه مجریه و ادارات دولتی است و آرای آن از منابع مهم حقوق اداری به شمار می‌رود (کاتوزیان، ۱۳۸۳ ش،

بلکه فقد، به اعتبار مجموعه تعلیم دینی، برای تنظیم زندگی انسان در عرصه‌های مرتبط با جامعه، سیاست و دولت، برنامه‌ای جامع دارد (منتظری، ج ۱، ص ۸). با بررسی منابع اسلامی می‌توان دریافت که حکومت از دیدگاه اسلام مبتنی است بر حفظ حقوق مردم، یعنی آزادی، عدالت، مساوات و شورا (صیبحی، ص ۴۹-۴۳؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵، ش، ج ۷، ص ۲۳۸-۲۹۲). مثلاً در فقه اسلامی دو نهاد دینی امر به معروف و نهی از منکر* و حسبه* متولی نظارت مردم بر یکدیگر و تضمین اجرای احکام شرعی‌اند. همچنین در ابواب شهادت (ب- شهادت*) و قضا* به موضوع مرافعات و اختلافات حقوقی مردم با یکدیگر پرداخته شده و مجازات مجرمان، با هدف حفظ کيان جامعه، در ابواب حدود و تعزیرات مطرح گردیده است. برخی از عناوین متعددی که در فقه مطرح شده و ناظر بر وظایف حکومت در حوزه عمومی است عبارت‌اند از: پاسداری از حقوق مردم با حفظ امنیت شهرها و راهها، دفع دشمنان و تجهیز نیرو در برابر آنان، اقامه سنتها و واجبات و شعائر الهی و مقابله با بدعتها، تعلیم و تربیت، تأمین بهداشت و درمان، اجرای حدود و احکام دین و حل و فصل دعاوی میان مردم؛ مراقبت از حقوق مربوط به اموال و منافع عمومی؛ شرایط و وظایف حاکمان (والی، حاکم و قاضی)؛ واجبات مالی (خمس*، زکات*، انفال*، جزیه*، جواز سلطان، خراج*، اموال مجهول‌الملک، صدقات و مظالم)؛ مسائل مربوط به حفظ هویت جامعه اسلامی (نظم، اتحاد، ارتداد*، دارالاسلام* و دارالکفر، جهاد*، دعوت به خیر، نصیحت کردن پیشوایان)؛ چگونگی رابطه با غیرمسلمانان (قراردادهایی چون ذمه*، ایستیمان و میادنه)؛ احکام اراضی مفتوح‌القنوه، احیای موات* و احکام و عناوین دیگر. بر این اساس، برخی معاصران، شماری از مباحث یاد شده را زیرمجموعه «فقه عمومی» دانسته‌اند (ب- منتظری، ج ۱، ص ۲۱-۱۶؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵، ش، ج ۷، ص ۲۹-۲۸). در منابع کلامی نیز مباحث بسیاری ناظر بر موضوعاتی چون امامت*، خلافت* و ولایت* از دیرباز مطرح بوده که با پاره‌ای از مباحث حقوق عمومی و حقوق اساسی مرتبط است.

فقها، به‌ویژه فقیهان اهل سنت، آثار فراوانی با عناوینی چون خراج، حسبه، اموال، احکام سلطانیه، جهادیه و سیرالملوک تألیف کرده‌اند که مباحثی را در حوزه حقوق عمومی دربردارند (ب- عمیدزنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵، ش، ج ۷، ص ۴۰-۴۳). احکام سلطانیه به احکام مربوط به رابطه امت با حاکم و حقوق متقابل آن دو اختصاص دارد که به مجموعه قوانین نظام اداری، مالی و حقوق اساسی در قانون‌گذاری جدید بسیار شبیه است. نظام اداری، مالی و جزائی حاکم در عصر خلفای نخستین و امویان و

عباسیان در کتابهایی مانند الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة ماوردی (متوفی ۴۵۰)، الاحکام السلطانیة ابن‌فراء (متوفی ۴۵۸)، الفخری فی الأدب السلطانیة و الدول الاسلامیة ابن‌طباطبای معروف به ابن‌یطقطنی (متوفی ۷۰۹) تشریح شده است. از دیگر آثار مهم در این زمینه، کتاب الوزراء و الکتاب جهشیاری (متوفی ۳۳۱) و تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء اثر ابوالحسن هلال صابی (متوفی ۴۴۸) است که نظام دیوانی و اداری عصر عباسی را تبیین کرده‌اند. برخی آثار نیز به جنبه‌هایی از نظام مالی حکومتی در اسلام (مانند جزیه، خراج و زکات) پرداخته‌اند، مانند کتاب الخراج قاضی ابویوسف (متوفی ۱۸۲)، الخراج ابن‌آدم (متوفی ۲۰۳)، و کتاب الاموال ابوعبید قاسم‌بن سلام (متوفی ۲۲۴).

سیاست‌نامه‌نویسی نیز از جمله شیوه‌های برخی اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه شماری از مردان سیاست، برای بیان راهکارهای عملی خود در عرصه حکومت‌داری بود. سیاست‌نامه‌ها کمتر نظریه‌پردازی کرده و بیشتر به راهنمایی عملی شاهان و حاکمان پرداخته‌اند. سیاست‌نامه‌نویسی از ایران پیش از اسلام وارد جهان اسلام شد. از جمله در قرن دوم این‌موقع، نویسنده ایرانی، ابن‌روثة شاهان ساسانی را وارد دربار خلفای عباسی کرد. وی در کتاب الادب الکبیر به شیوه‌های شوررداری و در کتاب الادب الصغیر به پایه‌های نظری حکومت پرداخته است. سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک (متوفی ۴۸۵) که وزیر دو تن از شاهان سلجوقی بود، از مهم‌ترین آثار در این زمینه است و از لحاظ تاریخی در تحول اندیشه سیاسی ایران و اسلام جایگاه مهمی دارد (طباطبائی، ص ۱۳۰).

چند عامل سبب شد که فقه‌های شیعه به موضوع فقه دولت و حقوق عمومی کمتر بپردازند. برخی از این عوامل عبارت بودند از: در اقلیت بودن شیعیان؛ فشار و خفقان اعمال شده از سوی حاکمان وقت؛ بی‌انگیزگی علما شیعی در به دست گرفتن حکومت، با توجه به محرومیت امامان شیعه علیهم‌السلام از حکومت؛ مشارکت اندک شیعیان در حکومت و مدیریت جامعه؛ و در چند قرن اخیر القای تفکر جدایی دین از سیاست. با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران دوره صفوی و افزایش نسبی قدرت فقیهان در آن دوران، گرایش و توجه فقیهان به فقه سیاسی بیشتر شد و کسانی مانند محقق کرکی، با استناد به مبانی فقهی، به طرح آرای خود درباره حکومت و دولت پرداختند (ب- منتظری، ج ۱، ص ۱۳-۱۴؛ جوان آراسته، ص ۱۹۷-۱۹۸). از میان فقه‌های معاصر، میرزا محمدحسین نائینی، فقیه مشهور دوره مشروطیت، در اثر معروف خود تئیه‌الامه و تنزیه‌الملة* به تفصیل به مباحث فقه عمومی پرداخت. امام خمینی نیز، با تدریس مبانی ولایت فقیه در حوزه نجف، به تبیین جنبه‌های

برابر مشرکان، یهودیان، بدعت‌گذاران، یافغان، امیران و همایکان معرفی و آزادی و امنیت یهودیان، به عنوان بخشی از حقوق عمومی آنان، به رسمیت شناخته شده است (۴۰). حمیدالله، ص ۶۴-۵۷؛ یوزیکی، ص ۴۱). پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای مناطق جدید که اسلام می‌آوردند، والی تعیین می‌کرد و انتخاب امام جماعت، قضاوت و جمع‌آوری مالیات را به آنها واگذار می‌کرد. سرپرستی لشکر مسلمانان، بستن قراردادهای صلح با حاکمان و قضاوت کردن، از دیگر شئون سیاسی آن حضرت بود (یوزیکی، ص ۴۵-۴۲). جزئیات نظام سیاسی، اداری و قضایی مسلمانان در عصر پیامبر اکرم و پس از آن، در منابع تاریخی انعکاس یافته است.

خلفا نیز دارای قدرت اجرایی و قضایی بودند و آن را گاهی به والیان و قاضیان خود واگذار می‌کردند (شحاته، ص ۲۰). به دلیل کثرت اموالی که در فتوحات نصیب مسلمانان شده بود و لزوم ثبت و ضبط این اموال و به کارگیری آنها در جهت مصالح مسلمانان، از دوره عمر بن خطاب نظام دیوانی استقرار یافت (ماوردی، ص ۳۰۷). در زمان حکومت امام علی علیه‌السلام تشکیلات اداری توسعه بیشتری یافت و آن حضرت در مقاطع گوناگون به تبیین حقوق متقابل مردم و حاکمیت پرداخت (برای نمونه به نهج‌البلاغه، خطبه ۳۴، ۲۰۷، نامه ۷، ۵۳). در دوره امویان و عباسیان تعداد دیرانها بیشتر شد (۴۰ یوزیکی، ص ۱۲۵-۱۱۳). حاکمان اموی و عباسی از تجربه ایرانیان در سازماندهی حکومتی، اداری، اقتصادی، پولی و بانکی استفاده کردند (قاضی، ص ۴۴). مناصبی همچون وزارت، کتابت و حجاب پدیدار شدند (برای اطلاع بیشتر به وزیر، کتاب ۵ و حاجب ۵). دولتها برای تأمین درآمد خود به جمع‌آوری زکات، جزیه، خراج و وضع مالیاتهای جدید اقدام کردند (هاپکینز^۱، ص ۷۴-۷۳، ۸۲-۸۳). بیت‌المال خزانه مالی دولت بود و برای اداره خزانه مدیر انتخاب می‌شد (همان، ص ۹۱-۹۲). نظام حکومتی و تشکیلات اداری حکومت عثمانی هم در منابع گوناگون تبیین شده است (۴۰ مینورسکی^۲، ص ۲). جنبش تنظیمات در اواخر حکومت عثمانی بر قوانین عثمانیان، به‌ویژه در حوزه حقوق عمومی (مانند قانون ولایات، تقسیمات اداری، قانون شهرداریها و شوراهای شهر)، تأثیر بسیاری داشت (۴۰ سارکوکب علی‌الجمیل، ص ۳۴۸-۳۵۴؛ نیز به تنظیمات ۳ و سرانجام، جنگ روسیه و عثمانی (۱۸۵۴/۱۲۷۰) زمینه نفوذ فرهنگ غرب را در دولت عثمانی فراهم آورد و به تحولات سیاسی و تأسیس قانون اساسی با گرایشهای غربی در

گوناگون مسئله ولایت و حکومت در اسلام پرداخت. دیدگاههای ایشان در ولایت فقیه، کتاب البیع و مطالب مندرج در صحیفه نور، نشان‌دهنده مباحث گوناگون مرتبط با حقوق عمومی و فقه حکومتی است، مانند رابطه دین با سیاست، منشأ مشروعیت قدرت، شکل حکومت، حقوق ملت، جایگاه احزاب و جمعیتها، حقوق اقلیتها، و رابطه حکومت با دیگر دولتها (جوان آراسته، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ نیز به حکومت در اسلام ۳؛ دولت ۳). منابع استنباط احکام حقوق عمومی در فقه اسلامی، همان منابع استنباط دیگر احکام فقهی است؛ یعنی، قرآن، سنت، اجماع و عقل (۴۰ حمید زنجانی، ۱۳۷۷/۱۳۸۵ ش، ج ۷، ص ۶۶-۴۸). البته احکام حکومتی که بر پایه مصلحت صادر می‌شود، در فقه سیاسی جایگاه ویژه‌ای دارد. امام خمینی (۱۳۶۹ ش، ج ۲۰، ص ۱۷۰-۱۷۱) احکام حکومتی را یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام دینی، حتی نماز و روزه و حج، معرفی کرده است؛ ازاین‌رو، حکومت می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند یا قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در صورت مخالفت با مصالح کشور و اسلام، یک‌جانبه لغو کند یا از انجام شدن هر امر عبادی یا غیرعبادی که با مصالح اسلام مخلف است، جلوگیری کند. اختیار صدور حکم حکومتی که تابع اوضاع و احوال زمانی و مکانی و مجموعاً تابع مصلحت است، در زمان غیبت امام معصوم به ولی‌فقیه داده شده است و او می‌تواند اختیار خود را به دستگاههای قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی واگذار کند (خسروشاهی و دانش‌پژوه، ص ۲۵۵). امام مسلمانان و ولی‌فقیه در اعمال ولایت در حوزه امور عمومی و صدور حکم، موظف به رعایت مصلحت جامعه اسلامی هستند (امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۶۵۴، ۶۶۳). متصدیان امور عمومی و کارگزاران حقوق عمومی در اعمال اقتدار و مسئولیت‌های خود باید مصلحت را رعایت کنند و اصولاً هر نوع ولایتی در فقه اسلامی منوط و محدود به مصلحت نظام اسلامی و عامه مردم است (حمید زنجانی، ۱۳۷۷/۱۳۸۵ ش، ج ۷، ص ۹۱-۹۲).

در عصر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مسجد مدینه، علاوه بر جایگاه عبادت، محل استقرار حکومت، اجتماع مسلمانان و اتخاذ تصمیمات حکومتی (همچون آمادگی برای جنگ، ارسال پیام و ملاقات با نمایندگان قبایل عرب) به‌شمار می‌رفت (یوزیکی، ص ۴۰). میرمنویسان، اولین قانون اساسی دولت اسلامی را دستورالعمل آن حضرت دانسته‌اند که در آن مسلمانان امنی یکپارچه معرفی شده و برخی از وظایف آنان در

سرزمینهای اسلامی انجمید (عمید زنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۱۰، ص ۱۲۴؛ نیز - خلافت -).

تدوین قانون اساسی و تأسیس حقوق اساسی در کشورهای اسلامی، به یک سده اخیر بازمی‌گردد. شکل‌گیری حقوق اساسی در کشورهای اسلامی معمولاً هنگام اشغال نظامی یا زیر فشار حکومت‌های استعماری رخ داده است؛ از این رو، گرایش کشورهای اسلامی به نظام‌های مشابه غربی همواره حالت تقلیدی نداشته و عوامل گوناگونی در این امر مؤثر بوده است (سهمو، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۴۲-۲۴۳؛ همو، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۱۰، ص ۱۸۱-۱۸۴). مثلاً بریتانیا نخستین قانون اساسی اردن را، بدون مشورت با دولت اردن، در ۱۳۰۷ ش/۱۹۲۸ تدوین کرد (سهمو، ص ۲۷۹). بررسی سیر تحول حقوق اساسی در کشورهای اسلامی نشان می‌دهد که جهت‌گیری این کشورها به سمت مهار کردن قدرت و بیشتر شرکت دادن ملت در حاکمیت و توجه بیشتر به حقوق عمومی و آزادی بوده است. مثلاً، قانون اساسی مصر در ۱۲۸۳/۱۸۶۶، در دوره حکومت اسماعیل پاشا، تصویب شد. در این قانون، شورایی از نمایندگان انتخابی مردم در نظر گرفته شده بود. این شورا فقط برای ارائه آرای مشورتی جلسه تشکیل می‌داد، اما در ۱۲۹۵/۱۸۷۸ قدرت فرمانروا محدود شد و هیئت دولت ایجاد گردید. مقررات اداری نیز هماهنگ با اصول حاکم بر اداریات اروپا شکل گرفت. در ۱۳۰۰/۱۸۸۳ قانون اساسی جدید تصویب شد و قانون‌گذاری را به مجلس واگذار کرد. در نهایت، قانون اساسی مصوب ۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ قدرت را میان شاه و وزرای وی تقسیم کرد و دو مجلس سنا و نمایندگان تشکیل شدند (شحاته، ص ۲۱، ۲۳).

در بیشتر قوانین اساسی کشورهای اسلامی (از جمله قانون اساسی سوریه، کویت، اندونزی و پاکستان) شریعت اسلام منبع اصلی یا یکی از منابع قانون‌گذاری معرفی گردیده و منابع دیگر نیز، در صورت تناقض نداشتن با مبانی اسلامی، پذیرفته شده است (سهمو، ص ۲۳۵). قانون اساسی برخی کشورهای اسلامی، از جمله جمهوری اسلامی ایران (ماده ۴) و عربستان سعودی (ماده ۱)، اسلام را تنها منبع قانون‌گذاری اعلام کرده‌اند. گرایش کشورهای اسلامی به دیدگاه‌های حقوقی غربی در حوزه حقوق عمومی یکسان نیست و به عواملی چون میزان بایبندی مردم به سنت‌های تاریخی و اسلامی و عوامل خارجی بستگی دارد (سهمو، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۱۰، ص ۶۰؛ نیز برای نظام حکومت در کشورهای اسلامی - حکومت -؛ قانون اساسی -).

سیر تحول حقوق عمومی در ایران را با نگاهی گذرا بر تحولات شاخه‌های اصلی حقوق عمومی، می‌توان ارزیابی کرد.

در دوران هخامنشیان، حکومت و دولت واحد و سازمان‌های اداری شکل گرفت. در دوره ساسانیان ولایات قدرت بیشتری یافتند؛ از این رو، این دوره را عصر ملوک‌طوایفی نامیده‌اند. در بخش‌ها و دهستانها مأموران دولت اداره امور عمومی (مانند حفظ امنیت، تنظیم امور مالی و رسیدگی به اختلافات) را برعهده داشتند. سازمان اداری و دیوانی این دوره را وسیع و منظم وصف کرده‌اند (سهمو، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ص ۲۱۳-۲۱۵؛ سنجابی، ص ۲۵۲۳).

وضع حقوق عمومی در ایران پس از اسلام تا مشروطیت، تلفیقی ناموزون از رسوم بازمانده از سلاطین پیشین و مقررات مدون دستگاه خلافت اسلامی بود. نظام اداری و سیاسی در هریک از حکومتها وابسته به اراده سلاطین بود. در دوره صفویه و قاجار نوعی دیوان‌سالاری متمرکز، نظام مالی و اداری را اداره می‌کرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش، ج ۷، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ سنجابی، ص ۲۹-۳۷ برای اطلاع بیشتر درباره نظام مالی صفویان - مینورسکی، ص ۷۱-۲۲۸). هیچ قانونی اختیارات سلطان را محدود نمی‌ساخت. صاحبان قدرت معمولاً به فکر حفظ موقعیت خود بودند و مقامات حکومتی، مانند استانداری و فرمانداری، خرید و فروش می‌شد و حفظ حق مردم تابع هیچ قاعده‌ای نبود (سهمو، ص ۴۱-۴۲). نهضت مشروطیت را می‌توان سرآغاز طرح مسائلی چون آزادی عقیده، تساوی حقوق افراد و حکومت مردم بر مردم دانست (ملکزاده، ج ۱، ص ۲۱). در اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه عصر مشروطه دو محور ذاتی و اصلی حقوق اساسی، یعنی تبیین و ترسیم حقوق و آزادیهای ملت و ساماندهی قدرت، مورد توجه بود. پیشتر وزیران اصلاح‌طلبی چون میرزا تقی‌خان امیرکبیر و میرزا حسین‌خان سپهسالار به اصلاح مملکت و ترقی جامعه، از زاویه حقوق اساسی، توجه کرده بودند. امیرکبیر به اصلاحات مالی پرداخت و، با الهام از قوانین مالی فرانسه، سازمان مالی کشور را بر پایه اصولی جدید بنا کرد (یکتائی، ص ۱۷-۱۸). نخستین طرح رسمی قانون در دوره صدارت سپهسالار، با ده اصل نگاشته و سپس بر هریک از آن اصول مضمی افزوده شد. در این قانون، تفکیک قوا و حقوق و آزادیهای ملت به صورت ناقص و مبهم پیش‌بینی شده بود. هرچند این قانون هرگز به تصویب شاه نرسید، آغازگر تغییر سیاست کشور به‌شمار می‌رود (آدمیت، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ زرننگ، ص ۱۱۷-۱۱۸). بعد از صدور فرمان مشروطیت، اولین مجلس قانون‌گذاری در ۱۲۸۵ ش افتتاح شد و اولین قانون اساسی با عنوان «اصول و مواد نظامنامه اساس مجلس شورای ملی» در ۵۱ اصل تصویب شد و به امضای شاه رسید. به سبب نواقض این قانون، پس از یک سال موضوع تنظیم قانون اساسی و الحاق موادی به آن مطرح شد که در ۱۲۸۶ ش

قدیم، یا، تاریخ مختصر ایران تا انتشار اسانیا، تهران ۱۳۱۰ ش؛ نامر کامل، الدولة فی الوطن العربی علی ابواب الالفیة الثالثة، بغداد ۱۳۰۱؛ علی محمد جعفر، نشأة القوانين و تطورها، بیروت ۱۳۲۲/۲۰۰۲؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران ۱۳۷۸ ش؛ هو، مقدمة عمومی علم حقوق، تهران ۱۳۷۶ ش؛ موسی جوان، مبانی حقوق، تهران ۱۳۲۶-۱۳۲۹ ش؛ حسین جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی، قم ۱۳۸۰ ش؛ محمد حمید الله، مجموعة الوثائق السیاسة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ قدرت الله غسروشاهی و مصطفی دلتش پزوه، فلسفة حقوق، قم ۱۳۸۰ ش؛ آندره دویشل و پیو لاکومیر، حقوق عمومی، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌نامه، تهران ۱۳۷۶ ش؛ مرتضی راوندی، تفسیر قانون اساسی ایران، [تهران ۱۳۵۷ ش]؛ محمد حسین زارعی، «حقوق عمومی: کارکردها و چالشها» (مصابه)، مصاحبه کنند: مهدی هدلووند، حقوق عمومی، ش ۲ (اسفند ۱۳۸۵)؛ محمد زرنگ، سرگذشت قانون اساسی در سه کشور ایران، فرانسه و آمریکا، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عبدالله ساعف، المجتمع المدني فی الفكر للحقوق العربی، در المجتمع المدني فی الوطن العربی و دوره فی تحقیق الديمقراطية: بحوث و مناقشات الندوة الفکرية التي نظمها مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۱۱؛ کریم شنجلی، حقوق اداری ایران، [بی‌جا: بی‌تا]؛ سارکوکب علی الجمیل، تکوین العرب الحديث: ۱۵۱۶-۱۹۱۶، موصل ۱۹۹۱/۱۴۱۲؛ شفیق شحاته، حقوق اسلامی در خاورمیانه، ترجمه محمد علوی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمد کنوش شرعه، «التجربة الديمقراطية فی الاردن: الجدلورة الواقع، التحديات، الاتفاقات» در الديمقراطية و التنمية الديمقراطية فی الوطن العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۴؛ احمد شکر صبیحی، مستقبل المجتمع المدني فی الوطن العربی، بیروت ۲۰۰۰؛ جواد طباطبائی، خواجه نظام الملک، تهران ۱۳۷۵ ش؛ هیلدمنم فرج صده، اصول القانون، بیروت: دارالنهضة العربية، [بی‌تا]؛ عزت‌الله هراقی، حقوق کار (۱)، تهران ۱۳۸۷ ش؛ علین این‌طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغة، چاپ صبیحی صالح، قاهره ۱۴۱۱/۱۹۹۱؛ عیاضی عمیدزنجانی، «حقوق اساسی ایران در دوران باستان»، نشریه حقوق اساسی، سال ۲، ش ۳ (زمستان ۱۳۸۳)؛ هو، حقوق اساسی تطبیقی: حقوق اساسی کشورهای غربی و کشورهای اسلامی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ هو، فقه سیاسی، تهران ۱۳۷۷-۱۳۸۵ ش؛ لویی فلورو، «حقوق اساسی، حقوق قانون اساسی و اساس حقوق»، ترجمه جواد نفی‌زاده، نشریه حقوق اساسی، سال ۲، ش ۳ (زمستان ۱۳۸۳)؛ محمدعلی فروغی، حقوق اساسی (پیمانی) آداب مشروطیت دول، چاپ علی‌اصغر حفشار، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ ناصر کاتوزیان، کلیات حقوق: نظریه عمومی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ هو، مبانی حقوق عمومی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حسن کیره، المدخل الي القانون، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ علی‌اکبر گرجی، «حقوق اساسی و چشم‌انداز کنونی آن»، نشریه حقوق اساسی، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۸۲)؛ علی‌بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانية و الولايات الدينية، بغداد ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛

به تصویب متمم آن، با ۱۰۷ اصل، انجامید (زرنگ، ص ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۵-۱۲۶). حدود هفت سال بعد، مدرسه علوم سیاسی آغاز به کار کرد و رشته حقوق اساسی از همان ابتدا در آن تدریس شد. از جمله آثار تألیفی در این عصر است: حقوق اساسی نوشته محمدعلی فروغی (ناظم و معلم مدرسه علوم سیاسی) در ۱۳۲۵ و حقوق اساسی، یا، اصول مشروطیت، نوشته مصطفی عدل، در ۱۳۲۸ (قاضی، ص ۳۳-۳۴؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۳۶-۳۷).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و منسوخ شدن قانون اساسی مشروطیت، قانون اساسی جدید در ۱۳۵۸ ش به تصویب رسید و در ۱۳۶۸ ش بازنگری شد. مهم‌ترین تحول قانون اساسی، تأسیس اصل ولایت فقیه* (اصل پنجم قانون اساسی) و نظارت فقیهان شورای نگهبان* بر مصوبات مجلس و لزوم مطابقت کلیه قوانین و مقررات با احکام و موازین اسلامی (اصل چهارم قانون اساسی) است. تحول مهم دیگر تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام* است. تشکیل این مجمع راهی نو فرا روی حل معضلات نظام گشود. این نهاد، پس از بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به عنوان شخص حقوقی، از ۱۳۶۸ ش رسماً در نظام سیاسی و حقوقی ایران قرار گرفت (برای پیشینه قانون اساسی در ایران و کشورهای اسلامی و مبانی اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران - جمهوری اسلامی ایران*؛ قانون اساسی*).

هرچند حقوق عمومی در ایران پس از انقلاب مورد توجه سیاستمداران و حقوق‌دانان قرار گرفته است، تا رسیدن به سطح مطلوب و هم‌تراز با رشته‌هایی نظیر حقوق خصوصی و حقوق جزا، فاصله زیادی دارد. حاکمیت فرهنگ استبداد و شهروندستیزی و فقدان تجربه مردم‌سالاری در طول قرن‌ها و اعصار، از جمله دلایل شکل نگرفتن نظریات اصیل حقوق عمومی در ایران است. به‌رغم ورود دولت و حکومت در بسیاری از عرصه‌های زندگی عمومی (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی)، حقوق عمومی در ایران با فقر نظری و نظریه‌پردازی مواجه است و تعداد کمی کتاب و مجله در این بازه منتشر شده است. از نظر روش‌شناسی نیز این شاخه از حقوق متأثر از حقوق خصوصی است. بسترهای ساختاری، تشکیلاتی، رویه‌ای و هنجاری حقوق عمومی جدید در ایران شکل نگرفته یا ناقص است (جوان، ج ۳، ص ۱۰۱؛ زارعی، ص ۸-۱۰).

منابع: فردون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سیه‌الار، تهران ۱۳۵۶ ش؛ عبدالله حمید ابوالحمید، حقوق اداری، ج ۱، تهران ۱۳۲۸ ش؛ هو، حقوق اداری ایران، ج ۲، تهران ۱۳۷۹ ش؛ احمدی، حقوق کار، تهران ۱۳۸۱ ش؛ امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، تهران ۱۳۶۹ ش؛ هو، کتاب البیع، تهران ۱۳۷۹ ش؛ حسن پیرنیا، ایران

جلال‌الدین ملس، مبانی و کلیات علم حقوق، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مهدی ملکراده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۴۳ ش؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم ۱۴۰۹؛ شارل لونیو دو سکوندامونسکیو، روح‌القوانین، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهدی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ ولادیمیر فئودوروویچ مینورسکی، سازمان‌اداری حکومت صفوی، یا، تحقیقات و حواشی و تحقیقات استاد مینورسکی بر تذکرةالملوک، ترجمه مسعودرجب‌نیا، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۴ ش؛ جی.ا.د.پ. هابکینز، النظم الاسلامیة فی المغرب فی القرون الوسطی، نقله عن الانجلیزیه امین توفیق طیبی، دارالبیضاء، ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ محمد هاشمی، الف‌فلسفہ سیاسی تا حقوق سیاسی، نشریه حقوق اساسی، سال ۱، ش ۱ (پلیز ۱۳۸۲)؛ همو، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، قم ۱۳۷۴ ش؛ همو، «حوزه حقوق عمومی» (مباحثه)، حقوق عمومی، ش ۱ (مرداد ۱۳۸۵)؛ مجید یکتائی، تاریخ دارائی ایران، تهران ۱۳۳۵ ش؛ توفیق سلطان پوریکی، دراسات فی النظم العربیة الاسلامیة، [بغداد] ۱۹۸۸.

/ حسین جوان‌آواسته /

۴) حقوق کیفری و جرم‌شناسی. حقوق کیفری شاخه‌ای از حقوق عمومی است که به انواع جرائم و چگونگی مجازات آنها می‌پردازد. در این شاخه از حقوق برای تهیه و تدوین قوانین جزایی و اجرای آنها استفاده از دستاوردهای جرم‌شناسی (مجموعه دانشهایی که در بررسی بزهکاری به علل پیدایش، تکوین فرایند و آثار جرم توجه دارد) ضروری است.

الف) حقوق کیفری (حقوق جزا). این شاخه از حقوق برای تهیه و تدوین قوانین جزایی و اجرای آنها استفاده از دستاوردهای جرم‌شناسی (مجموعه دانشهایی که در بررسی بزهکاری به علل پیدایش، تکوین، فرایند و آثار جرم توجه دارد) ضروری است. از حقوق کیفری تعاریف گوناگونی شده است. هر پایه یکی از تعاریف، موضوع آن مطالعه جرائم و اعمال ضداجتماعی و قواعد حاکم بر واکنش دولت به آنها (اهم از مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی) به منظور برقرار ساختن امنیت و نظم است (بـ باهری و داور، ص ۴۹؛ شامبیانی، ج ۱، ص ۲۹-۳۱).

مهم‌ترین شاخه‌های حقوق کیفری عبارت‌اند از: ۱) حقوق کیفری عمومی، که به مطالعه قواعد کلی و مشترک جرائم و مجازات‌ها، بدون بررسی جرم خاص یا گروه خاصی از جرائم، می‌پردازد و درباره مسائل چون تعریف جرم و عناصر عمومی آن، اقسام جرم، مسئولیت کیفری و عوامل رافع آن، انواع مجازات‌ها، ویژگیها، اهداف و نحوه اعمال آنها، عوامل تخفیف‌دهنده یا معاف‌کننده قانونی مجازات‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی بحث می‌کند. ۲) حقوق کیفری اختصاصی، مجموعه قواعد و مقرراتی است که ویژگیهای اختصاصی هریک از جرائم مذکور در قانون را، به صورت جداگانه از نظر ارکان تشکیل‌دهنده جرائم و مجازات آنها، بررسی می‌کند. مباحث حقوق کیفری

اختصاصی مشتمل است بر جرائم علیه اشخاص (مثلاً قتل)، جرائم علیه اموال و مالکیت (مانند سرقت و کلاهبرداری)، و جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی (مانند جاسوسی). ۳) آیین دادرسی کیفری، مجموعه مقررات شکلی است که برای کشف جرم، تعقیب متهم، تحقیق، تعیین مرجع رسیدگی صلاحیت‌دار، صدور حکم، راههای شکایت و تجدیدنظر در احکام، و بیان تکالیف مسئولان قضایی و انتظامی در فرایند اجرای احکام، تدوین می‌شود. ۴) کیفرشناسی، یا علم اجرای احکام کیفری، که در حقوق کیفری نوین جانشین اصطلاح «علم اداره زندانها» شده و موضوع آن عبارت است از چگونگی اجرای مجازات پس از صدور حکم (یعنی مباحثی چون نگهداری زندانیان در محیط نیمه‌باز و باز، اعطای آزادی مشروط به آنان، پیش‌بینی اقدامات تأمینی و تربیتی و چگونگی انطباق آنها با شخصیت هریک از بزهکاران) تا اهداف مجازات (اصلاح و تربیت مجرمان) محقق گردد. ۵) حقوق بین‌المللی کیفری، که مجموعه قواعد حقوقی حاکم بر جرائم ناقض حقوق بین‌الملل است. ۶) حقوق جزای بین‌المللی خاص (حقوق کیفری بین‌المللی)، که به جرائمی می‌پردازد که یک عامل برون‌مرزی در آن وجود دارد، مانند محل وقوع جرم یا تابعیت مرتکب جرم (بـ باهری و داور، ص ۴۶-۴۸؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۴۷-۵۱؛ شامبیانی، ج ۱، ص ۶۹-۷۵؛ نیز آیین دادرسی؛ جرم).

هدف حقوق کیفری، تأمین امنیت و عدالت و منافع افراد و جامعه، از راه پیشگیری از وقوع یا تکرار جرم و نیز اصلاح درمان مجرمان، است. امروزه حقوق جزا برای رسیدن به این هدف، از علوم جنایی و جرم‌شناسی، که علوم معین حقوق کیفری نامیده می‌شوند - مانند پزشکی قانونی، پلیس علمی، آزمایشگاه جنایی، جامعه‌شناسی کیفری، روان‌شناسی کیفری و زیست‌شناسی کیفری - بسیار استفاده می‌کند. به‌ویژه، دستاوردهای دانش جرم‌شناسی سبب تحولات بسیاری در حقوق جزا شده است (شامبیانی، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۳۶، ۱۴۱؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۱-۵۶؛ نیز بخش جرم‌شناسی).

در طول تاریخ، مقررات کیفری و نحوه برخورد با جرم و مجرم مراحل متعددی را پیموده و عوامل گوناگون فرهنگی - اجتماعی بر آن تأثیر گذاشته است. در جوامع پیشین، که مفاهیم حکومت و دولت به معنای امروزی آن مطرح نبود، جرم فقط از لحاظ زانی که به فرد بزه‌دیده وارد می‌کرد، مورد توجه قرار می‌گرفت. بیشتر مجازات‌ها شدید بود و کیفر مجرمان با هدف انتقام و تشفی خاطر شخص زیان دیده، به دست خود او یا بستگانش انجام می‌شد. انتقام‌جویی در بسیاری اوقات گسترده بود و خویشاوندان و نزدیکان بزهکار و افراد بی‌گناه را نیز دربر می‌گرفت و مسئولیت فردی مفهومی نداشت. در این دوره، که مرحله «عدالت

شخص بزهکار و سرایت نکردن اجرای آن به دیگران. (۶) اصل برائت متهم یا فرض برائت متهم، یعنی ضرورت حکم به برائت متهم در صورت نبودن دلیلی معتبر درباره ارتکاب جرم (۷) نوریها، ص ۴۱۶-۴۲۱؛ صانعی، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۳۹، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۴۴؛ آشوری، ص ۴۸؛ نیز (۸) جرم (۹).

در منابع جامع فقهی، مباحث حقوق کیفری، شامل حدود و قصاص و دیات و تعزیرات، عمدتاً در فصول نهایی این منابع و در ابواب جدا مطرح شده است. در این ابواب از هریک از جرائم مستوجب کیفر، و اجزا و شرایط تحقق جرم و مجازات آنها به تفصیل بحث می‌کند. اهتمام جدی اسلام به حفظ نظام جامعه اسلامی و برپا داشتن امنیت و عدالت، اقتضا دارد که حفظ و حمایت از ارکان و مصالح عام آن (یعنی دین، نفس، نسل، عقل و مال) با ضمانت اجرای کیفری توأم شود (منظری، ج ۲، ص ۳۰۹؛ عوده، ج ۱، ص ۶۱۶-۶۲۰). این ضمانت اجرا - که بر حسب موضوع و نوع تخلف، تنوع و شدت و ضعف می‌یابد - گاهی کیفر جسمی است (مانند قصاص و تازیانه)، گاه محدود کردن آزادی شخص (مانند تبعید، حبس، زندان) و گاه مجازات مالی است.

بیشتر اصول و ضوابط حاکم بر نظام کنونی حقوق جزا، در حقوق کیفری اسلام به صراحت مطرح شده یا بر پایه مبانی پذیرفته شده در فقه اسلامی قابل دفاع و پذیرش است. مثلاً ادله متعددی بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتها وجود دارد؛ از جمله، آیات قرآن (۱) اسراء: ۱۵؛ شعراء: ۲۰۸؛ قصص: ۵۹؛ طلاق: ۷؛ احادیثی مانند حدیث رفع^۲، که جهل به تکلیف را موجب انتفای مسئولیت شمرده است؛ اصل اباحه^۳ و قاعده قبح عقاب بلایان (۲) گرجی، ج ۱، ص ۲۸۸؛ رحیمی‌نژاد، ص ۱۱۱-۱۲۲؛ نیز سه عقاب بلایان^۴، اصل عطف به سابق نشدن قوانین جزایی نیز به استناد ادله مذکور، به‌ویژه قاعده اصولی قبح عقاب بلایان و نیز قاعده جَبْ^۵، در حقوق اسلامی پیشینه دارد (۳) گرجی، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲؛ صانعی، ج ۱، ص ۹۰؛ نیز (۴) جرم (۵) اصولی مانند اصل شخصی بودن مجازاتها (به‌جز در موارد معدود، مانند وجوب پرداخت دیه بر عاقله^۶)، تساوی مجازاتها و اصل برائت متهم نیز در نظام جزایی اسلام مراعات می‌شود (۷) طوسی، ج ۷، ص ۱۳۰، ۱۵۷، ۱۹۴؛ نجفی، ج ۲۲، ص ۵۳، ۴۱۹، ج ۴۳، ص ۳۲۸، ۳۳۱-۳۳۰؛ صانعی، ج ۱، ص ۹۲).

در حقوق کیفری اسلام مجازاتهای گوناگون با اهداف متفاوت تشریع شده‌اند: قصاص^۸ و دیه^۹، به انگیزه اجرای عدالت و تأمین حقوق زیان دیده؛ حدود (۱۰) حد/ حدود^{۱۱}، به قصد دفاع از ارکان اساسی و هنجارهای مورد احترام جامعه و بازدارندگی عام و خاص از ارتکاب جرم؛ و تعزیر^{۱۲}، با هدف

خصوصی^{۱۳} نامیده شده، نقش مقامات عمومی اندک و تبعی بوده است. با افزایش نفوذ و اقتدار دولتیا، به‌تدریج انتقام اجتماعی جانشین انتقام شخصی گردید و دوره دادگستری عمومی فرارمید. در مراحل بعد، اصلاح و تربیت بزهکار نیز در زمره اهداف مجازات قرار گرفت (۱۴) صانعی، ج ۱، ص ۴۵-۵۳؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۹-۶۶؛ استفانی^{۱۵} و همکاران، ج ۱، ص ۵۳-۶۴).

امروزه جرم، رفتاری ضداجتماعی شمرده می‌شود که حاکمیت عمومی وظیفه دارد با شیوه‌های مناسب و مؤثر، ضمن پیشگیری از وقوع و تکرار آن، به حفظ نظم عمومی و مراعات حقوق جامعه مبادرت کند. پراسبقه‌ترین و بارزترین مصداق این شیوه‌ها مجازات بزهکاران است، ولی پس از ظهور اندیشه‌های نوین کیفری، هدف از مجازات مجرمان، علاوه بر ارباب و بازدارندگی از وقوع جرم و اجرای عدالت کیفری، تربیت و اصلاح و بازپروری او به‌شمار رفته است (اردبیلی، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ صانعی، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۸). در اواخر قرن سیزدهم / نوزدهم، با توسعه علوم چون زیست‌شناسی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، واکنشهای اجتماعی پیش گیرنده و حمایتی، یا اصطلاحاً «اقدامات تأمینی و تربیتی»، نیز مورد توجه قرار گرفت که هدف از آن، که خود انواع مختلفی دارد، پیشگیری از وقوع جرم با اقدامات حمایتی، تربیتی و درمانی یا بی‌اثر ساختن حالت خطرناک بزهکاران است (۱۶) نوریها، ص ۵۲۹-۵۳۰؛ اردبیلی، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۹۵؛ شامبیاتی، ج ۲، ص ۴۰۸-۴۳۴).

مهم‌ترین اصول حاکم بر حقوق کیفری عبارت‌اند از: (۱) اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتها، یعنی اینکه فعل یا ترک فعل هنگامی جرم به‌شمار می‌رود که در قانون به آن تصریح شده باشد. به‌علاوه، هیچ مجازاتی برای جرم مقرر و اجرا نمی‌شود، مگر آنکه پیشتر در قانون پیش‌بینی شده باشد. (۲) اصل عطف به سابق نشدن قوانین جزایی ماهوی، که از نتایج اصل پیشین به‌شمار می‌رود، یعنی آنکه هرگاه قانون جدید باعث جرم شناختن یک کار یا تشدید مجازات جرمی خاص شود، شامل کارهایی که قبل از تصویب این قانون صورت گرفته است، نخواهد شد. برخی قوانین از این قاعده مستثنا شده‌اند. (۳) اصل تفسیر مضیق قوانین کیفری، که از نتایج منطقی اصل اول است، یعنی لزوم پرهیز قاضی از تفسیر موسع قوانین کیفری به زیان متهم به جرم و ضرورت استناد به منطوق قانون برای حکم به مجازات و حتی لزوم تفسیر موسع این قوانین به سود متهم. (۴) اصل تساوی مجازاتها، یعنی یکسان بودن کیفر در مورد بزهکارانی که در شرایط مشابه مرتکب جرمی یکسان شده‌اند. (۵) اصل شخصی بودن مجازاتها، یعنی اختصاص مجازات به

اصلاح و تربیت و بازپروری بزهکار (عوده، ج ۱، ص ۶۱۱-۶۱۶). تفاوتی‌های موجود در این کیفرها (از جمله توجه بیشتر به فردی کردن مجازات‌ها در مجازات‌های تعزیری نسبت به حدود و قصاص، و وجود حق عفو برای بزه‌دیده یا ولی او در جرائم مستوجب قصاص و دیه، برخلاف حدود)، بیانگر اهمیت مصالح جامعه و حفظ و امنیت آن در نظام جزایی اسلام است (سهمان، ج ۱، ص ۶۱۲-۶۲۰، ۶۲۱-۶۲۲).

تعیین شرایط ویژه و گاه بسیار دشوار برای اثبات جرم در حقوق کیفری اسلام، به‌ویژه جرائم مستوجب حد، توصیه به بزهکار برای توبه کردن در دوگاه الهی به جای اقرار نزد حاکم در منابع اسلامی، ناپسند بودن تجسس در جرائم و گستردگی پذیرش جهل به عنوان عذر در مورد مجازات‌ها، نشان می‌دهد که در فقه اسلامی بر اثبات گناه و اجرای مجازات اصراری وجود ندارد. به‌علاوه، اجرای مجازات منوط به تحقق شرایطی است، از جمله بلوغ، عقل، علم و عمد، قصد و اختیار مجرم (سهمان، ج ۱، ص ۶۲۱-۶۲۲؛ حدود؛ قصاص؛ در متون حدیثی و فقهی بر ممنوعیت اهانیت کردن به مجرمان (سهمان، ج ۱، ص ۱۵۱۴)، رعایت کردن اصول انسانی در مورد بزهکار هنگام اجرای مجازات، حرمت آزار و شکنجه متهم و معتبر نبودن اقرار با شکنجه (مفتی، ج ۳، جزء ۵، ص ۱۵۳، ۱۵۹؛ حرعاملی، ج ۲۸، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ مستطری، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۸۱ نیز سهمان، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ حدود؛ شکنجه) و نیز رعایت حقوق زندانیان تأکید شده است (سهمان، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ حرعاملی، ج ۲۷، ص ۳۰۱؛ مستطری، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۷۴؛ نیز سهمان، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲).

در غرب، مباحث حقوق جزا تا سده هجدهم / دوازدهم صرفاً در آثار برخی فلاسفه یا ادیبان مطرح می‌شد. در قرن دوازدهم / هجدهم، با ظهور افکار آزادی‌خواهانه، شماری از اندیشمندان در آثار خود از واقعیات قضایی و کیفری آن عصر - مانند شدت بیش از حد مجازات‌ها، وقوع شکنجه و اختیارات گسترده قضات در تعیین جرم و مجازات - انتقاد کردند و خواستار برقراری اصولی ثابت در حقوق جزا شدند. کتاب مشهور جرایم و مجازات‌ها^۱ اثر سزار بکاریا^۲، که از متقدمان جدی مجازات‌های شدید و قائل به مجازات عادلانه و پیشگیرانه بود، در حقوق جزا تحول بزرگی پدید آورد. بنام^۳، حقوق‌دان انگلیسی، بر آن بود که کیفر باید با عمل فرد و خسارتی که به جامعه می‌زند، متناسب باشد (سهمان، ج ۱، ص ۷۲-۶۹؛ شامبیانی، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۸۴؛ پرادل^۴، ص ۱۲-۱۱، ۱۴۷). این

دیدگاه‌ها پیروان بسیاری یافت تا آنجا که سران انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، در تنظیم نخستین قوانین کیفری خود، از آنها بسیار تأثیر پذیرفتند (سهمان، ج ۱، ص ۵۷-۶۰؛ استفانی و همکاران، ج ۱، ص ۶۸-۷۲). از آن زمان تاکنون مکاتب گوناگونی در حقوق جزا ظهور کرده است، از جمله مکتب «دفاع اجتماعی جدید»^۵ که دفاع واقعی را فقط از راه اصلاح حال مجرمان و فراهم کردن زمینه ورود آنان به جامعه غیربزهکار و پیشگیری از بزهکاری ممکن می‌داند (سهمان، ج ۱، ص ۶۰-۷۸؛ شامبیانی، ج ۱، ص ۱۸۴-۲۰۸).

از نیمه قرن سیزدهم / نوزدهم، با نفوذ و تأثیر غرب در جهان اسلام، تغییرات حقوقی گسترده‌ای در کشورهای اسلامی آغاز شد. در نتیجه، دایره اختیارات محاکم شرعی - که بخش عمده حل و فصل مسائل حقوقی مسلمانان را برعهده داشتند - بسیار محدود شد. در این میان، حقوق کیفری اسلام در زمره نخستین بخش‌های حقوق بود که جای خود را به قوانین غربی، به‌ویژه قوانین شکلی، داد (سهمان، ج ۱، ص ۴۶۳-۴۶۴؛ اندرسون^۶، ص ۴۴-۴۶، ۷۱، ۱۳۷).

در حکومت عثمانی در دوره تنظیمات^۷، بخشی از اصلاحات متأثر از اروپا، در حوزه حقوق کیفری بود و از جمله تدوین قانون جزای جدید به مردم وعده داده شد و در ۱۲۵۶ قانون جزای عثمانی انتشار یافت. در ۱۲۶۷ و ۱۲۷۴ قوانین جزایی جدید وضع شد. قانون اخیر - که از قانون کیفری ۱۲۲۵ / ۱۸۱۰ فرانسه اقتباس شده و جز در پاره‌ای مقررات مربوط به تعزیر و دیه، با حقوق کیفری اسلام بیگانه بود - با تغییراتی، تا برقراری نظام جمهوری ترکیه (۱۳۰۲ / ۱۹۲۳) معتبر باقی ماند. در ۱۳۰۵ / ۱۹۲۶ قانون جزایی ترکیه بر پایه قانون جزای ۱۳۱۷ / ۱۸۹۹ ایتالیا تصویب شد که با وجود چند بار اصلاح، جوهره اصلی آن برقرار مانده است («دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد»^۸، ج ۱، ص ۳۳۱؛ سیستم‌های حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۸۳).

مصر نخستین کشور اسلامی پس از عثمانی بود که قوانین کیفری خود را، در اوایل نیمه دوم قرن سیزدهم / نوزدهم، با الهام از قانون جزای عثمانی مدوّن کرد. در اصلاحات بعدی، در این قانون از قوانین فرانسه، بلژیک و ایتالیا الهام گرفت (سهمان، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ اندرسون، ص ۱۳۷).

قانون جزای عثمانی تا مدتی پس از انحلال این حکومت،

1. *Dei delitti e delle pene*

2. Cesare Beccaria

3. Bentham

4. Jean Pradel

5. *Dé fensesociale nouvelle*

6. René David

7. Norman Anderson

8. *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*

محاکم عمومی، یعنی محکمه صلح، محکمه ابتدایی و محکمه استیناف، به ترتیب، به خلفا و جُنده‌های کوچک، جنده‌های بزرگ و جنایات رسیدگی شود. تعیین مصداق و شرایط هریک از این جرائم، به قانون جزا ارجاع داده شد که تا ۱۳۰۴ ش به تصویب نرسید؛ از این رو، محاکم عمومی، با استفسار از مراجع عالی قضایی، مجازات را تعیین می‌کردند. در محاکم اختصاصی نیز «محکمه جنایی اختصاصی»، که محکمه‌ای شرعی بود، به جرائم مستوجب حدود، قصاص و تعزیر رسیدگی می‌کرد. مواد قانونی تشکیل این محکمه، با اصرار شهید سیدحسن مدرّس، به قانون اصول محاکمات جزایی افزوده شد (همان، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۰).

هرچند تصویب قانون شکلی اصول محاکمات جزایی (آیین دادرسی کیفری)، به سبب اتفاق نظر بر لزوم منظم بودن نظام دادرسی، دشوار نبود؛ تدوین و تصویب قوانین ماهوی کیفری، که به سبب ارتباط با نظم و امنیت مملکت مورد توجه قانونگذار بود، با بروز مشکلاتی چون تعطیل یا انحلال مجلس در دوره‌های گوناگون، بی‌ثباتی دولتها و اختلاف نظر نمایندگان در خصوص شرعی بودن قوانین کیفری یا عرفی بودن آنها امکان‌پذیر نشد (ص ۲۳۲-۲۳۳؛ زرنگ، ج ۱، ص ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۶۲-۲۷۱).

نصرالدوله فیروز، وزیر عدلیه، در جمادی‌الاولی ۱۳۳۵ قانون جزای عرفی مصوب هیئت دولت را، در فترت بین مجلس سوم و چهارم، موقتاً به مرحله اجرا گذاشت که با مخالفت علما، دولت آن را در ۱۳۰۱ ش لغو کرد. در روزهای آخر مجلس چهارم (۱۳۰۰-۱۳۰۲ ش) تشکیل کمیسیون دوازده نفری برای تهیه لایحه موقت قانون جزا تصویب شد (ص ۲۳۲-۲۳۳؛ زرنگ، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹، ۲۸۷).

در ۱۳۰۴ ش، قانون مجازات عمومی، با اقتباس از قانون جزای فرانسه و با حفظ ظاهر شرعی در برخی موارد، از جمله جزای جرائم مستوجب حد، به تصویب رسید؛ اما در ۱۳۰۷ ش در برخی موارد آن، به جای حدود شرعی، مجازاتهای دیگری مقرر شد، از جمله مجازات زنای مُحْصَنه به شش ماه تا سه سال حبس تغییر کرد. همچنین موادی از قانون اصول محاکمات جزایی، که درباره تشکیلات محکمه جنایی اختصاصی بود، منسوخ و قضاوت شرعی در امور کیفری حذف شد (ص ۹۴؛ صالح، ص ۲۳۸؛ زرنگ، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶).

در ۱۳۱۸ ش وزیر عدلیه وقت، احمد متین دفتری، لایحه قانون مجازات عمومی را که مبتنی بر قوانین کیفری آلمان و ایتالیا بود، به مجلس تقدیم کرد که بررسی آن، به سبب رخدادهای جنگ جهانی دوم، متوقف شد (صالح،

در کشورهای استقلال یافته (از جمله عراق، اردن، لبنان و سوریه) اجرا می‌شد، ولی حکومت لبنان در ۱۳۲۲ ش/۱۹۴۳ و اردن در ۱۳۳۰ ش/۱۹۵۱ قانون جزای عثمانی را لغو کردند. بیشتر کشورهای اسلامی در نیمه اول قرن چهاردهم/بیستم قوانین جزایی خود را، عمدتاً بر پایه حقوق کیفری فرانسه یا ایتالیا، تدوین کردند (ص ۳۲۲؛ سیتمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۳۱، ۲۲۲، ۳۰۱).

در کشورهای اسلامی زیر نفوذ استعمار، اعمال قوانین کیفری اسلام به تدریج کاهش یافت. در هندوستان، که قرن‌ها حقوق جزای اسلامی حاکم بود، در نیمه دوم قرن سیزدهم/نوزدهم به تدریج حقوق کیفری انگلیس تفوق یافت. در نیجریه شمالی که احکام جزایی فقه مالکی حاکم بود، و نیز در زنگبار، با نفوذ حقوق انگلیس، حقوق شرعی به حاشیه رانده شد (ص ۵۵۰-۵۵۱، ۶۲۰).

احکام کیفری اسلام، به ویژه حدود، در برخی کشورها به طور کامل اجرا می‌شود، از جمله در عربستان سعودی. در دهه‌های اخیر برخی کشورهای اسلامی، مانند پاکستان و لیبی و سودان، برای وضع قوانین کیفری جدید بر پایه شریعت اسلام، اقدامات گسترده‌ای کرده و قوانینی به تصویب رسانده‌اند (ص ۱۳۶-۱۳۷، ۲۹۸؛ سیتمهای حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ص ۱۱۷، ۱۲۴، ۳۰۱-۳۰۲).

در ایران نظام حقوق کیفری تا قبل از مشروطه چندان قاعده‌مند نبود و عمدتاً تابع شیوه حکومتی زمامداران بود؛ هرچند در برخی ادوار، احکام جزایی اسلام، به گونه جزئی و در مناطقی خاص، اجرا می‌شد. از جمله مهم‌ترین ویژگیهای دوران قبل از مشروطه، مبتنی نبودن مجازاتها بر قانون، حاکمیت اراده و سلیقه حاکمان، رواج مجازاتهای شدید، قاعده‌مند نبودن اجرای مجازاتها و رواج شکنجه بود (ص ۵۲-۵۳؛ در بعضی ادوار، از جمله در زمان حکومت ناصرالدین شاه قاجار، برای قاعده‌مند کردن نظام کیفری و تعدیل مجازاتها، اقداماتی صورت گرفت که نافرجام ماند (ص ۴۸-۴۹، ۳۵۳-۳۵۴، ۳۵۲-۳۵۰؛ دانش، ص ۵۲-۵۳). در بعضی ادوار، از جمله در زمان حکومت ناصرالدین شاه قاجار، برای قاعده‌مند کردن نظام کیفری و تعدیل مجازاتها، اقداماتی صورت گرفت که نافرجام ماند (ص ۴۸-۴۹، ۳۵۳-۳۵۴، ۳۵۲-۳۵۰؛ دانش، ص ۵۲-۵۳).

پس از اعلان مشروطه در ۱۳۲۴، برای رسیدگی به امور کیفری، در تشکیلات عدلیه محکمه جزایی ایجاد شد که به سبب نبودن قوانین جزایی شکلی، مراحل تحقیقات اولیه و استتطاق را اعضای محکمه انجام می‌دادند (زرنگ، ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰، ۱۸۰-۱۸۱). با تصویب قوانین «اصول تشکیلات عدلیه» در ۱۳۲۹ و «اصول محاکمات جزایی» در ۱۳۳۰ مقرر شد که در

ص ۲۳۸-۲۳۹؛ زرنک، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۸۷). قانون مجازات عمومی در ۱۳۵۲ ش تغییرات اساسی یافت. برخی قوانین جرایمی تا ۱۳۵۷ ش در مجلس شورای ملی به تصویب رسید. از جمله. قانون آزادی مشروط زندانیان (۱۳۳۷ ش)، قانون اقدامات تأمینی (۱۳۳۹ ش) و قانون تعلیق اجرای مجازات (۱۳۴۶ ش).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پاره‌ای اصول کیفری، بر پایه فقه اسلامی و حقوق موضوعه مندرج شد، از جمله: حاکمیت موازین اسلامی بر حقوق کیفری (اصل ۴)، اصل قانونی بودن مجازات‌ها و لزوم قانونی بودن اجرای آن (اصل ۳۶)، حق داشتن وکیل مدافع در همه دادگاه‌ها (اصل ۳۵)، ممنوعیت شکنجه برای گرفتن اقرار (اصل ۳۸)، اصلي عطف به‌ماسبق نشدن قوانین جزایی (اصل ۱۶۹) و اصل برائت متهم (اصل ۳۷).

بر پایه اصل چهارم قانون اساسی - که اسلامی شدن قوانین ماموری و شکلی، سیاست بنیادی دستگاه قضا شد - در قانون آیین دادرسی کیفری، با حفظ چهارچوب، اصلاحاتی صورت گرفت، از جمله در شهریور ۱۳۶۱ رسیدگی به جرائم مستوجب حدود، قصاص، دیات و تعزیرات در صلاحیت دادگستری قرار گرفت. سپس کمیسیون امور قضایی مجلس شورای اسلامی در شهریور، مهر و آذر ۱۳۶۱ و مرداد ۱۳۶۲، قانون راجع به مجازات اسلامی را در ۴۱ ماده، قانون حدود و قصاص و مقررات آن را در ۲۱۸ ماده، قانون مجازات اسلامی (دیات) را در ۲۱۱ ماده و قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) را در ۱۵۹ ماده تصویب کرد. همه این قوانین، که آزمایشی به اجرا درآمدند، برگرفته از احکام و مقررات جزایی اسلام بودند. در ۱۳۷۰ ش مجموعه قوانین کیفری در چهار کتاب کلیات، حدود، قصاص و دیات، با عنوان قانون مجازات اسلامی، در ۴۹۷ ماده به تصویب رسید. کتاب پنجم آن، یعنی تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده، هم در ۱۳۷۵ ش تصویب شد و قانون مزبور جانشین قانون مصوب ۱۳۶۱ ش و ۱۳۶۲ ش گردید.

مهم‌ترین منابع حقوق جزای عمومی ایران عبارت‌اند از: قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی، منابع و آرای معتبر فقهی، آرای وحدت رویه دیوان عالی کشور، مصوبات مجلس یا کمیسیونهای داخلی آن، رویه قضایی، و عرف و آرای (دکترین) عالمان حقوق (نورپها، ص ۳۶-۴۴؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۴۲). منابع مهم حقوق جزای اختصاصی ایران عبارت‌اند از: قوانین (شامل قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی، قوانین عادی، منابع و آرای معتبر فقهی و آیین‌نامه‌های جزایی)، رویه قضایی، آرای علمای حقوق، و عرف و عادت (گل‌دوزیان، ص ۲۱-۲۹؛ ولیدی، ج ۲، ص ۵۰-۵۶).

منابع: علاءه بر قرآن؛ محمد آشوری، «نگاهی به حقوق متهم در حقوق اساسی و قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری»، مجله مجتمع آموزش عالی قم، سال ۱، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸)، محمدعلی اردبیلی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ گسترده استانی، زرر لواسور، و برنار بولک، حقوق جزای عمومی، ترجمه حسن هادبان، تهران ۱۳۷۷ ش؛ نورمن اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اسفندی، جلیل فتوایی، و مصطفی فصالی، قم ۱۳۷۶ ش؛ محمد باهری و علی‌اکبر دلور، نگرشی بر حقوق جزای عمومی، مقارنه و تطبیق رضا شکاری، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی‌القدری]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ الست بیروت [بی‌تا]؛ ژان پراول، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه علی‌حسین نجفی‌ابره‌آبادی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ حرّ عاملی؛ محمدتقی دامغانی، حد سال پیش از این: مقدمه‌ای بر تاریخ حقوق جدید ایران، [تهران] ۱۳۵۷ ش؛ تاج‌زمان دانش، حقوق زندانیان و علم زندانیان، تهران ۱۳۷۶ ش؛ ونده‌فیلد، نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفائی، محمد آشوری، و عزت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مرتضی رابودی، سیر قانون و دادگستری در ایران، تهران ۱۳۶۸ ش؛ اسماعیل رحیمی‌نژاد، بررسی تطبیقی قاعده 'عطف به‌ماسبق' نشدن قوانین جزایی' (در حقوق اسلام، حقوق موضوعه ایران و نظام حقوقی کامن‌لا)، نامه مفید، سال ۱، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۴)؛ محمد زرنک، تحول نظام قضایی ایران، تهران ۱۳۸۱ ش؛ سیستم‌های حقوقی کشورهای اسلامی، ج ۱، ترجمه محمدرضا ظفری و فخرالدین اسفندی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۴ ش؛ هوشنگ شامیانی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ علی‌اشا صالح، سرگذشت قانون، مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز، تهران ۱۳۸۳ ش؛ پرویز صالحی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ محمدبن حسن طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷-۱۳۸۸؛ عبدالقادر هوده، التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، قاهره: دارالترات، [بی‌تا]؛ ابوالقاسم گرجسی، مقالات حقوقی، ج ۱، تهران ۱۳۶۵ ش؛ ایرج گل‌دوزیان، حقوق جزای اختصاصی: جرائم علیه تمامیت جسمانی، شخصیت معنوی، اموال و مالکیت، امنیت و آسایش عمومی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ علی‌بن حسام‌الدین منی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ محمود عمر دمیاطی، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۸؛ حینلی منتظری، دراسات فیسی و لایسۃ الفقهیه و فقه الدولۃ الاسلامیه، ج ۲، قم ۱۴۰۸؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ رفسانوری، زمینه حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ صالح ولیدی، حقوق جزای اختصاصی، تهران ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world, ed. John L. Esposto, New York 1995, s.v. "Criminal law" (by Farhat J Ziadah).

اجتماعی او. ۳) ناعادلانه و غیرمفید بودن مجازاتها و پیشنهاد جایگزینی «اقدامات یا تدابیر تأمینی» برای اصلاح مجرمانی که «حالت خطرناک» دارند. ۴) لزوم طبقه‌بندی بزهکاران، برای هماهنگ نمودن اقدامات تأمینی با شخصیت هریک از آنها، و نیز لزوم تحقیق در علل جرم با هدف کاهش ارتکاب آن. درواقع، رویکرد اصلی این مکتب، توجه به مجرم بود (به صانعی، ج ۱، ص ۶۷-۷۲؛ پرادل، ص ۹۰-۱۰۳؛ آنسل، ص ۱۹).

بدین‌سان رشته جدیدی به وجود آمد که موضوع آن مطالعه و تبیین جرم و علل وقوع آن با استفاده از روش علمی و تجربی بود، نه گفتگوی صرف درباره اعمال مجرمانه. این رشته علمی ابتدا، تحت‌تأثیر مطالعات لمروزو در مسئله ارتباط ارتکاب جرم با خصوصیات جسمی بزهکاران، انسان‌شناسی جنایی نام گرفت. اصطلاح جرم‌شناسی^۶ را نخستین بار در ۱۸۷۹/۱۲۹۶ دانشمند فرانسوی، توپینار^۷، در کتاب خود به کار برد و در ۱۸۸۵/۱۳۰۲ کاروفالو کتاب «جرم‌شناسی»^۸ را نوشت (دانش، ص ۱۹؛ کی‌نیا، ج ۱، ص ۳-۲، پانویس ۲؛ آنسل، همانجا).

از ۱۸۸۵/۱۳۰۲ تا آغاز جنگ جهانی اول، همایشهای بین‌المللی سالیانه با عنوان مردم‌شناسی جنایی، در کشورهای اروپایی برگزار گردید. در ۱۹۳۴/۱۳۱۲ ش «جامعه بین‌المللی جرم‌شناسی»^۹ تأسیس و نخستین همایش بین‌المللی آن در ۱۹۳۸/۱۳۱۷ ش در رم تشکیل شد. از ۱۹۵۰/۱۳۲۹ ش، با تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد، همایش بین‌المللی جرم‌شناسی هر پنج سال، با شرکت نمایندگان دولتها و مجامع بین‌المللی و متخصصان، در کشورهای گوناگون تشکیل می‌شود (به دانش، ص ۱۵-۱۸؛ مظلومان، ص ۸۹-۹۱). به‌علاوه، گسترش آموزش علم جرم‌شناسی در دانشگاهها و حجم زیاد تحقیقات و آثار مرتبط با آن، تأسیس مؤسسات جرم‌شناسی، انتشار نشریات متعدد درباره آن و ظهور آرا و مکاتب گوناگون در این علم، بیانگر موقعیت تثبیت‌شده جرم‌شناسی در میان سایر علوم است، هرچند درباره ماهیت آن به عنوان علم مستقل اختلاف‌نظر وجود دارد (به مظلومان، ص ۹۱-۹۹؛ دانش، ص ۲۱-۲۲؛ کی‌نیا، ج ۱، ص ۸-۱۰).

جرم‌شناسی با تمام علوم راجع به بزه و بزهکاری ارتباط دارد، از جمله با حقوق کیفری، کیفرشناسی، سیاست جنایی و جرم‌یابی. هرچند جرم‌شناسی و حقوق کیفری، هر دو، به بررسی جرم می‌پردازند، از نظر موضوع، روش بررسی و تحقیق و اهداف تفاوتی دارند: در حقوق کیفری، به موجب «اصل قانونی بودن جرم»، تنها عملی جرم به‌شمار می‌رود که در قانون

ب) جرم‌شناسی، شاخه‌ای از علوم جنایی که با روش علمی و عینی به تحلیل علل و عوامل زیستی، روانی و اجتماعی پیدایش جرم^{۱۰}، به هدف پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح و درمان بزهکاران، می‌پردازد.

جوامع انسانی همواره با مخالفت با قانون و هنجارشکنی اجتماعی روبه‌رو بوده‌اند. استمرار وقوع جرائم، به‌رغم اتخاذ تدابیر تنبیهی در برابر بزهکاران، از دیرباز اندیشمندان، فیلسوفان و مصلحان اجتماعی را بر آن داشته تا درباره ماهیت و علت ارتکاب جرم و چگونگی مقابله با آن راه‌حلهایی ارائه دهند. ولی مطالعه علمی جرم، به عنوان پدیده فردی - اجتماعی، رهاورد تمدن جدید است. در ادوار پیشین، به مجازات مجرم بیش از علل جرم اهمیت داده می‌شد. علت ارتکاب بزه را اموری چون تقدیر، حلول ارواح خبیث، جهل و فقر و ثروت می‌دانستند و رفتار با بزهکاران غالباً با شدت و خشونت همراه بود (به دانش، ص ۱۱-۱۳؛ مظلومان، ص ۸۳-۸۶). از نیمه‌های قرن یازدهم / هجدهم با رونق علوم چهره‌شناسی، جمع‌شناسی و مطالعات انسان‌شناسی، تحقیقات علمی درباره علل ارتکاب جرم آغاز شد؛ از جمله درباره رابطه چهره با ویژگیهای افراد، رابطه بیماریهای روانی با جرم و تأثیر محیط جغرافیایی و وراثت بر وقوع جرم (به کی‌نیا، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۸۸؛ دانش، ص ۱۳-۱۵؛ مظلومان، ص ۸۶-۸۸).

در سده دوازدهم / هجدهم در اروپا، در پی اعتراض فیلسوفان و اصلاح‌گران اجتماعی به شدت مجازاتها و خودکامگی نظام کیفری، مکاتب گوناگونی در حقوق جزا پدید آمد. در سده سیزدهم / نوزدهم پیشرفت دانش بشری امکانات جدیدی برای بررسی ماهیت و علت وقوع جرم فراهم کرد. در اواخر همین قرن در ایتالیا سزار لمروزو^۱ (پزشک، متوفی ۱۹۰۹/۱۳۲۷)، رافائل کاروفالو^۲ (قاضی، متوفی ۱۹۱۴/۱۳۳۲) و انسریکوفری^۳ (حقوق‌دان و جامعه‌شناس، متوفی ۱۹۲۹/۱۳۰۸ ش)، با تأثیرپذیری از داده‌های علمی جدید، مکتب تحقیقی حقوق جزا را بنیان نهادند (پرادل^۴، ص ۸۹-۹۰؛ آنسل^۵، ص ۱۸-۱۹؛ صانعی، ج ۱، ص ۶۵-۶۶). اصول کلی این مکتب - که در حقوق کیفری تأثیر بسیاری گذاشت - عبارت بود از: ۱) نفی آزادی اراده انسان در فرایند ارتکاب جرم؛ یعنی ارتکاب یافتن جرم با تأثیرپذیری مجرم از علل و عوامل جرم‌زای درونی شامل نقص بدنی، روانی و زیستی و عوامل جرم‌زای بیرونی چون محیطهای اجتماعی، خانوادگی و اقتصادی، بدون اختیار داشتن او. ۲) انکار مسئولیت اخلاقی مجرم و پذیرش مسئولیت

1. Cesare Lombroso

2. Raffaele Garofalo

3. Enrico Ferri

4. Jean Pradel

5. Mare Ancel

6. criminology

7. Topinard

8. Criminologia

9. International Society of Criminology

پیش‌بینی شده باشد، و به خصوصیات بزهکار و علل ارتکاب جرم پرداخته نمی‌شود و هدف آن مبارزه با جرم و درمان بزهکار از راه مجازات است؛ ولی جرم‌شناسی، افزون بر جرم قضایی، به بررسی ناهنجاریها و انحرافات اجتماعی و اخلاقی نیز می‌پردازد، به علل و انگیزه وقوع جرم و شخصیت بزهکار توجه دارد و از راه مبارزه با علل و عوامل جرم، در درمان بزهکار و پیشگیری از وقوع جرم می‌کوشد (سکینا، ج ۱، ص ۵۱-۱۴؛ دانش، ص ۳۰-۲۵؛ مظلومان، ص ۲۵۲-۲۵۶). به‌رغم این تفاوتها، جرم‌شناسی و حقوق کیفری ارتباط تنگاتنگی دارند. دستاوردهای دانش جرم‌شناسی منشأ تحولات شکلی و ماهوی گسترده‌ای در حقوق کیفری گردیده و موضوعاتی چون لزوم انطباق مجازات با شخصیت بزهکار، ضرورت اقدامات تأمینی و اجرای روشهای جدید اصلاحی، تربیتی و درمانی، در حقوق کیفری پذیرفته شده است (سکینا، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۲۵؛ اردبیلی، ج ۱، ص ۵۶-۵۸).

علوم که ساختار جرم‌شناسی را تشکیل می‌دهند و مقوم آن به‌شمار می‌روند، عبارت‌اند از: زیست‌شناسی کیفری (جنایی)، روان‌شناسی کیفری (جنایی) و جامعه‌شناسی کیفری (جنایی). زیست‌شناسی کیفری جنبه‌های زیست‌شناختی پدیده مجرمانه (یعنی خصوصیات زیستی و وراثتی بزهکار، از قبیل سن، جنس، نژاد و وراثت) را بررسی می‌کند. روان‌شناسی کیفری خصوصیات روانی بزهکاران (از قبیل اختلالات رفتاری، شخصیتی و بیماریهای روانی آنها) را مطالعه می‌کند و جامعه‌شناسی کیفری به بررسی عوامل اجتماعی مؤثر در ارتکاب جرم (مانند مذهب، فرهنگ، خانواده، شغل، اقتصاد، تراکم جمعیت، مکن، مطبوعات، جنگ و حکومت سیاسی) می‌پردازد (سکینا، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۳۶؛ رحیمی‌نژاد، ص ۲۰۹-۲۱۰).

جرم‌شناسی را مشتمل بر شاخه‌های نظری و کاربری گوناگون دانسته و از جمله آن را به شاخه‌های عمومی، اختصاصی و بالینی تقسیم کرده‌اند (سکینا، ج ۱، ص ۲۱۱؛ دانش، ص ۲۲-۲۴؛ مظلومان، ص ۱۲۲-۱۳۹). در جرم‌شناسی بالینی، جرم‌شناس برای تشخیص حالت خطرناک یا آمادگی جنایی بزهکار، وی را از نظر زیستی، روانی و اجتماعی معاینه می‌کند و می‌آزماید و با تشکیل پرونده شناسایی شخصیت برای او، قاضی را در اجرای صحیح عدالت کمک می‌کند. هدف جرم‌شناسی بالینی آگاهی از درجه حالت خطرناک، پیش‌بینی رفتار فرد در آینده و ارائه روشی است که باید، برای کاهش امکان تکرار جرم، در مورد او اجرا شود. امروزه این روش، باتوجه به تمرینش بودن آن، در زندانهای بیشتر کشورها وجود دارد، از جمله در ایران (مطابق آیین‌نامه اجرایی سازمان زندانها و

اقدامات تأمینی و تربیتی کشور؛ - دانش، ص ۳۸۷-۳۹۱؛ مظلومان، ص ۱۲۷-۱۳۵؛ نجفی ابرندآبادی و هاشم‌بیگی، ص ۴۳-۴۵). علم جرم‌شناسی، به‌رغم جوان بودن، از پویایی بسیار برخوردار است و گرایشهای جدیدی در آن پدید آمده است (سکینا، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۱).

دولت ایران در ۱۳۳۷ ش، با تصویب مجلس شورای ملی، به عضویت مؤسسه بین‌المللی جرم‌شناسی درآمد. در ۱۳۴۵ ش مؤسسه جرم‌شناسی وابسته به دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران تأسیس شد که تاکنون فعال است. در شماری از کشورهای اسلامی هم مؤسسات جرم‌شناسی فعال‌اند (از جمله در مصر و ترکیه؛ - مظلومان، ص ۹۷).

جرم‌شناسی در منابع اسلامی. به‌نظر قاطبه عالمان مسلمان - جز برخی فرق اسلامی - انسان در رفتار و کردار خود اراده و اختیار دارد و تا زمانی که زوال اختیار او ثابت نشود از نظر کیفری مسئول شناخته می‌شود. از دیدگاه حقوق کیفری اسلام، ملاک اجرای بسیاری از مجازاتها (مانند حدود و قصاص) وجود مسئولیت کیفری است، ولی این نکته به معنای بی‌اعتنایی به احوال و بی‌نظمیهای افراد فاقد مسئولیت کیفری (مانند اطفال و دیوانگان) نیست (سکینا، ج ۱، ص ۷۰-۷۸) و مثلاً اطفال بزهکار مشمول اقدامات تأدیبی به‌شمار رفته‌اند (سکینا، ج ۱، ص ۲۲۲؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۲۷۶). بر پایه آموزه‌های قرآن و احادیث، انسان تربیت‌پذیر است و باید تربیت شود. همچنین بر تأثیر نسب، وراثت و محیط خانواده، و اطرافیان و جامعه بر منش و شخصیت افراد تأکید شده و وجود مجرم مادرزاد (بالفطره) - که در مکتب تحقیقی حقوق جزا پذیرفته شده است - مقبول نیست (سکینا، ج ۱، ص ۲۱؛ نهج البلاغه، نامه ۳۱؛ کلینی، ج ۱، ص ۲۰، ج ۲، ص ۳۷۵؛ سیوطی، ج ۶، ص ۲۴۴؛ متقی، ج ۱۶، ص ۲۹۶).

در نظام حقوق کیفری اسلام، در جرائمی که هنجارها و مصالح مهم جامعه را هدف قرار می‌دهند، یعنی جرائم مستوجب حدود، قصاص و دیات، از توجه به شخصیت بزهکار چشم‌پوشی می‌شود و قاضی حق ندارد به مجازاتی جز کیفر معین حکم کند، مگر آنکه بزه دیده (متجنی علیه) با ولی او (در جرائم مستوجب قصاص و دیات) مجرم را عفو کنند، زیرا انگیزه قصاص و دیات، علاوه بر اجرای عدالت، تأمین حقوق بزه دیده هم هست و رضایت او موجب تخفیف یا نفی مجازات می‌شود. اما در جرائم مشمول تعزیر، از آنرو که هدف اصلی، اصلاح و تربیت و بازپروری بزهکار است، قاضی اختیار دارد که از بین مجموعه مجازاتها، مجازاتی را انتخاب کند که با شخصیت و اوضاع بزهکار و وقوع جرم تناسب دارد (عوده، ج ۱، ص ۶۱۱-۶۱۵).

چون کلاهبرداری و خیانت در امانت (س. میرخلیلی، ص ۷۲- ۷۳، ۸۱-۸۲).

برخی آموزه‌های دینی و اخلاقی برای کاهش بزه‌دیدی است، از جمله تأکید بر ظلم‌ستیزی و ستم‌ناپذیری؛ ترویج فرهنگ صبر و مدارا در برابر بزه‌کاران، به منظور پیشگیری از تبدیل بزه‌کاری نوع خفیف (مانند توهین) به نوع شدید (مانند ضرب و جرح یا قتل)؛ رعایت پوشش شرعی و مناسب از سوی افراد جامعه، به‌ویژه زنان، برای حفظ امنیت فردی و اجتماعی؛ حمایت‌های ویژه از گروه‌های آسیب‌پذیر اجتماعی، مانند اطفال (صغار)، به‌خصوص کودکان بی‌سرپرست (ایتام) و لزوم جلوگیری از حیف و میل شدن اموال آنان (س. همان، ص ۷۸-۸۷).

هر چند امروزه ارتکاب جرم و بزه‌کاری آشکال جدیدی یافته، با تکیه بر آموزه‌های دینی برآمده از متون اسلامی و استنباط فقهی مبتنی بر منابع اجتهاد، همراه با یافته‌های جدید علمی دانشمندان می‌توان به پیشگیری از وقوع این جرائم و مقابله با آنها مبادرت کرد (س. احمدی‌ابهری، ص ۴۱۳-۴۱۷). اصل صدور مجازات و تشویش قلوب اساسی جمهوری اسلامی ایران، اقدام مناسب برای پیشگیری از وقوع جرم و نیز اصلاح مجرمان را از جمله وظایف قوه قضائیه دانسته است.

منابع: مارک آنسل، دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ محمدعلی احمدی‌ابهری، اسلام و دفاع اجتماعی، قم ۱۳۷۷ ش؛ محمدعلی اردبیلی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ژان پرادل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، نجف [۱۹۷۶-۱۹۷۵]؛ تاج‌زمان دانش، مجرم کیست، جرم‌شناسی چیست، تهران ۱۳۸۱ ش؛ اسماعیل رحیمی‌زاد، آشنایی با حقوق جزا و جرم‌شناسی، قم ۱۳۷۸ ش؛ سیوطی؛ هوشنگ شامیانی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ زین‌الدین علی شهیدثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشیة، چاپ محمد کلاتر، نجف ۱۳۹۸، چاپ الفست قم ۱۴۱۰؛ پرویز صامی، حقوق جزای عمومی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج‌البلاغه، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفست قم [بی‌تا]؛ عبدالقادر عوده، التشریح للجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، قاهره دارالترات، [بی‌تا]؛ جلال‌الدین قیاسی، حمید دهقان، و قدرت‌الله خسروشاهی، مطالعة تطبیقی حقوق جزای عمومی اسلام و حقوق موضوعه، ج ۱، قم ۱۳۸۵ ش؛ کلینی؛ مهدی کی‌نیا، مبانی جرم‌شناسی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ علی‌بن حسان‌الدین مفی، کتال‌العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیاتی و صفوة سفا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ رضا مظلومان، جرم‌شناسی؛ کلیات، تهران ۱۳۵۳ ش؛ الموسوعة الفقهیة، کویت وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ج ۲۲، ۱۴۱۰/۱۹۹۰، ج ۳۳، ۱۴۱۶/۱۹۹۵؛ محمود میرخلیلی، پژوهش‌های جرم‌شناسی پیشگیرانه با نگاه به سیاست جنایی اسلام، فقه و حقوق، ش ۱۱

اسلام، برای تحقق جامعه‌ای سالم، فقط به اجرای مجازات اکتفا نکرده و به عوامل دیگر برای پیشگیری از وقوع جرم و مقابله با آن هم پرداخته است. برخی از تدابیر پیشگیری از جرم در اسلام عبارت‌اند از: تقویت و تشویق به گرایش به معنویات و تقوا و پرهیز از دنیا محوری، تأکید بر اعتقاد داشتن به اصولی چون توحید و معاد و واقعیت پاسخگویی در محضر خداوند، نکویش رذایل اخلاقی و تکریم فضائل اخلاقی، تشریع عباداتی چون نماز و روزه، تشریع امر به معروف و نهی از منکر، توصیه به آسان‌گیری از دواج، تشویق به کار و فعالیت، جلوگیری از روشهای غیرعادلانه کسب درآمد و تشویق به کارهایی چون اتفاق و قرض‌الحسنه برای جبران فاصله طبقاتی میان فقرا و ثروتمندان، تأکید بر لزوم ایجاد فضای سالم اجتماعی، وضع قوانین تکافل اجتماعی، تحریم مسکرات، منع از حضور در مجالس گناه و بازگذاشتن راه توبه برای مجرمان (س. احمدی‌ابهری، ص ۱۴۱- ۱۴۳؛ قیاسی و همکاران، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۷).

هم‌چنان‌که امروزه تدوین‌کنندگان سیاست جنایی، به «بزه‌دیده‌شناسی» — با هدف تضمین حقوق زیان‌دیده از جرم، و جبران خسارت وارد شده بر او به‌گونه مؤثر — توجه می‌کنند، در فقه کیفری اسلام هم جایگاه بزه‌دیده در نظر به جریان انداختن دعوی کیفری، مهم و اساسی قلمداد شده است، به‌طوری‌که در پاره‌ای جرائم، مانند سرقت و قذف، مجازات بزه‌کار تنها با درخواست بزه‌دیده صورت می‌گیرد (س. نجفی، ج ۴۱، ص ۵۵۰-۵۵۱؛ خویی، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۳، ۳۱۳-۳۱۴؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۲۴، ص ۳۳۳-۳۳۴، ج ۳۳، ص ۱۴). به‌علاوه، سیاست جنایی اسلام حاوی آموزه‌هایی برای حمایت از بزه‌دیده است، از جمله تأکید بر دفاع مشروع به عنوان حق مسلم بزه‌دیده (س. شهیدثانی، ج ۹، ص ۳۳۸-۳۵۰؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۶۵۰-۶۵۶)؛ ضرورت آموزش و اطلاع‌رسانی به افرادی که به سبب وجود شرایط جرم‌زا در معرض خطرند؛ و ضرورت از بین بردن موقعیتهای بزه‌دیدی، مانند حفظ اموال خود و ایمن کردن آنها برای دشوار شدن دسترسی بزه‌کار و کاهش وسوسه او به ارتکاب جرم (س. میرخلیلی، ص ۷۴-۷۸).

بر پایه فقه جزایی اسلام، اگر اموال کسی به سبب قرار نداشتن در جرم مناسب سرقت شود، حمایت کیفری از او کاهش می‌یابد (س. شهیدثانی، ج ۹، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ نجفی، ج ۴۱، ص ۳۹۹-۵۰۲؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۲۴، ص ۳۱۷-۳۱۸). برخی دیگر از مصادیق قرار از موقعیت بزه‌دیدی عبارت‌اند از: احتیاط در تدوین و تنظیم قراردادها و آسادی که منشأ حق و تکلیف‌اند؛ دقت در گزینش فردی که به او اعتماد می‌شود؛ و اعتماد نداشتن بی‌مورد به اشخاص، برای پرهیز از وقوع جرائمی

(زمستان ۱۳۸۵): محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، چاپ محمود قوچانی، بیروت ۱۹۸۱ علی حسین نسجفی ابرندآبادی و حمید هاشم بیگی، دانشنامه جرم‌شناسی: انکلیسی، فرانسه، فارسی، تهران ۱۳۷۷ ش.

اسد محمود میرخلیلی /

۵) حقوق بین‌الملل، شاخه‌ای از علم حقوق، شامل قواعد حاکم بر آن دسته از روابط افراد، سازمانها و دولت‌ها که دارای حداقل یک عنصر خارجی و بین‌المللی باشند.

علم حقوق در بنیادی‌ترین تقسیم خود از نظر موضوع، به دو شاخه اصلی حقوق عمومی و حقوق خصوصی، و بر مبنای ارتباط قاعده حقوقی با یک یا چند «دولت-کشور» به دو شاخه حقوق داخلی یا ملی و حقوق بین‌الملل تقسیم شده است. هر چند در عمل تقریباً همه حقوق‌دانان این تقسیم بنیادین را پذیرفته‌اند، برخی از آنان در چهارچوب بحث از شاخه‌های فرعی حقوق عمومی و حقوق خصوصی به تعریف و ذکر اقسام حقوق بین‌الملل پرداخته‌اند (سید عبدالمعظم فرج صده، ص ۴۷-۵۱؛ سعد و منصور، ص ۶۴، ۶۷؛ کیر، ص ۶۴). در حقوق داخلی، چه شاخه حقوق عمومی چه حقوق خصوصی، روابط حقوقی و قواعد حاکم بر آنها در چهارچوب یک دولت معین و حاکمیت ملی خاص مورد توجه قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که همه عوامل مؤثر در شکل‌گیری و اجرای قاعده حقوقی، داخلی و ملی است؛ یعنی، واضع قاعده، قانون‌گذار کشور است، طرفین رابطه حقوقی اتباع همان دولت‌اند و رابطه حقوقی نیز در داخل کشور تحقق می‌یابد، ولی برخی روابط حقوقی در چهارچوب یک دولت معین نمی‌گنجد، بلکه در آن دست‌کم یک عنصر خارجی (غیرملی) نقش دارد. مثلاً ممکن است قاعده حقوقی به جای اراده یک دولت، برآمده از توافق اراده دو یا چند دولت مستقل (معاهدات دو یا چندجانبه) یا اراده مشترک چند دولت (قرارات الزامی سازمانهای بین‌المللی) باشد، یا طرفین رابطه حقوقی، اتباع دو کشور مختلف باشند (مانند قرارداد تاجری ایرانی با غیرایرانی)، یا در اجرای رابطه حقوقی عاملی خارجی مؤثر باشد (مانند ازدواج دو ایرانی در خارج از ایران). حقوق بین‌الملل متکفل بحث در همه مواردی است که رابطه حقوقی و قاعده حاکم بر آن حداقل به دو دولت ارتباط می‌یابد (احمد مسلم، ج ۱، ص ۹۷؛ صفایی، ص ۱۳).

حقوق بین‌الملل به دو شاخه تقسیم می‌شود: حقوق بین‌الملل عمومی، که به مناسبات بین‌المللی دولت‌ها، سازمانهای بین‌المللی، شرکتها و افراد ساز آن حیث که به حاکمیت

مربوط می‌شوند - می‌پردازد (سید مقتدر، ص ۳؛ موسی زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۷۶)؛ و حقوق بین‌الملل خصوصی، که مناسبات خصوصی اشخاص (از حقیقی و حقوقی) را در سطح زندگی بین‌المللی تنظیم می‌کند (نصیری، ص ۱۳؛ صفایی، ص ۱۲-۱۳؛ مدنی، ص ۱۸).

الف) حقوق بین‌الملل عمومی. دولت‌ها، از آن رو که در مقام اعمال حاکمیت‌اند، موضوع اصلی حقوق بین‌الملل عمومی به شمار می‌روند. پس از پدید آمدن سازمانهای بین‌المللی، این سازمانها نیز موضوع حقوق بین‌الملل شناخته شدند. رؤسای کشورها و مأموران سیاسی نیز به نمایندگی از دولت متبوع خود در روابط بین‌الملل، موضوع حقوق بین‌الملل عمومی هستند. به تدریج سایر افراد نیز موضوع این شاخه از حقوق شدند که مسئولیت کیفری مرتکبان جرایم بین‌المللی (به ویژه جنایات ضد بشری)، حمایت از حقوق افراد خاص مانند کارگران و اقلیتها و پناهندگان، و حتی حمایت از آحاد مردم به عنوان موضوع اعلامیه جهانی حقوق بشر، از جمله مصادیق آن است (سید موسی زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۴-۳۵، ۸۶-۸۵؛ مقتدر، ص ۴۳-۵۰-۵۱؛ اکهرست^۱، ص ۹۵، ۹۸).

هر چند برخی - به دلایلی مانند نبودن قانون‌گذار و قاضی و مجری بین‌المللی و نیز نبودن ضمانت اجرای کامل برای مقررات بین‌المللی - منکر ماهیت حقوقی حقوق بین‌الملل عمومی شده‌اند، امروزه حقوق‌دانان در وجود این شاخه از حقوق تردید ندارند، همچنان‌که تلقی دولتها از الزام‌آور بودن قواعد حقوق بین‌الملل عمومی و تلاش آنها برای سازگارسازی سیاستهایشان با قوانین بین‌المللی نیز مؤید آن است (سید مقتدر، ص ۵۴-۵۵؛ عبدالمعظم فرج صده، ص ۵۰-۵۱؛ کیر، ص ۶۵-۶۶). مباحث اساسی حقوق بین‌الملل عمومی - که بیشتر به اختصار حقوق بین‌الملل خوانده می‌شود - عبارت‌اند از: اشخاص حقوق بین‌الملل، حقوق سازمانهای بین‌المللی، و حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی. امروزه بعضی از مباحث حقوق بین‌الملل عمومی چنان توسعه یافته‌اند که شعبه‌ای مستقل شده‌اند، مانند «حقوق دریاهای» که به موضوعاتی چون آبهای ساحلی، آبهای مشترک، تعیین مرزهای آبی، و مالکیت منابع کف و زیرکف دریا می‌پردازد و «حقوق هوا و فضا» که از ضوابط حاکمیت دولتها بر فضای سرزمین خود و فضای ماورای جو سخن می‌گوید (سید ضیائی بیگلری، ص ۲۷۳-۲۷۴، ۲۵۵-۳۵۶؛ مقتدر، ص ۱۶۳-۲۴۵، ۲۵۷-۲۶۶). مهم‌ترین منابع حقوق بین‌الملل عمومی عبارت‌اند از: معاهدات بین‌المللی، عرف بین‌المللی، اصول کلی حقوقی، رویه قضایی بین‌المللی، و

کنسولی (کاپیتولاسیون) گسترش یافت. از نیمه قرن نوزدهم، به منظور حصول توافق دولتها درباره قواعد بین الملل، در اروپا اجلاسها و همایشهای متعددی برگزار شد که، بر پایه نوعی دیپلماسی گسترده، به انعقاد معاهدات گوناگون انجامید و در روابط بین المللی بسیار تأثیر گذاشت. مثلاً به موجب معاهده پاریس در ۱۷۷۲/۱۸۵۶ از یک سو دولت مسلمان عثمانی در جامعه دولتهای اروپایی پذیرفته شد، ولی از سوی دیگر، زمینه استقلال ممالک تابع عثمانی فراهم گردید. در این دوره، به لحاظ نظری، اصولی چون حاکمیت دولتها، استقلال، مساوات دولتها، موازنه قدرت و ملیت بر حقوق بین الملل حاکم بود. همچنین قواعد بین المللی در زمینه حقوق جنگ، حقوق دریاهای، داوری بین المللی و بی طرفی در منازعات شکل گرفت. با این همه، مسئله مهم، تضمین اجرای معاهدات مزبور بود. پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، این نظر مطرح شد که تحقق صلح و امنیت جهانی و احترام به حاکمیت کشورها، جز با تأسیس سازمانی جهانی با همکاری جمعی دولتها امکان پذیر نیست. از این رو، در ۱۹۲۰/۱۲۹۹ ش «جامعه ملل» ایجاد گردید. در فاصله دو جنگ جهانی، معاهدات بین المللی مهمی منعقد شد که در تحول حقوقی بین الملل تأثیرگذار بود، از جمله معاهده ۱۳۰۷/۱۹۲۸ ش پاریس درباره ممنوعیت تمسک به جنگ در روابط بین المللی. با وقوع جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵) زمینه تشکیل سازمان ملل متحد فراهم شد. پس از تأسیس این سازمان، وقوع حوادث مهم بسیاری به تحولات اساسی در ساختار حقوق بین الملل انجامید (۳- ضیائی بیگلری، ص ۳۲-۴۶؛ کسانه، ص ۵۶-۷۰؛ گنجی، ج ۱، ص ۸-۶؛ مقتدر، ص ۱۴؛ نیز ۳- پاریس، معاهده، دولت؛ سازمان ملل متحد).

ظاهراً در ایران این رشته از حقوق را نخستین بار حسن پیرنیا، ملقب به مشیرالملک (متوفی ۱۳۱۴ ش)، در مدرسه سیاسی تهران تدریس کرد و مجموعه دروس او در ۱۳۱۹ ش در تهران منتشر شد (۳- پیرنیا، حسن).

امروزه پیدایش زمینه های جدید همچون حقوق محیط زیست، حقوق دریاهای و هوا و فضا، حقوق بین الملل کیفری، حقوق ارتباطات بین المللی، حقوق بشردوستانه، حقوق هسته ای و تروریسم، به توسعه قلمرو حقوق بین الملل منجر شده. هرچند در هریک از این عرصه ها قواعد جامع و کاملی وضع نشده است. توسعه قلمرو حقوق بین الملل به تنگنا شدن عرصه حقوق داخلی انجامیده است (مقتدر، ص ۱۷؛ موسی زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۱؛ ضیائی بیگلری، ص ۶۲).

آرای دانشمندان حقوق (ضیائی بیگلری، ص ۸۲-۸۱؛ مقتدر، ص ۲۵-۲۱). در این میان، مهم ترین و دقیق ترین منابع، معاهدات اند. مراد از معاهده بین المللی، هرگونه توافق دو یا چند جانبه کتبی میان تابانان حقوق بین الملل است که مطابق با قواعد حقوق بین الملل تنظیم شود و واجد آثار حقوقی مشخص باشد (۳- ضیائی بیگلری، ص ۸۲-۸۴؛ موسی زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۲۷-۱۲۲).

حقوق بین الملل عمومی را از پیشینه دارترین رشته های حقوق دانسته اند. در روم باستان آن را «حقوق یل» می نامیدند که به معنای مجموعه قواعد حاکم بر مناسبات دولتها در عرصه های خصوصی و عمومی و نیز مناسبات رومیان با اتباع بیگانه بود. در حدود سال ۱۰۳۴/۱۶۲۵، گروسیوس^۱ - فیلسوف و حقوق دان هلندی که او را بنیانگذار حقوق بین الملل معاصر می دانند - تعبیر «حقوق جنگ و صلح» را بر قواعد و مقررات حقوق اطلاق کرد و کتابی^۲ با این نام نوشت. سپس اصطلاحات دیگری نیز متداول شد، ولی تنها اصطلاح «حقوق بین الملل»^۳ که نخست جرمی بنتام^۴، فیلسوف و حقوق دان انگلیسی، در ۱۱۹۴/۱۷۸۰ به کاربرد - مقبولیت عام یافت (۳- ضیائی بیگلری، ص ۸-۹؛ موسی زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۵-۶).

پیشینه و سیر تکامل حقوق بین الملل به دوره های گوناگون تقسیم شده است. در دوران باستان، برخی قواعد حقوق بین الملل وجود داشته است، از جمله درباره جنگ (که وقوع آن اجتناب ناپذیر بود)، صلح و اعزام و پذیرش سفیران که عمدتاً در معاهدات صورت می گرفت. این قواعد، به اقتضای جوامع آن روز، عموماً مبتنی بر مذهب، اخلاق و مصالح دو یا چند جانبه بود. در قرون وسطا، به سبب اقتدار مطلق کلیسا بر ملل و ممالک مسیحی، روابط میان ملل مذکور بر پایه هنجارهای مشترک برآمده از اصول مذهبی و اخلاقی خاص شکل گرفته بود (۳- متین دفتری، ص ۱۷۰-۱۷۵؛ ضیائی بیگلری، ص ۱۸-۲۴). پس از رنسانس، با پدیدار شدن کشورهای با حاکمیت مستقل در اروپا و در نتیجه نیاز به قواعد جدید برای تنظیم روابط دولتها، پیادگذاران نخستین حقوق بین الملل جدید، بر پایه آرای گروسیوس، الهیات مسیحی، عرف موجود میان کشورها، حقوق طبیعی و عقل، به وضع قواعد جدید بین المللی پرداختند. ابتدا قلمرو این قواعد به قاره اروپا محدود بود و از این رو، این شاخه از حقوق در آن دوران «حقوق عمومی اروپا» خوانده می شد. مباحی حقوق بین الملل اروپایی در روابط دولتهای اروپایی با دیگر کشورها رعایت نمی گردید. در نتیجه، استعمار کشورهای آسیایی و آفریقایی و نیز قواعد ناعادلاتهای چون حق قضاوت

1. Grotius

2. *Jus belli ac pacis*

3. International law

4. Germl Bentham

5. Antonio Cuesese

یکی از خصوصیات قاعده حقوقی، چه داخلی چه بین‌المللی، الزامی بودن آن است. پاسخهای متفاوت حقوق‌دانان به پرسش از چستی مبانی الزام‌آور بودن قواعد بین‌المللی، مکاتب متعددی را پدید آورده است (به ضیائی بیگدلی، ص ۴۷-۶۰؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۷-۱۲).

در تنظیم روابط بین‌الملل، علاوه بر قواعد حقوق بین‌الملل، قواعد حقوق داخلی هم در برخی موضوعات بین‌المللی (مانند شرایط اکتساب تابعیت و تشخیص مقام صلاحیت‌دار برای انعقاد معاهدات بین‌المللی) نقش مهمی دارد. همچنین حقوق داخلی (حقوق اساسی) هر کشور است که سیاست آن کشور را درباره جایگاه حقوق بین‌المللی در نظام حقوقی تعیین می‌کند و کشورها در این باره رویه‌های گوناگونی دارند (به گنجی، ج ۱، ص ۳۹-۴۰، ۴۸-۴۹؛ مقتدر، ص ۳۶-۳۹؛ موسی‌زاده، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۴-۲۵).

از جمله مهم‌ترین موضوعات بحث‌برانگیز، مناسبات میان حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی از حیث شکلی (جایگاه حقوق بین‌الملل در نظام حقوقی) است. بنابر نظریه «دوگانگی حقوقی»، حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی به سبب تفاوت در مبانی، منابع، موضوعات و قلمرو دو نظام حقوقی مستقل هستند؛ از این رو، قواعد بین‌المللی تنها هنگامی برای دولت‌ها الزام‌آور است که این قواعد را وارد مقررات ملی خود کنند. قواعد داخلی مخالف حقوق بین‌الملل نیز تا زمانی که لغو نشده، به اعتبار خود باقی است. نظریه «یکگانگی حقوقی» بر آن است که حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی، هر دو، اجزای نظام حقوقی واحدی هستند و دوگانگی میان آنها وجود ندارد. پیروان این نظریه درباره قانون مرجع، در فرض تعارض آن دو، اختلاف نظر دارند. از هریک از این دیدگاه‌ها انتقاداتی شده است (به ضیائی بیگدلی، ص ۶۲-۷۷؛ مقتدر، ص ۳۵-۳۹).

در نظام حقوقی ایران، درخصوص معاهدات بین‌المللی، تساوی اعتبار حقوق داخلی با حقوق بین‌الملل رعایت می‌شود، زیرا به موجب اصول ۷۷ و ۱۲۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، معاهدات بین‌المللی - که انعقاد آنها بر عهده مقامات قوه مجریه است - تا زمانی که به تصویب مجلس شورای اسلامی نرسند اعتبار نخواهند داشت و لازم‌الرعايه نخواهند بود. معاهده پس از تصویب مجلس و انجام یافتن فرایند قانونی، به تصریح ماده ۹ قانون مدنی، از اعتباری مانند قانون عادی برخوردار است و اصول حاکم بر قوانین عادی در آن نیز معتبر شمرده می‌شود، مثلاً در صورت تعارض مفاد عهدنامه

با قوانین داخلی پیشین، عهدنامه قانون سابق را نسخ می‌کند. اگر پس از تصویب عهدنامه، قانونی معارض با آن به تصویب مجلس برسد، در عرصه داخلی معتبر و در محاکم قابل استناد است، هرچند از نظر بین‌المللی موجب مسئولیت دولت می‌شود و نتایج نقض قانونی معاهدات بر عهده دولت است (به ضیائی بیگدلی، ص ۷۷-۷۸؛ مقتدر، ص ۴۹؛ کاتوزیان، ج ۲، ص ۹۳-۹۴).

تعیین مرز کشورها، از خشکی و آبی، در روابط بین‌المللی و مشخص کردن محدوده اعمال قواعد حقوق بین‌الملل اهمیت بسیار دارد. به موجب قواعد حقوق بین‌الملل، هر دولتی حق دارد درباره اموال، اشخاص و تصرفات صورت گرفته در قلمرو سرزمین خود، اعمال حاکمیت کند. اما براساس معاهدات بین‌المللی، از جمله معاهده ۱۹۶۱/۱۳۴۰ ش وین، چند گروه (از جمله رؤسای دولت‌ها، هیئتهای دیپلماتیک و مأموران سیاسی و کنسولی)، در پاره‌ای موارد، از شمول حاکمیت دولت میزبان، خارج‌اند و از مزایا و مصونیت‌هایی برخوردارند (از جمله معافیت‌های مالیاتی، مصونیت از تعرض و مصونیت قضایی). این امر، استثنایی بر اصل صلاحیت سرزمینی (درون‌مرزی) دولت‌هاست. مناسبات دیپلماتیک و کنسولی و برخورداری سفیران از حقوق ویژه، از قواعد بسیار کهن بین‌المللی است. به موجب کنوانسیون‌های بین‌المللی، سازمان‌های بین‌المللی هم از مزایا و مصونیت‌هایی بهره‌مندند (به گنجی، ج ۱، ص ۲۱۲؛ مقتدر، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ اکهرست، ص ۱۵۸-۱۵۹؛ نیز به ضیائی بیگدلی، ص ۳۶۳-۴۰۴؛ سفیر، *).

از نیمه قرن نوزدهم، گرایش کشورها به تشکیل اجلاس‌های بین‌المللی برای حل مسالمت‌آمیز اختلافات، بیشتر شد. تلاش برای گردهمایی‌های متعدد و مرتب، تأکیدی بر این اصل بود که جامعه بین‌المللی نیازمند نهادی برای مذاکرات منظم و چندجانبه است؛ اما چون این اجلاس‌ها کارایی کافی نداشتند، در قرن نوزدهم انجمن‌ها و اتحادیه‌های بین‌المللی خصوصی (مانند کمیته بین‌المللی صلیب سرخ^۱ و اتحادیه بین‌المجالس^۲) و عمومی (مانند اتحادیه جهانی پست^۳ و مؤسسه بین‌المللی کشاورزی^۴) ایجاد شدند و به سبب نقش مهمی که در روابط بین‌الملل داشتند، سرآغازی برای پیدایش سازمان‌های بین‌المللی جدید شدند (به موسی‌زاده، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۷-۲۳؛ شاور، ص ۴۳۸-۴۴۰).

از مشخصات بارز جامعه بین‌المللی معاصر، وجود شمار زیادی از سازمان‌های بین‌المللی است که به نمادگی از دولت‌های

1. International Committee of the Red Cross

2. Inter-parliamentary Union

3. Universal postal Union

4. International Institute of Agriculture

5. Malcolm N. Shaw

حقوقی‌اند یا سیاسی. راههای سیاسی حل و فصلی مآل‌آمین دعاوی عبارت‌اند از: مذاکره، تسامی، جملیه، تحقیق، میانجیگری و سازش. روشهای حقوقی فیصله دادن به اختلاف بین‌المللی، داوری بین‌المللی و دادگستری بین‌المللی است. آرای داوری - که هدف آن، تعیین حقوق و تکالیف طرفین به موجب قواعد حقوقی است - برای طرفین دعوا الزام قانونی دارد و چون فرآیندی اختیاری است و داوران با رضایت طرفین دعوا برگزیده می‌شوند، معمولاً موفقیت‌آمیز است (مقتدر، ص ۱۱۵-۱۰۹؛ نیز - ضیائی‌بیگلری، ص ۴۶۴-۴۳۷؛ داور* / داوری؛ دیوان بین‌المللی دادگستری*).

اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی. حقوق بین‌المللی اسلام - که به تبیین قواعد حاکم بر روابط دولت اسلامی با دیگر ملل می‌پردازد - جزئی از نظام حقوقی اسلام است و از این رو مبانی، اهداف و منابع حقوق اسلامی بر آن نیز حاکم است (- بخش ۱: کلیات). گزاره‌های مرتبط با حقوق بین‌الملل اسلام در جای‌جای منابع فقهی - بدون ذکر این عنوان یا عناوین معادل - مطرح شده است و افزون بر آن، نگارش کتابهایی مستقل با عنوان «السیر» - که بیانگر روش برخورد مسلمانان با غیرمسلمانان در زمان جنگ و صلح است - در میان فقهای متقدم، به‌ویژه اهل سنت، متداول بوده است. در این میان السیر الکبیر محمد بن حسن شیبانی (متوفی ۱۸۹)، به دلیل قدمت و جامعیت مباحث آن، اهمیت بسیار دارد، به‌گونه‌ای که حکومت عثمانی آن را به مثابه قانون روابط بین‌الملل خود می‌دانست (شمس‌الانتم سرخسی، ۱۹۷۱، ج ۱، مقدمه منجد، ص ۱۲؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰؛ نیز - جهاد*).

رابطه جامعه اسلامی با ملل دیگر از دوران رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، با فرستادن نامه و اعزام سفیران ایشان و نیز پذیرش سفیران دیگر ملل، آغاز شد و بعدها با گسترش قلمرو حکومت اسلامی بسط و توسعه یافت (- منتظری، ج ۲، ص ۷۰۴-۷۰۸؛ حمیدالله، ص ۱۶۹-۱۷۴؛ عمید زنجانی، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۴۱). بر پایه متون و فقه اسلامی، روابط حکومت اسلامی با جوامع غیرمسلمان مبتنی بر اصول متعددی است، از جمله: جهان شمول بودن دین اسلام؛ است واحد بودن مسلمانان؛ تقسیم‌بندی سیاسی جهان به دارالاسلام (قلمرو ارضی حکومت اسلامی - دارالاسلام*) و دفرالکفر (سرزمینهای غیراسلامی)؛ اهمیت جهاد و وجوب آن برای از بین بردن سیطره کفر، فراهم آوردن امکان گسترش دین الهی و

عضو، اعمال حاکمیت می‌کنند. این سازمانها از جهات گوناگون طبقه‌بندی گردیده‌اند، از جمله از نظر قلمرو جغرافیایی به سازمانهای جهانی، منطقه‌ای و بین‌قاره‌ای تقسیم شده‌اند. سازمانهای جهانی نهادهایی هستند که تمام کشورهای جهان را دربرمی‌گیرند و صلاحیت حل و فصل همه مسائل بین‌المللی را دارند. تنها مصداق کنونی سازمان جهانی، سازمان ملل متحد است. در سازمانهای منطقه‌ای، کشورهای یک قاره یا یک منطقه جغرافیایی عضویت دارند، مانند سازمان آتلانتیک شمالی^۱ (ناتو)، اتحادیه آریایی^۲، سازمان کشورهای آمریکایی^۳، اتحادیه عرب^۴، و سازمان همکاریهای اقتصادی^۵ (ا.ک.و). در سازمانهای بین‌قاره‌ای، کشورهای دو یا چند قاره یا منطقه جغرافیایی عضو هستند، مانند جنبش عدم تعهد^۶، سازمان کنفرانس اسلامی^۷، و سازمان کشورهای صادرکننده نفت (ا.پ.ک). کشورهای اسلامی در بسیاری از این سازمانها عضو هستند و از این رو در عرصه روابط بین‌المللی و تطور حقوق بین‌الملل عمومی، نقشی انکارناپذیر دارند (- موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۵۴-۵۳، ۲۵۵-۲۸۳؛ ضیائی‌بیگلری، ص ۲۱۱-۲۱۲، ۲۲۹-۲۴۲).

توسعه ارتباطات بین‌الملل و اهمیت یافتن موضوع حقوق بشر و آزادیهای اساسی موجب شد که، علاوه بر دولتها و سازمانهای بین‌المللی، اشخاص نیز به‌تدریج موضوع حقوق بین‌الملل گردند. حقوق بین‌الملل معاصر به دو روش از حقوق افراد حمایت می‌کند: یکی با وضع قواعد و مقررات عام بشردوستانه و دیگر، با تدوین مقرراتی برای برخی گروههای آسیب‌پذیر، مانند کارگران، اقلیتها، افراد بدون تابعیت و کودکان. همچنین امروزه حقوق بین‌الملل به عرصه حقوق کیفری هم راه یافته و در شاخه «حقوق بین‌الملل کیفری» به مسئولیت کیفری مجرمان بین‌المللی می‌پردازد. جرم بین‌المللی، عملی است مخالف حقوق بین‌الملل که جامعه بین‌المللی، براساس عرف یا معاهدات، آن را جرم شناخته باشد، مانند جنایت برضد صلح و برضد بشر و نیز جنایات جنگی (- ضیائی‌بیگلری، ص ۲۴۳-۲۵۴، ۲۵۹-۲۶۵؛ گنجی، ج ۱، ص ۳۳۷).

بروز اختلاف میان تابعان حقوق بین‌الملل، به‌ویژه کشورها، امری اجتناب‌ناپذیر است و از جمله اهداف مهم حقوق بین‌الملل، تعیین مقررات حاکم بر رفع اختلافات بین‌المللی است. امروزه دو قاعده منع توسل به زور در روابط بین‌الملل و «الرام به فیصله مسألت‌آمیز اختلافات بین‌المللی» از مهم‌ترین تکالیف دولتهاست. اختلاف بین‌المللی و روشهای حل آن یا

1. North Atlantic Treaty Organization (NATO)

2. European Union

3. Organization of American States

4. Arab League

5. Economic Cooperation Organization (ECO)

6. Non - Alignment Movement

7. Organization of the Islamic Conference

8. Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC)

دفاع از مسلمانان و سرزمینهای اسلامی؛ لزوم جلوگیری از هرگونه سلطه یافتن کفار بر مسلمانان و ضرورت استقلال همه‌جانبه دولتهای اسلامی (به منظری، ج ۲، ص ۷۰۱-۷۲۱؛ حسینی شیرازی، ص ۷۱-۷۲، ۸۳-۷۷؛ نیز به جهاد*).

اما اینها به معنای وجود تقابل همیشگی میان مسلمانان و غیرمسلمانان نیست. قوانین اسلامی ناظر بر غیرمسلمانان، بیانگر مداراجویی اسلام در روابط بین‌الملل و نیز شناسایی و به رسمیت شناختن دولتهای غیراسلامی - با موجودیت جداگانه - از سوی حکومت اسلامی است. از جمله این قوانین است: مشروعیت پناهندگی افراد دشمن به مسلمانان (به امان*)؛ حقوق و تکالیف ذمیان (به جزیه*؛ ذمه*) و کفار غیرذمی ساکن در قلمرو حکومت اسلامی (به ادامه مقاله)؛ مشروعیت انعقاد هرگونه معاهده از جانب حاکم صلاحیت‌دار اسلامی با حکومت‌های غیرمسلمان در چهارچوب قوانین اسلام و مصالح؛ تأکید بر لزوم وفا به این معاهدات و حرمت پیمان‌شکنی تا زمانی که طرف مقابل به پیمان خویش وفادار است؛ و تبیین تعهدات یک جانبه مسلمانان (چه مسافر چه مقیم) در قلمرو دولتهای غیرمسلمان (نسبت به دولت و مردم آنسجا (به نجفی، ج ۲۱، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ منظری، ج ۲، ص ۷۲۱-۷۲۷؛ عمید زنجانی، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۸؛ حمیدالله، ص ۱۰۳-۱۰۴). بدیهی است ماهیت برخورد دولت اسلامی با هریک از دولتهای غیراسلامی، به چگونگی موضع‌گیری و ارتباط آنها با دولت اسلامی بستگی دارد و می‌تواند و باید متفاوت باشد.

بعضی از قواعد حقوق بین‌الملل جدید، در فقه اسلامی از ابتدا مطرح بوده است (مانند برخورداری سفیران از نوعی مزایا و مصونیتها، البته نه به گستردگی امروز؛ رعایت مقررات و قواعد الزامی و اخلاقی جنگ، به ویژه تأکید بر رعایت حقوق انسانی در آن و نیز حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات بین ملل) یا در دوره‌های متأخرتر مطرح شده است (مانند قلمرو کشورهای مسلمان در آبهای آزاد؛ به حمیدالله، ص ۱۱۲-۱۱۶، ۱۷۲-۱۷۸؛ نیز به جنگ*). پذیرش و تأیید آن دسته از مقررات و اصول مقبولی حقوق بین‌الملل جدید که در فقه سابقه نداشته و حاصل حقوق جدید است (مانند حقوق هوا و فضا، مقررات سازمانهای بین‌المللی و ضوابط عضویت در آنها)، از صلاحیتهای اداری حکومت و از اختیارات دولت اسلامی است. حاکم صلاحیت‌دار اسلامی الزامات بین‌المللی ناشی از مقتضیات حقوق بین‌الملل عمومی را در چهارچوب قوانین اسلام، یا حداقل به شرط مخالفت نبودن آنها با قوانین اولیه اسلام، می‌پذیرد و تا زمانی که به زیان حاکمیت اسلام نباشد به آنها پایبند است. این قوانین، به عنوان مصداقی از احکام

حکومتی، بخشی از نظام حقوقی اسلام‌اند، هرچند ثبات و جاودانگی احکام اولیه را ندارند. پیدایش حقوق بین‌الملل اسلامی و تدوین آن در ضمن فقه - که حقوق اسلام بخشی از آن است - همزمان با ظهور اسلام و دوران قرون وسطا در اروپا بوده است. از این رو، برخی نویسندگان، با تکیه بر شواهد تاریخی، حقوق بین‌الملل اسلامی را حلقه مفقوده میان حقوق روم و حقوق بین‌الملل جدید اروپا دانسته‌اند (به مقتدر، ص ۱۴؛ حمیدالله، ص ۸۱-۸۸).

تقسیم سیاسی زمین به «دارالاسلام» و «دارالکفر» در شریعت اسلام، سبب شده است که برخی، با استناد به آرمان دولت جهانی اسلام، منکر پذیرش «تقسیم سیاسی زمین به دولتهای متعدد» در نظام حقوقی اسلام شوند. اگرچه ممکن است وظیفه دولت اسلامی و مسلمانان تلاش برای رسیدن به این جامعه باشد، اما تعدد دولتها عملاً همواره وجود داشته و جهان اسلام، به ویژه پس از گسترش فتوحات اسلامی و افزایش جمعیت ساکن در قلمرو دارالاسلام، شاهد اختلافهای متعدد و همزمان بوده است، که به رغم حکومت هریک بر بخشی از دارالاسلام، مرزبندی بین آنها شامل دین نمی‌شد و مسلمانان در همه مناطق دارالاسلام اتباع دولت اسلامی بودند. دولتهای اسلامی از زاویه دین افراد به آنان می‌نگریستند، نه اصالتهای قومی و سرزمینی، و در بُعد داخلی و بین‌المللی بر همین مبنا روابط خود را با آنان تنظیم می‌کردند.

حضور فعال همراه با مداخلات غربیان در کشورهای اسلامی در قرن سیزدهم / نوزدهم و توسعه روابط آنان با حکومت‌های مسلمانان (به ویژه عثمانی)، سبب شد مفاهیمی چون دولت، حاکمیت، مرز و قلمرو ملی (که با مفاهیم معهود در فقه اسلامی متفاوت بود) به جهان اسلام وارد شود. به تبع آن، بین آموزه‌های دینی و مفاهیم حقوق بین‌الملل - همانند دیگر مفاهیم حقوق اسلام - جدایی افتاد و گرایشهای ملی‌گرایانه و معیارهای سرزمینی، در قوانین کشورهای اسلامی بروز کرد. همچنین ظهور دولتهای مستقل و متعدد در جهان اسلام - به سبب تجزیه کشورهای اسلامی و آزادی کشورهای مسلمان تحت استعمار - و تقلید آنان از غرب در ساختار حکومت و سیاست، به گسترش بیشتر قواعد حقوق بین‌الملل عرفی در جهان اسلام انجامید. امروزه اقدام کشورهای مسلمان در تشکیل «سازمان کنفرانس اسلامی» یا تدوین «حقوق بشر اسلامی» بیانگر تمایل جهان اسلام به حاکمیت آموزه‌های دینی در روابط بین‌الملل است. شورای مجمع فقه اسلامی سازمان کنفرانس اسلامی در هفتمین نشست خود در سال ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ در جده، موضوع «حقوق بین‌الملل از نظر اسلام» را مورد توجه قرار داد و مصوبه‌ای درباره آن تدوین کرد (به

ج ۱، تهران ۱۳۳۸ ش؛ احمد متین دفتری، روابط بین‌المللی از قدیم‌الایام تا سازمان ملل متحد، تهران ۱۳۳۶ ش؛ جلال‌الدین مدنی، حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ هوشنگ مفتدر، حقوق بین‌الملل عمومی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حبیبی متظری، دراسات فی ولایة الفقه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۲، قم ۱۴۰۸؛ رضا موسی‌زاده، بایسته‌های حقوق بین‌الملل عمومی (۱-۲)، تهران ۱۳۸۳ ش؛ همو، سازمانهای بین‌المللی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، چاپ عباس قزوینی، بیروت ۱۹۸۱، محمد نصیری، حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران ۱۳۸۳ ش

The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "International law (by Mohammad - Reza Djalili).

/ محسن قدیر /

ب) حقوق بین‌الملل خصوصی. این اصطلاح نخستین بار در ۱۲۵۰/۱۸۳۴ به کار رفت، اما برخی موضوعات و مباحث آن پیشینه‌ای کهن دارد (سلجوقی، ص ۳۳؛ صفایی، ص ۱۴). مثلاً، تقسیم ساکنان یک کشور به اتباع و بیگانگان، در دوران باستان نیز وجود داشته است. امروزه پیشرفت فناوری، سرعت مبادلات و سهولت رفت‌وآمد، مسبب شده است که روابط خصوصی افراد به قلمرو یک کشور و اتباع یک کشور انحصار نیابد و حضور یک یا چند عنصر خارجی در این روابط، حقوق خصوصی را بیش از پیش از عرصه حقوق داخلی به سوی حقوق بین‌الملل کشانده است. برای نمونه، توسعه روزافزون تجارت بین‌الملل به منشعب شدن حقوق تجارت بین‌الملل (مجموعه قواعد حاکم بر امور تجاری در جامعه بین‌الملل) از حقوق بین‌الملل خصوصی انجامیده است (مدنی، ص ۲۱-۲۳؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۲؛ خزاعی، ج ۵، ص ۱۵-۱۷).

جایگاه مهم حقوق داخلی و ملی در وضع قواعد این شاخه از حقوق و صیغه عمومی داشتن برخی مباحث آن (مثل تابعیت)، موجب تشکیک برخی حقوق‌دانان در دو وصف «بین‌المللی» و «خصوصی بودن» آن و انکار این شاخه از حقوق شد. شماری دیگر، عنوان دیگری را پیشنهاد کردند یا آن را از شاخه‌های حقوق خصوصی یا حقوق مختلط انگاشتند (نصیری، ص ۱۴-۱۵؛ عبدالمنعم فرج صده، ص ۶۷، ۶۹؛ صفایی، ص ۶۲۶؛ کیره، ص ۸۱-۷۷). امروزه اختلاف‌نظر حقوق‌دانان نه درباره عنوان این رشته، بلکه درباره مباحث آن است. درباره محور بودن بحث «تعارض قوانین»، همه نظامهای حقوقی اتفاق نظر دارند، حتی برخی بر حقوق بین‌الملل

سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۱۶۹-۱۷۰؛ عمیدزنجانی، ج ۳، ص ۸۱-۷۸، ۳۵۷-۳۵۶؛ حسینی شیرازی، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ «دایرة المعارف جهان اسلام آکفورد»^۱، ذیل "International Law"؛ نیز - تابعیت*.

شماری از قوانین مرتبط با اصول حقوق بین‌الملل در ایران عبارت‌اند از: قانون تعیین حدود آبهای ساحلی و منطقه نظارت دولت در دریاها (۱۳۱۳ ش) و اصلاحیه آن (۱۳۳۸ ش)، قانون هواپیمایی کشوری (۱۳۲۸ ش)، قانون راجع به اکتشاف و بهره‌برداری از منابع طبیعی فلات قاره ایران (۱۳۳۴ ش)، الحاق ایران به کنوانسیون مزایا و مصونیت‌های ملل متحد (۱۳۵۲ ش) و نیز به کنوانسیون جلوگیری و مجازات جرائم برضد اشخاص مورد حمایت بین‌المللی (۱۳۵۷ ش). بنابر مواد ۱۵۲، ۱۵۳ و ۱۵۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول سیاست خارجی ایران مبتنی است بر مواردی چون نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی، خودداری از دخالت در امور داخلی ملتهای دیگر، عدم تمهد در برابر قدرتهای سلطه‌گر، روابط صلح‌آمیز متقابل با دولتهای غیرمحارب، و ممنوعیت قراردادهایی که موجب سلطه بیگانگان شوند.

منابع: احمد سلم، القانون الدولي الخاص فی الجنسية و مرکز الاجانب، و تنازع القوانين، ج ۱، قاهره ۱۹۵۶؛ میکال پارتون، اکهرست، حقوق بین‌الملل نوین، ترجمه مهرداد سیدی، تهران ۱۳۷۳ ش؛ محمد حسینی شیرازی، الفقه، السياسة، [بی‌جا] مطبعة رشائی، ۱۴۰۳؛ محمد حمیدالله، سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران ۱۳۸۳ ش؛ سازمان کنفرانس اسلامی، مجمع فقه اسلامی، مصوبه‌ها و توصیه‌ها؛ از دومین تا پایان نهمین نشست، ترجمه محمد مقدس، قم ۱۴۱۸؛ نبیل ابراهیم سمد و محمدحسین منصور، مبادئ القانون: المدخل الى القانون - نظرية الالتزامات، بیروت ۱۹۹۵؛ ملکم شکر، حقوق بین‌الملل، ترجمه محمدحسین وقار، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمدبن احمد شمس‌الائمه سرخسی، شرح کتاب السیر الکبیر، چاپ صلاح‌الدین منجد، [قاهره ۱۹۷۱]؛ همو، کتاب المبسوط، قاهره ۱۳۲۲-۱۳۳۱، چاپ افست استنبول ۱۹۸۲/۱۴۰۳؛ حسین صفائی، مباحثی از حقوق بین‌الملل خصوصی، [تهران] ۱۳۷۲ ش؛ محمدرضا شایانی بیگلری، حقوق بین‌الملل عمومی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ عبدالمنعم فرج صده، اصول القانون، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا]؛ عباسی عمیدزنجانی، فقه سیاسی، تهران ۱۳۸۵-۱۳۷۷ ش؛ نساهر کساروزیان، فلسفه حقوق، [تهران] ۱۳۸۰-۱۳۸۱ ش؛ آنتونیو کاسه، حقوق بین‌الملل در جهانی نامتحد، ترجمه مرفعی کلتریان، تهران ۱۳۷۰ ش؛ حسن کیره، المدخل الى القانون، اسکندریه [۱۹۹۲]؛ منوچهر گنجی، حقوق بین‌الملل عمومی.

خصوصی این عنوان را نهاده‌اند (به ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۸-۱۰؛ سلجوقی، ص ۲۷؛ صفایی، ص ۱۷-۲۰، ۳۳).

منابع حقوق بین‌الملل خصوصی عبارت‌اند از: منابع داخلی، شامل قانون، رویه قضایی، عرف، و آرای علمای حقوق (دکترین)؛ و منابع بین‌المللی، شامل عهدنامه‌های بین‌المللی (قراردادهای دو و چند جانبه)، رویه قضایی بین‌المللی، عرف بین‌المللی و اصول کلی بین‌المللی (صفایی، ص ۵۷-۳۹؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸-۳۷).

در منابع حقوق بین‌الملل خصوصی، علاوه بر تعارض قوانین، از موضوعاتی چون تابعیت، اقامتگاه، وضع بیگانگان، و تعارض دادگاهها بحث می‌شود.

۱. تابعیت، که به معنای رابطه سیاسی، حقوقی و معنوی هر شخص حقیقی یا حقوقی با دولتی معین است، موجب برقرار شدن حقوق و تکالیف افراد و انتساب اشخاص (حقیقی و حقوقی) به دولتی خاص می‌شود. در تابعیت از این مباحت سخن می‌رود: ارکان تابعیت؛ مبانی و اصول حاکم بر آن؛ راههای به دست آوردن، تغییر و از دست دادن تابعیت؛ چند تابعیتی و بی‌تابعیتی. تابعیت در نظام حقوقی و سیاسی اسلام مفهومی ویژه دارد (به تابعیت*).

۲. اقامتگاه، که مراد از آن، مقر قانونی شخص است. اقامتگاه مظهر انتساب اشخاص به دولتی معین و رابطه‌ای مادی و حقوقی است که شخص را، بدون توجه به تابعیت او، به قسمتی از خاک یک دولت پیوند می‌دهد (مدنی، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ نصیری، ص ۸۰؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۴۸). در برخی نظامهای حقوقی، اقامتگاه شخص ممکن است با محل سکونت او یکسان نباشد (سلجوقی، ص ۱۳۶؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۲۹).

در نظامهای حقوقی متقدم، مفهوم تابعیت و اقامتگاه آنچنان با یکدیگر آمیخته بودند که با خروج شخص از محل اقامت، رابطه سیاسی او با دولت هم از میان می‌رفت. از اوایل قرن نوزدهم / سیزدهم این مفاهیم از یکدیگر تفکیک شدند و در نتیجه، شخص بدون تابعیت هم می‌تواند اقامتگاه داشته باشد و برعکس، ممکن است تبعه‌ای فاقد اقامتگاه باشد (نصیری، ص ۸۱؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱).

هرگاه تابعیت و اقامتگاه فرد یک کشور باشد، اقامتگاه، داخلی و از مصادیق حقوق خصوصی است. در این فرض، اقامتگاه شخص مکمل هویت او به‌شمار می‌رود. اما کسی که کشور متبوعش با محل اقامت او مطابقت نداشته باشد، اقامتگاه او بین‌المللی است. اقامتگاه از لحاظ حقوق بین‌الملل، نشان‌دهنده اشخاصی است که در قلمرو یک حکومت و مشمول حاکمیت آن هستند (مدنی، ص ۱۲۴؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۴۸؛ نصیری، ص ۸۴-۸۵). مفهوم اقامتگاه در حقوق مدنی

بسیاری از کشورها وجود دارد، اما ضابطه تعیین آن متفاوت است (به ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۳).

فواید و آثار حقوقی تعیین اقامتگاه عبارت‌اند از: (الف) تعیین صلاحیت دادگاهها. طبق قاعده‌ای مشترک در حقوق داخلی و حقوق بین‌المللی، اصولاً دادگاه محل اقامت خواننده صلاحیت رسیدگی به دعوا را دارد. در مواد مختلفی از قوانین ایران نیز دادگاه صلاحیت‌دار براساس اقامتگاه، معین شده است. ب) تشخیص قانون صلاحیت‌دار. تا قرن نوزدهم / سیزدهم در بسیاری از کشورها قانون اقامتگاه افراد بر دعوی راجع به احوال شخصیه حاکم بود. پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹)، ابتدا در فرانسه و سپس در بیشتر کشورهای اروپایی، اعمال قانون ملی (قانون متبوع) در احوال شخصیه پذیرفته شد. با این همه، در این قبیل کشورها، قانون اقامتگاه در مورد احوال شخصیه اشخاص بی‌تابعیت و قانون اقامتگاه مشترک در مواردی از قبیل طلاق و نسب (وقتی دو طرف، تابعیت واحد ندارند) اعمال می‌شود. ج) تمتع از حقوق یا انجام دادن تعهداتی که بستگی به اقامتگاه دارد، مانند تعهد پرداخت مالیات و حق انتخاب نماینده (همان، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۶۱؛ نصیری، ص ۸۲-۸۳؛ سلجوقی، ص ۱۳۰-۱۳۲).

پیش از استقرار نظام حقوقی جدید ایران، مفهوم اقامتگاه و قواعد حاکم بر آن شناخته شده نبود؛ هرچند دولت ایران در هنگام بروز اختلاف درباره تابعیت مهاجران ایرانی، به سابقه اقامت آنان و اجدادشان در ایران توجه می‌کرد (سلجوقی، ص ۱۲۸). نخستین بار در قانون اصول محاکمات حقوقی مصوب ۱۳۲۹، از اقامتگاه به عنوان معیار تعیین صلاحیتهای محلی دادگاهها نام برده شد. بعدها مواد ۱۰۰۲ تا ۱۰۱۰ قانون مدنی که از حقوق اروپا، به‌ویژه قانون مدنی فرانسه، اقتباس شد - به تعریف اقامتگاه، انواع اقامتگاه و شماری از قواعد حاکم بر آن اختصاص یافت. بر پایه این مواد، اقامتگاه مرکز مهم امور شخص است؛ خواه شخص در آنجا ساکن باشد خواه نباشد. مواد مذکور، در کنار قوانین دیگر، مبانی مقررات اقامتگاه در حقوق بین‌الملل خصوصی ایران نیز هست (به سلجوقی، ص ۱۲۸-۱۳۰؛ شایگان، ص ۱۴۹؛ نصیری، ص ۸۷).

در حقوق ایران، درباره اقامتگاه، این اصول رعایت می‌شود: اصل لزوم اقامتگاه برای اشخاص، اصل وحدت اقامتگاه و اصلی تغییرپذیری اقامتگاه. اقامتگاه بر سه نوع است: اجباری، اجباری و قراردادی. اقامتگاه اجباری آن است که شخص واجد اهلیت به اراده خود معین کرده است. اقامتگاه اجباری را قانون‌گذار برای برخی اشخاص، به‌سبب شغل آنان (مانند مأموران دولت و نظامیان) یا وابستگی آنان به اشخاص دیگر (مانند زن شوهردار، کودک و...)، تعیین می‌کند. اقامتگاه قراردادی محلی است که

یکسان نبوده است. نقطه آغازین رسمیت یافتن حقوق بیگانگان، حقوق روم باستان بود که در آن با تأثیر از فلسفه یونان درباره حقوق قطری، برای بیگانگان حقوقی با نام «حقوق ملل»^۱ مقرر شد (به مدنی، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ جعفر، ص ۸۲، ۱۳۹).

در اروپا از قرن دوازدهم / ششم، همزمان با گسترش سفرهای تجاری، تسهیلاتی برای تاجران بیگانه منظور شد. پس از قرون وسطا حقوق بیگانگان، به‌ویژه در قرن هفدهم / یازدهم، گسترش یافت و ضابطه‌مند شد. در دوران استعمار غربی در کشورهای اسلامی، براساس معاهدات کاپیتولاسیون، بیگانگان ساکن در این کشورها از حقوق و مزایای بسیاری برخوردار شدند (به کاپیتولاسیون^۲). پس از انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹، به حقوق بیگانگان توجه شد و ابتدا در فرانسه و سپس در کشورهای دیگر، حقوق مدونی برای بیگانگان وضع شد (ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۹۲). در قرن نوزدهم / سیزدهم، دولتها «حداقلی حقوق برای بیگانگان» را پذیرفتند، هرچند معیار و حدود و میزان این حداقل، به گونه‌ای که مورد قبول همه کشورها باشد مشخص نبود. از آغاز قرن بیستم / چهاردهم و توجه به حقوق بشر، بسیاری از کنوانسیونهای جهانی و منطقه‌ای، به حقوق بیگانگان توجه نشان داده‌اند. امروزه در عرصه حقوق بین‌الملل، استاندارد حقوق بیگانگان از «حداقل» به «حداکثر» گرایش یافته است (به گیلاندوست، ص ۲۰۳؛ نصیری، ص ۸۹-۹۰؛ شاول، ص ۳۲۰-۳۲۲).

اشخاص حقیقی بیگانه به چند دسته عمده طبقه‌بندی می‌شوند: بیگانه عادی (شامل بیگانه مقیم و مسافر)، بیگانه مجرم فراری، بیگانه مهاجر، بیگانه پناهنده، بیگانه مأمور (مأمور سیاسی و غیرسیاسی)، و آوارگان (شامل آواره جنگی و آواره بلایای طبیعی). این گروهها حقوق یکسانی ندارند. مثلاً، به‌طور معمول، حقوق مأموران سیاسی بیشتر و حقوق آوارگان کمتر از حقوق سایر بیگانگان است (ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۶؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۷؛ نیز به پناهندگی^۳).

رشد و توسعه دادوستدهای اقتصادی و فرهنگی و در پی آن افزایش مهاجرتها در سده‌های اخیر، به ضرورت تدوین و تنظیم حقوق و تکالیف بیگانگان افزود (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۱۹). آزادی عمل دولتها در تنظیم حقوق و تکالیف بیگانگان، باتوجه به ملاحظات انسانی و ملی و فراملی، محدود است. به‌طور متعارف، بیگانگان از اتباع دولت پذیرنده حقوق کمتری دارند. این حقوق در هر کشور، بنابر مقتضیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، متفاوت است. همچنین آنان، جز در آنچه به تابعیت

شخص، فقط برای بعضی امور (مانند قراردادها، اجرای تعهدات یا دعاری ناشی از قرارداد یا ابلاغ اوراق دادرسی) تعیین می‌کند. در منابع حقوقی و قوانین، به اقامتگاه اشخاص حقوقی نیز توجه شده است (به اسماعی، ج ۴، ص ۲۱۸-۲۲۲؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۸۲؛ سلجوقی، ص ۱۵۱-۱۵۶).

در شریعت اسلام آزادی انتخاب اقامتگاه برای هر فرد مسلمان در کشور اسلامی و نیز خارج از سرزمین اسلامی، حتی مشروع است (هر چند مسلمانان ترغیب شده‌اند دارالاسلام را اقامتگاه دائم خود قرار دهند)، ولی اگر مسلمانان در برپایی شعائر دینی در دارالکفر آزادی نداشته باشند، اقامت آنان در آنجا ممنوع شده است (نجفی، ج ۲۱، ص ۳۴-۳۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۰۷).

در نظام حقوقی اسلام تقسیم سیاسی زمین به «دارالاسلام» و «دارالکفر» براساس دین صورت گرفته و مردم در هر نقطه جهان بر این مبنا تقسیم می‌شوند (به دارالاسلام^۴). درباره شرط اقامت در دارالاسلام، برای بهره‌مندی مسلمان از تابعیت دولت اسلامی، آرای مختلفی وجود دارد. برخی اقامت را رکن و برخی آن را شرط عضویت فرد در جامعه اسلامی دانسته‌اند و گروهی دیگر صرفاً مسلمان بودن شخص را، بدون توجه به اقامتگاه، علت تامه بهره‌مندی او از تابعیت دولت اسلامی شمرده‌اند. شواهد متعددی را مؤید نظر اخیر دانسته‌اند. بر این اساس، اقامت در دارالاسلام شرط یا علت تابعیت دولت اسلامی نیست و فقط در صورتی که مسلمان مقیم دارالکفر یا داشتن توان انجام دادن تکلیف، به تقصیر، از وظیفه هجرت کردن به دارالاسلام سرباز زند، از برخی مزایای تابعیت دولت اسلامی - و نه اصل آن - محروم می‌گردد (به سید قطب، ذیل افعال: ۷۳؛ حمیدالله، ص ۱۲۹؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۷؛ نیز به هجرت^۵).

۳. وضع بیگانگان جمعیت ساکن در هر کشور به دو گروه اتباع و بیگانگان تقسیم می‌گردد. بیگانگان اشخاصی هستند که تابعیت دولت محل اقامت خود را ندارند، خواه تابع دولتی دیگر یا به‌طور کلی فاقد تابعیت باشند، خواه اشخاص حقیقی باشند یا اشخاص حقوقی. امروزه این سؤال مطرح است که آیا اشخاص حقوقی بیگانه می‌توانند در کشوری جز خاستگاه خود از حقوق قانونی بهره‌مند شوند یا نه (به مدنی، ص ۱۴۰، ۲۲۹-۲۳۶؛ ارفع‌نیا، ج ۱، ص ۱۸۳، ۲۸۷-۲۹۶؛ نصیری، ص ۱۲۶-۱۳۹).

همواره برخی افراد، برای زمانی کوتاه یا بلند، در سرزمینی جز کشور متبوع خود زندگی می‌کرده‌اند، از این رو تقسیم ساکنان هر کشور به اتباع و بیگانگان از دوران باستان وجود داشته است. حقوق و وظایف بیگانگان در جوامع و ادوار گوناگون تاریخی

مربوط است، غالباً موظف به انجام دادن همان تکالیف اتباع کشور محل اقامت هستند (احمد مسلم، ص ۲۹۳-۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۲؛ زیدان، ص ۷۲-۷۳).

مبانی تعیین وضع حقوقی بیگانگان در حقوق امروزی عبارت‌اند از: الف) التزام یک‌جانبه و خودخواسته دولتها به دلائل انسان دوستانه؛ یعنی، دولتها بر پایه تعهد یک‌جانبه و ملاحظات انسانی و بشردوستانه، به تعیین و تنظیم قواعد حاکم بر وضع بیگانگان بپردازند. ب) التزام متقابل به موجب معاهدات دو جانبه و رفتار متقابل؛ یعنی، برخورداری بیگانه از حقوقی خاص در قلمرو دولت پذیرنده، بسته به آن است که دولت متبوع بیگانه برای اتباع دولت پذیرنده همان حقوق را قائل باشد. رفتار متقابل، یا سیاسی است (با انعقاد معاهده سیاسی) یا قانونی (یعنی قانونگذار رفتار متقابل قانون کشور بیگانه را شرط برخورداری وی از حقوقی خاص بداند) یا عملی. ج) التزام بین‌المللی به دلیل عضویت در معاهدات بین‌المللی. رویکرد جدید حقوق بین‌الملل عمومی، شناسایی اشخاص به عنوان اتباع حقوق بین‌الملل در کنار دولتها و سازمانهای بین‌المللی است که بر پایه آن، دولتها موظف‌اند حداقل حقوق متعارف را برای بیگانگان رعایت کنند (نصیری، ص ۹۵۸۸؛ احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۱۰؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۷).

در متون دینی و فقهی عناوین تبعه و بیگانه به چشم نمی‌خورد. در اسلام تابعیت بر یکی از دو معیار ایمان یا پیمان استوار است. مسلمانان به‌طور طبیعی تابع دولت اسلامی هستند و اهل کتاب هم با انعقاد پیمان ذمه تابع آن می‌شوند (تابعیت^{۳۰}). ازاین‌رو، از دیدگاه فقهی، بیگانه کسی است که نه اسلام را پذیرفته و نه به انعقاد پیمان ذمه اقدام کرده باشد؛ یعنی، کفار غیرذمی مقیم در قلمرو دارالاسلام^{۳۱} (احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۷). در متون دینی و فقهی با عناوین مسلمان و ذمی (به صورت غیرمستقیم) و نیز با عناوینی چون مستأمن و معاهد (به‌طور مستقیم) وضع حقوقی بیگانگان تبیین می‌شود. چنانچه موضوع حکم، مشرک، بت‌پرست و امثال آن باشد به وضع حقوقی بیگانگان غیرکتابی پرداخته می‌شود، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن باشد (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۹۰).

در نظام حقوقی اسلام، بیگانگان از لحاظ محل سکونت، به بیگانگان مقیم دارالکفر و مقیم دارالاسلام تقسیم شده‌اند که در فقه، به ترتیب، کافر حربی (غیرمستأمن) و مستأمن نامیده می‌شوند. مراد از کافر مستأمن، بیگانه‌ای است که به صورت قانونی و با اجازه مسلمانان و دولت اسلامی در قلمرو آن سکنا یا اقامت گزیده است. بیگانگان از نظر دین به دو گروه کتابی و غیرکتابی، به لحاظ سیاسی و نوع قراردادشان با دولت اسلامی به گروه‌های متعدد، و به لحاظ مدت و انگیزه اقامت به دو گروه

عادی (مسافر و مقیم) و غیرعادی (مأموران سیاسی، رسولان، پناهندگان، آوارگان و جاسوسان) تقسیم می‌شوند (همان، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۷).

وضع حقوقی بیگانگان در نظام حقوقی اسلام بیشتر بر پایه الزام یک‌جانبه دولت اسلامی و نیز رفتار متقابل استوار است. تعهد یک‌جانبه دولت اسلامی عمدتاً بر پایه عقد امان صورت می‌گیرد که پس از تقاضای امان از سوی بیگانه (مستأمن، به معنای خاص) و موافقت طرف مسلمان انعقاد می‌یابد. پس از انعقاد قرارداد امان، تا زمانی که عقد استمرار داشته باشد، هر دو طرف مکلف به اجرای آن هستند، مشروط بر آنکه مضمون عقد و شروط آن، با شرع و قواعد آبر و نظم عمومی جامعه اسلامی مخالف نباشد. امان به لحاظ منشأ، موضوع، زمان و حکم تکلیفی، اقسامی دارد (زیدان، ص ۵۶۴۶؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۵۸؛ نیزه آمان^{۳۲}).

رفتار متقابل قانونی را، به سبب فقدان قوانین مدون زمان صدر اسلام، نمی‌توان مبنای مهمی برای حقوق بیگانگان قلمداد کرد، هرچند به لحاظ منطقی، در چهارچوب اختیارات حاکم اسلامی و مصالح مسلمانان درخور طرح است. با این همه، گونه‌های دیگر رفتار متقابل به‌خوبی قابل استناد است، از جمله رفتار متقابل عملی که مصادیقی از آن در تاریخ صدر اسلام ثبت شده است؛ مثلاً در مورد امنیت رسولان (فرستادگان شاهان) و تاجران. در این میان، آنچه بهتر می‌تواند حقوق بیگانگان را از دیدگاه حقوق اسلامی معین کند، رفتار متقابل سیاسی یا انعقاد معاهدات دو جانبه میان دولت اسلامی و دولتهای بیگانه است (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ زیدان، ص ۷۴). در صورت گنجاندن شروط ناظر بر حقوق اتباع دو طرف در این پیمانها - که در فقه اسلامی، برحسب مورد، با نامهایی چون مُهادنه (هدنه)، مواعده، مصالحه و معاهده خوانده می‌شوند - وفای به آنها تا زمانی که طرف مقابل پیمان را نقض نکرده، واجب است. حتی نقض آن هم موجب رفع مصونیت بیگانگان مقیم دارالاسلام نمی‌شود، بلکه دولت اسلامی باید با رعایت امنیت، آنان را از قلمرو کشور اسلامی خارج و به مأمن یا کشورشان هدایت کند (طوسی، ج ۲، ص ۵۹۰۵۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۱۷؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۹۴، ۳۰۰).

علاوه بر اینها، چنانچه قواعد حقوقی جدیدی به عنوان حقوق بیگانگان در عرف بین‌المللی پذیرفته شود، حاکم صلاحیت‌دار اسلامی، در چهارچوب قوانین اسلام یا دست‌کم به شرط مخالف نبودن آنها با اصول و ضوابط اسلامی، مجاز است آنها را بپذیرد و به عنوان حق بیگانگان مقیم در کشور اسلامی اعلام کند (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳).

در منابع حقوق بین‌الملل خصوصی، در مبحث حضور

بیگانه، از پذیرش بیگانه با سه محور ورود، عبور و اقامت، و نیز از بیرون رفتن بیگانه از کشور با سه محور خروج، اخراج و تبعید، به تفصیل سخن رفته است (برای نمونه به احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۸؛ ارفع نیا، ج ۱، ص ۱۹۲-۲۲۳). در نظام حقوقی اسلام، مدت اقامت بیگانگان در دارالاسلام بر پایه عقود چون امان و هدنه، همانند نظامهای حقوقی عرفی، محدود و زمانمند (موقت) و تمدیدپذیر است. البته فقها درباره مدت اقامت او در دارالاسلام اختلاف نظر دارند (به علامه حلی، همانجا؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۹۷-۲۹۹؛ صوّا، ص ۲۲۲؛ زیدان، ص ۱۱۵-۱۱۶). بیگانه پس از پایان یافتن مهلت امان و تمدید نشدن آن، باید از سرزمین اسلامی خارج شود. در پاره‌ای موارد، به عللی چون نقض شروط مندرج در قرارداد، ارتکاب جرم و بیم از خیانت او، وی پیش از پایان یافتن زمان قرارداد امان یا هدنه، از سرزمین اسلامی اخراج می‌شود (به دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۲۹۸-۳۰۵؛ زحیلی، ص ۳۷۸-۳۹۶).

در حقوق بین‌الملل در عرصه حقوق عمومی بیگانگان، از امتیازات آنان در حوزه‌های حقوق اساسی (شامل مواردی مانند امنیت مالی و جانی او، حق برخورداری از آزادی اندیشه و انتخاب مذهب)، حقوق اقتصادی (حق بهره‌مندی از خدمات عمومی و شغل) و حقوق قضایی (حق ترائع قضایی و حق انتخاب وکیل)، و نیز تکالیف عمومی بیگانگان (مانند رعایت قوانین کشور، محل سکونت و پرداخت مالیات) سخن می‌رود. در محدوده حقوق خصوصی هم از قانون حاکم بر احوال شخصیه بیگانگان و امتیازات، محدودیتها و معافیت‌های آنان در معاملات و حقوق مالی بحث می‌شود (به مدنی، ص ۱۸۰-۱۹۰، ۱۹۶-۱۹۲؛ احمد مسلم، ج ۱، ص ۳۲۵-۳۳۴؛ نصیری، ص ۱۰۲-۱۱۸).

در منابع فقهی، حقوق عمومی بیگانگان در چند محور مطرح شده است. الف) حقوق اساسی، که مصادیق مهم آن عبارت‌اند از: ۱. حق داشتن اقامتگاه. لازمه بهره‌مندی بیگانه مقیم از حق اقامت، داشتن حق اقامتگاه هم هست. موارد استثنا شده از اصل آزادی بیگانه در گردشگری و انتخاب اقامتگاه عبارت‌اند از: ممنوعیت حق ورود، عبور و اقامت در مسجدالحرام (به نظر مشهور) و نیز حرم مکه (به نظر برخی فقها) یا دیگر مناطق جزیره‌العرب به‌طور عام یا حجاز به‌طور خاص (به نظر معدودی از فقها) (به دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۸؛ زیدان، ص ۱۲۱؛ صوّا، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ نیز به حرم*). ۲. مصونیت جان، آبرو و مسکن. دولت اسلامی وظیفه دارد از بیگانه در برابر تعدیلات اجتماعی شهروندان خود و نیز در برابر تهاجم بیگانه محافظت کند، حتی به نظر برخی فقها دولت اسلامی نمی‌تواند مستأمن را با اسیر

مسلمان در دست دولت بیگانه معاوضه نماید. احترام به مسکن و مصونیت منزل بیگانه از تعدی و تجاوز نیز در منابع فقهی مطرح شده است (به طوسی، ج ۲، ص ۵۹؛ صوّا، ص ۲۱۱-۲۱۴؛ زیدان، ص ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۵). ۳. حق برخورداری خانواده و بستگان شخص بیگانه از امنیت مالی و جانی. حتی اگر امان مستأمن به سبب نقض عهد پایان پذیرد، مصونیت خانواده او که ساکن دارالاسلام هستند همچنان باقی است. درباره قلمرو این حکم و مفهوم خانواده، فقها اختلاف نظر دارند (به دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۱۲-۳۱۴). ۴. حق برخورداری از زندگی شرافتمندانه، آزادی عقیده و رفتار مذهبی، آزادی اندیشه و بیان و تشکیل اجتماعات (همان، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۲۲؛ زیدان، ص ۱۲۵). ب) حقوق اقتصادی و اجتماعی. احترام به حق مالکیت بیگانه از اصول مسلم نظام حقوقی اسلام است و نیازی به ذکر آن در عقد مهادنه یا امان نیست. این مصونیت مالی حتی با نقض قرارداد امان هم استمرار دارد، حتی مالکیت بیگانه بر آنچه برای مسلمانان محترم نیست (مانند مشروبات الکلی و خوک) محترم و مشمول قاعده ضمان (در صورت غصب یا اتلاف) است. وی در چهارچوب قوانین دولت اسلامی، حق اشتغال و آزادی انتخاب شغل هم دارد (به طوسی، ج ۲، ص ۱۵-۱۶؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۱۰۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۸، ۳۷۳-۳۷۵). ج) حق ترائع قضایی (دادخواهی نزد قاضی). با مراجعه مستأمن به دادگاه دولت اسلامی، دادگاه موظف به رسیدگی است، زیرا حمایت از مستأمن لازمه عقد امان است. اما چنانچه خواننده نیز بیگانه باشد، درباره تعهد دولت اسلامی در دفاع از بیگانه و رسیدگی به دعوی آنان و نیز محدوده آن اختلاف نظر وجود دارد (به زیدان، ص ۵۶۹-۵۷۶؛ زحیلی، ص ۲۵۰؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۵).

د) حقوق سیاسی. بیگانگان در چهارچوب اجازه دولت اسلامی می‌توانند از امتیاز و نه حق - فعالیت سیاسی برخوردار شوند؛ اما همانند حقوق بین‌الملل جدید، از برخی حقوق سیاسی (مانند حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و تصدی وزارت) بی‌بهره‌اند (عبدالعزیز کامل، ص ۹۶، ۱۰۱). بیگانگان در برابر محرومیت از حقوق سیاسی، از تکالیف مبتنی بر تابعیت نیز معاف‌اند. مانند خدمت سربازی، دفاع از کشور اسلامی، و پرداخت مالیات‌هایی که مخصوص اتباع دولت اسلامی است (خمس، زکات و جزیه). البته بیگانگانی که در سرزمین اسلامی به فعالیتهای اقتصادی اشتغال دارند، همچون اتباع دولت اسلامی، موظف به پرداخت حقوق گمرکی و مالیات بر درآمد هستند. درباره میزان این مالیات و حد نصاب و سایر جزئیات آن، دیدگاههای فقهی گوناگونی وجود دارد (به زیدان،

در منابع فقهی، حقوق عمومی بیگانگان در چند محور مطرح شده است.

الف) حقوق اساسی، که مصادیق مهم آن عبارت‌اند از: ۱. حق داشتن اقامتگاه. لازمه بهره‌مندی بیگانه مقیم از حق اقامت، داشتن حق اقامتگاه هم هست. موارد استثنا شده از اصل آزادی بیگانه در گردشگری و انتخاب اقامتگاه عبارت‌اند از: ممنوعیت حق ورود، عبور و اقامت در مسجدالحرام (به نظر مشهور) و نیز حرم مکه (به نظر برخی فقها) یا دیگر مناطق جزیره‌العرب به‌طور عام یا حجاز به‌طور خاص (به نظر معدودی از فقها) (به دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۰۸؛ زیدان، ص ۱۲۱؛ صوّا، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ نیز به حرم*). ۲. مصونیت جان، آبرو و مسکن. دولت اسلامی وظیفه دارد از بیگانه در برابر تعدیلات اجتماعی شهروندان خود و نیز در برابر تهاجم بیگانه محافظت کند، حتی به نظر برخی فقها دولت اسلامی نمی‌تواند مستأمن را با اسیر

ص ۱۷۶-۱۷۷، ۱۹۰-۱۹۶؛ صوّاء، ص ۱۹۶-۲۰۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۷.

در نظام حقوقی اسلام، تکالیف بیگانگان مانند تکالیف اتباع دولت اسلامی (مسلمانان و اهل ذمه) است جز اینکه آنان از انجام دادن برخی تکالیف مبتنی بر اسلام یا پیمان معاف‌اند (زیدان، ص ۷۴-۷۵). فقها ضمن بحث از پیمان ذمه، تکالیفی برای ذمیان برشمرده‌اند (برای نمونه - طوسی، ج ۲، ص ۴۳-۴۴؛ مطعی، ج ۱۹، ص ۴۰۸، ۴۲۳-۴۲۷) که منطبقاً در مورد مستأمن نیز صادق است (إلّ المستأمن فی دارالاسلام بمنزلة الذمی - کاسانی، ج ۶، ص ۸۱). تکالیف مذکور متعلق به دو حوزه حقوق عمومی و خصوصی است، مانند تکالیف مربوط به نقض نکردن قرار داد (مثل جاسوسی نکردن به نفع بیگانگان)، تکالیف مربوط به رعایت نظم عمومی (مانند اهانت نکردن به مقدسات اسلام) و تکالیف مربوط به رعایت اخلاق حسنه و احساسات مذهبی (مانند امتناع از ارتکاب محرمات اسلامی). پایبند نبودن بیگانه به این التزامات، بسته به مورد، آثار تبعاتی دارد (طوسی، مطعی، همانجاها؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۵۵). بنابراین، از جمله اصول حاکم بر حقوق بیگانگان در اسلام، اصلی صلاحیت سرزمینی قوت‌نیم دولت اسلامی است، جز در مواردی چون احوال شخصی (زیدان، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ احمد مسلم، ج ۱، ص ۵۶-۵۷).

در نظام حقوقی اسلام، از حقوق خصوصی بیگانگان عمدتاً در دو موضوع بحث می‌شود: معاملات مالی و احوال شخصی. در این عرصه، اصل بر همانندی حقوقی بیگانگان با اتباع دولت اسلامی است، زیرا بر پایه منابع فقهی، کمترین تفاوت حقوقی مسلمانان و غیرمسلمانان، در قلمرو معاملات (مانند بیع و اجاره) وجود دارد و جز در موارد استثنایی، مسلمان یا ذمی بودن شرط برقراری حقوق قراردادی نیست (طوسی، ج ۲، ص ۴۹-۵۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۹). مهم‌ترین استثنای قاعده همانندی مسلمانان و غیرمسلمانان در حوزه معاملات عبارت‌اند از: جواز گرفتن بهره از بیگانه، جایز نبودن وکالت ذمی بر ضد مسلمان و محرومیت از حق شفعه* برای شفیخ غیرمسلمان در صورتی که خریدار، مسلمان باشد (صوّاء، ص ۲۲۲-۲۲۴؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۷۷).

در منابع فقهی، ضمن بحث از مصادیق احوال شخصی (مانند نکاح، طلاق، ثبوت نسب، ولایت بر فرزندان، وصیت و ارث)، به احوال شخصی بیگانگان نیز پرداخته شده است.

در متون فقهی، رابطه حقوقی طرفین نکاح برپایه دین آنها مورد توجه قرار گرفته و احکام غیرمسلمانان براساس اهل کتاب (یهودی، مسیحی) یا مجوسی یا مشرک بودن آنان مطرح شده

است، چه آنان اتباع اقلیت دولت اسلامی باشند، چه بیگانه و تابع دولتی دیگر. در این مبحث، از موضوعاتی چون صحت نکاح غیرمسلمانان با یکدیگر، حکم ازدواج بیگانه (اهل کتاب یا غیر اهل کتاب) با اتباع غیرمسلمان (اهل ذمه) و با اتباع مسلمان (ازدواج مرد بیگانه با زن مسلمان و ازدواج زن بیگانه با مرد مسلمان) سخن به میان آمده است (زیدان، ص ۳۴۱-۳۶۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۹۷؛ نیز - نکاح*، همچنین از لوازم و آثار اقسام مذکور نکاح بحث می‌شود، مانند مهر، پرداخت نفقه مهر و اقارب، حضانت طفلی که یکی از والدین یا هر دو آنها بیگانه یا تبعه غیرمسلمان دولت اسلامی باشند، و ثبوت نسب (زیدان، ص ۳۷۱-۳۸۰، ۴۲۳-۴۴۴، ۴۵۰-۴۵۶، ۴۶۴-۴۸۲؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۹۷-۴۲۰).

در نظام حقوقی اسلام، درباره انحلال نکاح غیرمسلمانان دو نکته مهم وجود دارد: ۱. با حدوث اختلاف دینی به سبب پذیرش اسلام از جانب زوج، چه شوهر او بیگانه باشد چه ذمی، و نیز با مسلمان شدن مردی که زوج او غیرکتابی باشد، عقد نکاح انحلال می‌یابد. به عبارت دیگر، در ازدواج زن مسلمان و حدت نوع و درجه تابعیت شوهر و در ازدواج مرد مسلمان و حدت زوجین در اصل تابعیت دولت اسلامی الزامی است (زیدان، ص ۲۰۳-۴۱۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۴۲۴-۴۲۷). ۲. اختلاف هم‌زمان و توأمان زوجین در تابعیت و اقامتگاه، به نظر ابوحنیفه موجب انحلال نکاح می‌شود؛ یعنی در فرضی که یکی از زوجین مقیم و تبعه دولت اسلامی و دیگری مقیم و تبعه دارالکفر باشد (کاسانی، ج ۲، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ برای تفصیل - زیدان، ص ۴۲۳-۴۳۱).

در باب وصیت، حکم وصیت تبعه دولت اسلامی به نفع بیگانه بسته به اینکه وصیت‌کننده (موصی) مسلمان باشد یا ذمی و موصی‌لّه بیگانه، مستأمن، غیرمستأمن یا محارب باشد، متفاوت است (وصیت*، همچنین به اجماع فقها غیرمسلمان از مسلمان ارث نمی‌برد. چه غیر مسلمان تبعه دولت اسلامی باشد یا بیگانه مستأمن یا غیرمستأمن. فقها حکم رابطه توارث میان بیگانگان و نیز توارث آنان و اتباع غیرمسلمان را هم مطرح کرده‌اند (نراقی، ج ۱۹، ص ۱۸-۴۰؛ الموسوعة الفقهية، ج ۳، ص ۲۴-۲۸؛ نیز - ارث*). در مبحث وقف، فقیهان بیشتر از منظر دینی (مسلمان یا غیرمسلمان بودن واقف) مسئله را مطرح کرده و وضعیت سیاسی واقف غیرمسلمان (ذمی، مستأمن یا غیرمستأمن بودن) را مؤثر ندانسته‌اند؛ اما درباره وقف مسلمان بر غیرمسلمان، بسته به کیستی موقوف علیه و نوع وابستگی او به واقف یا دولت اسلامی، فتاوی گوناگونی مطرح شده است (دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۴۴۸-۴۵۸؛ زیدان، ص ۴۸۵-۴۹۲؛ نیز - وقف*).

تاکنون نیز مکاتب گوناگونی برای حل تعارض پدیدار شده است (به الماسی، ص ۷۳-۷۴؛ نصیری، ص ۱۴۸-۱۶۹).

پیوند حقوق با حاکمیت سیاسی و محدودیت سرزمینی حاکمیت از یکسو و ارتباط دولتها و اتباع آنها با یکدیگر از سوی دیگر، این پرسش را به وجود می آورد که آیا قوانین و مقررات حقوقی هر دولت فقط در محدوده جغرافیایی حاکمیت آن دولت قابلیت اجرا دارد یا ممکن است در خارج از کشور نیز اجرا شود؟ در حقوق بین الملل خصوصی، برای پاسخ به این پرسش دو سیستم مطرح شده است که در انواع گوناگون قوانین، از هر یک از دو سیستم استفاده می شود. این سیستمها عبارتند از: «درون مرزی بودن قوانین» (اجرای قانون یک کشور در مورد تمام افراد ساکن - از تبعه و بیگانه - و احوال واقع در آن کشور و نداشتن قوه اجرایی در خارج از قلمرو سرزمینی خود)؛ و «برون مرزی بودن قوانین» (امکان اجرای قانون در خارج از قلمرو کشور وضع کننده، افزون بر اجرای آن در داخل کشور). امروزه بیشتر دولتها، از جمله ایران، درون مرزی بودن قوانین را به عنوان سیستم اصلی و برون مرزی بودن قوانین را به عنوان سیستم تکمیلی پذیرفته اند (نصیری، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ مدنی، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ الماسی، ص ۱۹-۲۰).

در ایران، پس از الغای رسمی کاپیتولاسیون در ۱۳۰۷ ش و بازافتن استقلال قضایی و نیز تصویب قانون مدنی، مقررات متعددی درباره تعارض قوانین تدوین شد (الماسی، ص ۱۴۹-۱۵۰). بنابر ماده پنجم قانون مدنی ایران، تمام سکنه ایران، از اتباع ایرانی و خارجی، مطیع قوانین ایران هستند، مگر در مواردی که قانون استثنا کرده باشد. در عرصه حقوق عمومی که با حاکمیت دولت و امنیت عمومی جامعه پیوند بیشتری دارد، بر اصل درون مرزی بودن قوانین تأکید بیشتری می شود. مثلاً در حوزه حقوق اساسی، حقوق و تکالیف همه کسانی که در قلمرو ایران زندگی می کنند تابع قانون ایران است، هرچند میان حقوق ایرانیان و بیگانگان تفاوتی وجود دارد. در حوزه حقوق اداری و مالی نیز تنها قانون ایران حاکم است. در حقوق کیفری ایران مطابق قوانین متعدد، به ویژه به موجب قوانین، اصل سرزمینی بودن قوانین جزایی حاکم است، جز در مورد اشخاصی که به دلیلی مصونیت جزایی دارند، مانند مأموران سیاسی و کنسولی بیگانه. در قوانین آیین دادرسی هم اصل درون مرزی بودن قوانین رعایت می شود (ارفع نیا، ج ۲، ص ۸۴-۹۰؛ صفایی، ص ۳۴-۳۵).

در همه نظامهای حقوقی، در عرصه حقوق اموال (از منقول و غیر منقول و مادی و غیر مادی) قوانین کشور محل وقوع حاکم است و در ایران، مواد ۸ و ۹۶۶ قانون مدنی به این اصل تصریح کرده است. این قاعده در حقوق بین الملل خصوصی استثناهایی

۴. تعارض قوانین. هنگامی که یک رابطه حقوقی، به دلیل وجود یک یا چند عنصر خارجی، به دو یا چند کشور مربوط می شود، این پرسش مطرح می گردد که باتوجه به تفاوت حقوق داخلی در کشورهای مختلف، قانون چه کشوری بر این رابطه حقوقی حاکم است. مثلاً اگر یک ایرانی و یک هندی در کشور ثالث ازدواج کنند، این نکاح و آثار آن تابع قانون کدام یک از این سه کشور است؟ تعیین قانون صلاحیت دار حاکم در این قبیل موارد، به دلیل اختلاف قوانین کشورها در ارائه راه حل، با پاسخهای متفاوت رو به رو شده و مسئله تعارض قوانین را پدید آورده است. قواعدی که در نظام حقوقی هر کشور به این پرسشها پاسخ می دهد، در حقوق بین الملل خصوصی «قواعد حل تعارض» نامیده می شود که قانون حاکم بر رابطه حقوقی را معین می کند. در برخی موارد، به رغم ارتباط عمل حقوقی با دو یا چند کشور، تعارضی پدید نمی آید. مثلاً اگر دو ایرانی در فرانسه ازدواج کنند، هر دو دولت، قانون ایران را حاکم بر آن می دانند و برعکس، اگر دو فرانسوی در ایران ازدواج کنند، هر دو کشور حاکمیت قانون فرانسه را می پذیرند. در همه مواردی که تعارض قوانین مصداق می یابد، در صورت اختلاف طرفین رابطه حقوقی، این پرسش نیز مطرح می شود که دادگاه کدام یک از کشورهای مربوط، صلاحیت رسیدگی دارد. این موضوع اصطلاحاً تعارض دادگاهها خوانده می شود که با بحث تعارض قوانین بسیار مرتبط است. در تعارض قوانین، صلاحیت قانونی و در تعارض دادگاهها صلاحیت قضایی مورد نظر است. حل مسئله تعارض دادگاهها بر حل تعارض قوانین مقدم است، زیرا قبل از تصمیم درباره قانون لازم الاجرا، صلاحیت داشتن یا نداشتن دادگاه برای رسیدگی قضایی باید معلوم شود. لازمه صلاحیت دادگاه یک کشور، صلاحیت قانون آن کشور نیست (مدنی، ص ۲۳۷-۲۴۲، ۲۴۶-۲۴۷؛ صفایی، ص ۱۶-۱۷، ۲۰-۲۵؛ الماسی، ص ۱۵۴).

تعارض قوانین نخستین بار در قرن دوازدهم / ششم در اروپا مطرح شد. در این زمان به سبب رونق تجارت در ایتالیا، گسترش روابط تجاری بین شهرهای آن با شهرهای دیگر و متفاوت بودن قوانین در هر یک از این شهرها، موضوع امکان اجرای قانون غیرمحملی مطرح شد و نخستین مکتب تعارض قوانین در این قرن در ایتالیا، با استناد به حقوق روم و حاشیه نویسی بر آن، ظهور کرد و سپس مکاتب دیگری برای حل مسئله تعارض در دیگر کشورهای اروپایی به وجود آمد. در قرن نوزدهم / سیزدهم، بر اثر وحدت حاکمیت سیاسی در بیشتر کشورهای اروپایی، وحدت قوانین نیز تحقق یافت و با شروع نهضت قانون نویسی، قوانین متحدالشکل جای عادات گوناگون محلی را گرفت و تعارض قوانین جنبه بین المللی یافت. از آن زمان

دارد، از جمله هواپیماها و کشتیها که تابع قانون دولت صاحب پرچم هستند. به موجب ماده ۹۶۸ قانون مدنی، جز در برخی موارد، آثار قراردادهای و تعهدات ناشی از عقود انعقاد یافته در ایران، تابع قانون ایران است. تنظیم سند در ایران نیز مطابق ماده ۹۶۹ قانون مدنی، تابع قانون ایران است، اگرچه صاحبان سند خارجی باشند. ولی براساس مواد ۹۷۰، ۹۹۳ و ۱۰۰۱ قانون مدنی ایران، ایرانیان مقیم خارج از کشور در مورد تنظیم اسناد مربوط به احوال شخصیه می‌توانند بر پایه قوانین ایران عمل کنند. همچنان که خارجیانی مقیم ایران نیز در مورد احوال شخصیه خود از حق مشابه برخوردارند (نصیری، ص ۲۰۱-۲۰۸؛ الماسی، ص ۱۸۲-۲۱۴؛ ارفع‌نیا، ج ۲، ص ۸۴۶).

در عرصه حقوق خصوصی تنها در مورد احوال شخصیه (نکاح، طلاق، وصیت، ارث و مانند اینها) از سیستم برون مرزی بودن قوانین استفاده می‌شود. برخی کشورها (مانند انگلستان) قانون اقامتگاه شخص و برخی دیگر (مانند فرانسه)، قانون ملی (قانون دولت متبوع) را بر احوال شخصیه حاکم می‌دانند. بنابر مواد ۶ و ۷ قانون مدنی ایران، قانون ملی بر احوال شخصیه حاکم است و از این رو قوانین ایران درباره احوال شخصیه بر ایرانیان مقیم خارج از کشور نیز حکومت می‌کند. ولی بیگانگان مقیم ایران از شمول این قوانین خارج‌اند و احوال شخصیه آنان تابع قوانین دولتهای متبوع آنان است (مدنی، ص ۲۷۰-۲۷۱؛ الماسی، ص ۱۵۳-۱۵۸؛ ارفع‌نیا، ج ۲، ص ۴۲-۴۵).

در مواردی که اجرای قانون ملی بیگانگان مقیم ایران درباره احوال شخصیه آنان امکان‌پذیر نیست، قانون ایران به عنوان قانون «مقر دادگاه» اجرا می‌شود. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از: بی‌تابیت بودن شخص بیگانه، سکونت نظام حقوقی خارجی در مورد یکی از مسائل احوال شخصیه، و دعوای نسب شخصی که درباره تابعیت او تردید وجود دارد. در پاره‌ای موارد، هرچند اجرای قانون خارجی ناممکن نیست، اما قانونگذار بر پایه مصالح اجرای قانون ایران را ضروری شمرده است. مانند موارد مخالفت قانون خارجی با نظم عمومی جامعه ایرانی (قانون مدنی ایران، ماده ۹۷۵) و إحالة قانون خارجی به قانون ایرانی (قانون مدنی ایران، ماده ۹۷۳) در صورت اختلاف تابعیت دو طرف رابطه حقوقی، چون اجرای قانون متبوع هر دو امکان‌پذیر نیست از اجرای قانون ملی یک طرف صرف‌نظر می‌شود. مثلاً در اختلاف تابعیت زوجین، به استناد ماده ۹۶۳ قانون مدنی ایران، قانون متبوع شوهر اجرا می‌شود و در اختلاف تابعیت ابرین و اولاد، به استناد ماده ۹۶۴ همان قانون، قانون متبوع پدر اجرا می‌گردد. در صورت اختلاف تابعیت ولی قانونی یا قیم یا مؤکلی علیه به استناد ماده ۹۶۵ قانون مدنی، قانون متبوع مؤکلی علیه معیار خواهد بود (نصیری، ص ۱۹۸-۲۰۰؛

الماسی، ص ۱۵۹-۱۶۹، ۱۷۳-۱۷۵، ۱۷۷-۱۸۱).

در نظام حقوقی اسلام، لزوم رعایت قوانین و مقررات اسلامی توسط بیگانگان، بیانگر حاکمیت اصل صلاحیت سرزمینی قوانین است. همچنین اصل برون مرزی بودن قوانین احوال شخصیه و حاکمیت قانون ملی بر احوال شخصیه بیگانگان، در نظام حقوقی اسلام پذیرفته شده است و آنان در احوال شخصیه (از جمله نکاح) تابع قوانین دینی خود هستند. فقها درباره شرایط صحت نکاح بیگانگان، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برخی نکاح را به طور کلی صحیح می‌دانند و گروهی آن را منوط به صحت وقوع آن از دیدگاه قوانین متبوع آنان کرده‌اند و برخی دیگر شرط کرده‌اند که قانون احوال شخصیه بیگانگان یا قوانین دولت اسلامی مخالف نباشد و برخی این شرط را نپذیرفته‌اند (س. ابن‌نواج، ج ۲، ص ۱۲۵۹؛ علامه حلی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۲۱-۲۲؛ زیدان، ص ۳۵۶-۳۶۷؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۲).

برخی فقها ازدواج مستأمن را با تبعه غیرمسلمان دولت اسلامی که هم‌کیش با او نیست، در فرض مجاز بودن این ازدواج در دین فرد بیگانه، صحیح ندانسته‌اند. در فرض ممنوعیت این ازدواج از نگاه مقررات مذهبی فرد بیگانه نیز به نظر فقهایی که شرط صحت نکاح غیرمسلمان را صحیح بودن آن بر پایه ضوابط دین خودشان می‌دانند، چنین نکاحی صحیح نیست (س. زیدان، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۶).

منابع: ابن‌نواج، المُنْهَب، قم ۱۱۴۰۶-احمد مسلم، القانون الدولي الخاص فی الجنسية، و مرکز الاجانب، و تنازع القوانين، ج ۱، قاهره ۱۹۵۶؛ بهشید ارفع‌نیا، حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران ۱۳۷۸-۱۳۷۹؛ ش. ۱ نهاد علی الماسی، تمارض قوانین، تهران ۱۳۶۸؛ ش. حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۲، تهران ۱۳۷۳؛ ش. ۱ علی محمد جعفر، تاریخ القوانين و مراحل التشريع الاسلامی، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ محمد حیدرالله، سلوك بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران ۱۳۸۳؛ ش. حسین خرازی، حقوق تجارت بین‌الملل، ج ۵، تهران ۱۳۸۶؛ ش. ۱ مصطفی دانش‌پژوه، اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی، ج ۱، قم ۱۳۸۱؛ ش. وهبه مصطفی زحیلی، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دمشق ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ عبدالکریم زیدان، احکام الذمیین و المستأمنین فی دارالاسلام، بغداد ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمود ملجونی، بایسته‌های حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران ۱۳۸۴؛ ش. سیدقطب، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۶؛ ملک شکر، حقوق بین‌الملل، ترجمه حسین وقار، تهران ۱۳۷۲؛ ش. علی شایگان، حقوق مدنی، به کوشش محمدرضا بندرجی، قزوین ۱۳۷۵؛ ش. حسین صفائی، مباحثی از حقوق بین‌الملل خصوصی، [تهران] ۱۳۷۴؛ ش. ۱ علی صوّه، موقف الاسلام من غیرالمسلمین فی المجتمع الاسلامی، در معامله غیرالمسلمین فی الاسلام، ج ۱، عمان مؤسسة آل‌البیت، ۱۹۸۹؛ محبتین حسن طوسی، الميسوط فی فقه الامامية، ج ۲، چاپ

به نظر بیشتر فقها، اهل کتاب منحصرند به زردشتیان (مجوس*)، یهودیان و مسیحیان. برخی فقها صابان را نیز، به گونه مطلق یا مشروط، به اهل کتاب ملحق کرده و به آیات قرآن (بقره: ۱۶۲؛ مائده: ۶۹) استناد کرده‌اند (ب. علامه حلی، ج ۹، ص ۲۸۲-۲۸۶؛ قرطبی، ذیل بقره: ۱۶۲؛ خوئی، ج ۱، ص ۳۹۱). از دیدگاه فقهی، این امکان برای اهل کتاب وجود دارد که در قبال پذیرش شروطی، با انعقاد قرارداد ذمه یا حاکمیت اسلامی، از حقوق برخوردار شوند؛ از این رو، در ستون اسلامی اهل کتابی که قرارداد ذمه را پذیرفته‌اند، اهل ذمه، ذمی و اهل جزیه نیز خوانده شده‌اند (برای نمونه ب. کلینی، ج ۳، ص ۵۶۶-۵۶۷؛ مطهری، ج ۱۹، ص ۳۲۲). از دیدگاه فقها، شروط مذکور در قرارداد ذمه عمدتاً به نظر حاکم اسلامی بستگی دارد؛ هر چند این شروط ب. متضمن محدودیت‌هایی برای اهل ذمه است. در منابع فقهی با اقتباس از سیره عملی برخی خلفای نخستین ذکر شده است، شماری از فقها تصریح کرده‌اند که شروط مزبور به احادیث معتبر از پیامبر یا امامان علیهم السلام مستند نیستند و صرفاً جنبه پیشنهادی دارند. از این رو، بر پایه مصالح و منافع مسلمانان و اقله اجتهادی، حاکم می‌تواند آنها را تغییر دهد (ب. طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴-۴۵؛ ابن‌کثیر، ج ۷، ص ۱۶۹؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ امام خمینی، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۴؛ نیز ب. ادامه مقاله: ذمه*).

تشریع احکام مربوط به اقلیت‌های دینی بر پایه اصول خاصی صورت گرفته، چه اصول عام و فراگیر چه اصولی که مستقیماً به اقلیتها مرتبط است. مهم‌ترین اصول حاکم بر حقوق اقلیتها بدین قرارند:

(۱) اصل عدالت، که در قرآن، هم به صورت کلی بدان توصیه شده است، مانند آیه ۹۰ سوره نحل (إِنَّ اللَّهَ يَأْتِرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ: خداوند به عدل و نیکی فرمان می‌دهد) و هم در موارد خاص، از جمله هنگام روی‌پرو شدن با دشمن (به تصریح آیه ۸ سوره مائده، عدالت حتی نسبت به دشمن نیز باید اجرا شود). براین اساس، رعایت عدالت در مورد اقلیتها، که چه بسا هم‌پیمان مسلمانان هستند، قطعاً ضروری است.

(۲) اصل کرامت انسان. در قرآن (اسراء: ۷۰) تأکید شده که خداوند انسان (بنی آدم) را تکریم کرده است. در سیره پیامبر اکرم نیز ابرج نهادن به همه انسانها مشهود بود و حتی نقل شده که آن حضرت هنگام تشییع جنازه یک یهودی برای احترام به پساخاست (ب. مجلسی، ج ۷۸، ص ۲۷۳). از توصیه‌های امیرمؤمنان به مالک‌اشترآن بود که به همه مردم خدمت کن زیرا آنان یا برادر دینی تو هستند یا در خلقت شبیه به توه (ب. نهج البلاغه، نامه ۵۳).

(۳) اصل احسان و نیکوکاری، که اقتضا دارد همگان مشمول

محمدتقی کشفی، تهران ۱۳۸۷؛ عبدالعزیز کامل، «حقوق الانسان فی الاسلام»، در معاملة غیرالمسلمین، همان؛ عبدالعتم فرج صده، اصول القانون، بیروت: دارالنهضة العربیة، [بی تا]؛ حسن بن یوسف علامه حلی، تحریر الاحکام، چاپ منگی [بی جا] ۱۳۱۲، چاپ افست مشهد [بی تا]؛ همو، قواعد الاحکام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ ابوبکر بن مسعود کاسانی، کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت ۱۴۰۲/۱۹۸۲؛ حسن کیره، المسدحل الی القسانون، اسکندریه [۱۹۹۳]؛ تراته گیاندلوس، «کنوانسیونهای منطقه‌ای حمایت از حقوق بشر یا تأکید خاص بر کنوانسیون اروپایی حقوق بشر»، در حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین‌المللی، زیر نظر محمد رضا دبیری، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۲؛ جلال‌الدین مدنی، حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران ۱۳۷۸؛ محمد نجیب مطهری، التکملة الثانية، المجموع: شرح المذهب، در یحیی بن شرف نووی، المجموع: شرح المذهب، ج ۱۳، ۲۰۱۳، بیروت: دارالتکر، [بی تا]؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۳، کویت: وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، ۱۹۸۶/۱۴۰۷؛ محمد حسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، چاپ عباس لوجانی، بیروت ۱۹۸۱؛ احمد بن محمد مهدی نراقی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱۹، مشهد ۱۴۲۰؛ محمد نصیری، حقوق بین‌الملل خصوصی، تهران ۱۳۸۳.

/ فریده سعیدی /

حقوق اداری ← حقوق

حقوق اساسی ← حقوق؛ قانون اساسی

حقوق اقلیتها، مراد از اقلیت‌های دینی، مجموع افرادی هستند که پیرو دینی جز دین یا ادیان مورد قبول اکثریت جامعه‌اند و مراد از حقوق مجموعه حقوق و تکالیف اقلیت‌های دینی در منابع اسلامی و حقوق موضوعه است. این مقاله مشتمل است بر حقوق اقلیت‌های دینی در منابع اسلامی، حقوق اقلیت‌های دینی در قوانین ایران، و حقوق اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیرمسلمان.

(۱) **حقوق اقلیت‌های دینی در منابع اسلامی.** در منابع اسلامی، یعنی قرآن و حدیث و آرای فقها، امتیازات و تکالیفی برای غیرمسلمانان منظور شده است. در منابع فقهی، احکام مربوط به غیرمسلمانان عمدتاً در باب جهاد، و پاره‌ای احکام دیگر در ابوابی چون نکاح، ارث، حدود، قصاص و دیات مطرح شده است. در این منابع، غیرمسلمانانی که پیرو هیچ یک از ادیان شناخته شده یا اصطلاحاً اهل کتاب نیستند، از اهل کتاب حقوق کمتری دارند و برخی مذاهب اسلامی حق اقامت در مناطق اسلامی (دارالاسلام*) را برای آنان قائل نیستند (برای نمونه ب. شافعی، ج ۴، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۳۴۹).

احسان دیگر انسانها باشند؛ حتی به تصریح آیه ۸ سوره ممتحنه، بسز و نیکی به غیر مسلمانانی که به جنگ با مسلمانان برخاسته‌اند، لازم است (نیز سه نجفی، ج ۲۸، ص ۳۳). به تعبیر حدیثی منقول از معصومان، همه افراد، چه شایستگان چه آنان که سزاوار نیکی نیستند، باید مشمول نیکی و احسان قرار گیرند (سه کلینی، ج ۴، ص ۱۲۷؛ متقی، ج ۶، ص ۳۹۷).

۴) اصل وفای به عهد و پیمان. در قرآن رعایت این اصل، حتی در حق کافران و مشرکان، ضروری شمرده شده است (برای نمونه سه توبه: ۴؛ انفال: ۵۶، ۷۲؛ نساء: ۹۰). از جمله سفارشهای حضرت علی علیه‌السلام به مالک اشتر، وفا به پیمانها و عهدها بود، حتی اگر طرف پیمان دشمن انسان باشد (سه نهج‌البلاغه، همانجا).

۵) اصل دعوت به پذیرش اسلام. به تصریح آیات قرآن، این دعوت جنبه اجباری ندارد و توصیه شده است که با گفتار حکیمانه، موعظه نیک و جدال نیکو صورت پذیرد. قرآن از به کارگیری شیوه‌های اجباری و روشهای آمیخته با اکراه و اجبار برای پذیرش دین حق بر حذر داشته است (سه بقره: ۱۲۵۶ یونس: ۹۹؛ نحل: ۱۲۵؛ عنکبوت: ۴۶).

۶) اصل سلطه نداشتن کافر بر مسلمان. برخی آیات به این اصل تصریح کرده‌اند، از جمله آیه ۱۴۱ سوره نساء (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سِيلًا: خداوند هرگز برای کافران راهی قرار نداده است که به زیان مؤمنان باشد). احادیثی را هم دال بر آن دانسته‌اند، از جمله حدیث «الاسلام یعلوا و لا یسلمن علیه» (اسلام برتر است و چیزی برتر از آن نیست)، که از پیامبر اکرم روایت شده است (سه ابن‌حجر عسقلانی، ج ۹، ص ۳۷۰؛ حرعاملی، ج ۲۶، ص ۱۴، به نقل از ابن‌بابویه). بر پایه این اصل، فقها در روابط حقوقی گوناگون میان کافر و مسلمان (مانند بیع، ارث و نکاح)، هنگامی که برتری فرد مسلمان خدشه‌دار می‌شود، مانند ازدواج مرد کافر با زن مسلمان یا مالکیت مرد کافر بر برده زن مسلمان، به بطلان آن رأی داده‌اند (سه طوسی، ۱۴۰۷-۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۸، ۱۹۰، ۴۵۴؛ رافعی قزوینی، ج ۸، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ محقق حلی، قسم ۲، ص ۵۲۰-۱۵۲۱ نووی، ج ۹، ص ۳۵۹-۳۶۰).

۷) اصل تألیف قلوب، که از اصول راهبردی در زمینه حقوق اقلیتهاست، به معنای تلاش برای ایجاد الفت و مودت قلبی با مخالفان اسلام. از جمله مصادیق آن در فقه اسلامی، مصرف زکات برای جلب محبت غیرمسلمانان به موجب آیه ۶۰ سوره توبه است. به تصریح فقها، تعبیر «الْمَوْلَافَةِ قُلُوبُهُمْ» در این آیه، شامل کافران هم می‌شود (برای نمونه سه طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۹؛ نجفی، ج ۱۵، ص ۳۴۱).

غیرمسلمانانی که به طور موقت (مثلاً برای سفرهای تجاری

یا دیدار) وارد مناطق اسلامی می‌شوند براساس قرارداد امان* و آنها که در این مناطق ساکن‌اند، براساس قرارداد ذمه، که شبیه قرارداد تابعیت* در حقوق بین‌الملل در دوران جدید است، با مسلمانان و حاکمیت اسلامی ارتباط حقوقی می‌یابند و در برابر تکالیف خود، از حقوق برخوردار می‌شوند. این حقوق تا وقتی که غیرمسلمان قرارداد خود را نقض نکند، پایرجاست. در منابع اسلامی بر ضرورت پابندی حاکم اسلامی به مفاد قرارداد امان و ذمه تأکید و گفته شده که حکومت، حق نقض یک‌جانبه قرارداد ذمه را ندارد (برای نمونه سه دلقطنی، ج ۳، ص ۱۰۷؛ کاسانی، ج ۷، ص ۱۰۹-۱۱۱؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۳۴، ۲۷۷).

از مهم‌ترین حقوق اقلیتها، حق امنیت جانی و مالی است. پیامبراکرم فرموده است: «مَنْ أَذَى ذِمِّيًّا قَاتَا خُصْمَهُ» (هرکس یک ذمی را بيازارد من دشمن او هستم؛ سه خطیب بغدادی، ج ۹، ص ۳۴۳؛ نیز برای احادیث مشابه سه ابویوسف قاضی، ص ۱۲۵؛ زحیلی، ج ۶، ص ۲۴۵). امام علی علیه‌السلام از کسی که به فردی امان دهد و بگوید که خونش را نمی‌ریزد و سپس عهد خود را بشکند، بیزاری جسته است، هر چند جایگاه مقتول آتش باشد (حرعاملی، ج ۱۵، ص ۶۸-۶۹). بر این اساس، هیچ کس حق تعرض به جان و مال پیروان ادیان دیگر را ندارد.

از دیگر حقوق اقلیتها، حق مالکیت آنان بر اموال خود است، حتی مالکیت آنان بر اموالی که برای مسلمانان ملکیت ندارد (مانند شراب، خوک و آلات لهو) محترم شمرده شده است و اگر مسلمانی آنها را از بین ببرد یا به آنها خسارت وارد کند، به نظر بیشتر فقها ضامن است (برای نمونه سه مفید، ص ۱۷۷۰؛ محقق حلی، قسم ۴، ص ۷۶۲؛ زحیلی، ج ۶، ص ۴۵۰). البته غیرمسلمانان درباره این اموال در جامعه اسلامی، برپایه قرارداد ذمه، محدودیتهایی دارند. مبنای این حق برای اقلیتها، قاعده الزام است که به موجب آن، همه اعمال حقوقی که بر طبق دین آنها صحیح به شمار رود، از نظر دین اسلام هم صحیح تلقی می‌شود (سه منتظری، ج ۳، ص ۴۵۴؛ نیز برای قاعده الزام سه حرعاملی، ج ۲۶، ص ۱۵۷-۱۵۹؛ موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۸). از دیگر مصادیق کاربرد این قاعده در مورد اقلیتها، حق به رسمیت شناختن احوال شخصیه اقلیتها (یعنی ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و صحیح قلمداد شدن آنهاست (برای نمونه سه محقق حلی، قسم ۲، ص ۵۲۱، ۵۲۴، ۸۱۵؛ محقق کرکی، ج ۱۲، ص ۳۹۳).

اقلیتها می‌توانند در همه مناطق اسلامی، جز حرم مکه، حرم مدینه، حرم امامان شیعه علیهم‌السلام و مساجد، رفت و آمد کنند و در این مناطق سکنه‌گزینند (توبه: ۲۸؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۲۸۶-۲۸۷). البته در مورد ساخت مسکن در مناطق مسلمان‌نشین، فقها براساس اصل نفی سلطه کافر بر مسلمان،

نیز در اصول حاکم بر حقوق و تکالیف اقلیتها، به ویژه اصل سلطه نداشتن کافر بر مسلمان، جستجو کرد (سه ذمه*).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری: شرح صحیح البخاری، بولاق ۱۳۰۱-۱۳۰۰، چاپ الست بیروت [بی تا]؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، چاپ علی شیر، بیروت ۱۳۸۸/۱۴۰۸؛ ابویوسف قاضی، کتاب الخراج، چاپ قصی محب الدین خطیب، لاهره ۱۳۹۷؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، نجف ۱۳۹۰، چاپ الست قم [بی تا]؛ ابراهیم بن محمد تقی، الفرائد، چاپ جلال الدین محدث ارموی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ حرّ عاملی؛ خطیب بغدادی؛ ابراهیم بن محمد، منهاج الصالحین، قم ۱۴۱۰؛ علی بن عمر دارقطنی، سنن الدارقطنی، چاپ مجدید بن منصور بن سید شوری، بیروت ۱۳۹۶/۱۴۱۷؛ عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، فتح المیزان، شرح الرجز، [بیروت] دارالفکر، [بی تا]؛ وهب مصطفی زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق ۱۳۸۲/۱۴۰۲؛ محمد بن ادیس شافعی، الاثم، بیروت ۱۳۸۳/۱۴۰۳؛ روح الله شریعتی، حقوق و تکالیف غیرمسلمانان در جامعه اسلامی، قم ۱۳۸۱ ش؛ محمد بن حسن طوسی، کتاب الخلاف، قم ۱۳۰۷-۱۳۱۱؛ مسعود المبرور، فی فقه الامامیه، ج ۱ و ۲، چاپ محمد تقی کشی، تهران ۱۳۸۷؛ حسن بن یوسف علامه حلی، تذکرة الفقهاء، قم ۱۳۱۲-؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۳۹۷، چاپ الست قم [بی تا]؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، بیروت ۱۳۸۵/۱۴۰۵؛ ابوبکر بن مسعود کاسانی، کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، کوفه ۱۳۰۹/۱۳۸۹؛ کلینی؛ علی بن حسام الدین متقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیاتی و صفوة سقا، بیروت ۱۳۸۷/۱۴۰۹؛ مجلسی؛ جعفر بن حسن محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۳۰۹؛ علی بن حسین محقق عری، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۵؛ محمد نجیب مطیعی، التکملة الثانیة، المجموع؛ شرح التّهذیب، در یحیی بن شرف نووی، المجموع؛ شرح التّهذیب، ج ۱۳-۲۰، بیروت دارالفکر، [بی تا]؛ محمد بن محمد مفید، المّقیة، قم ۱۴۱۰؛ حبیبی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم؛ ج ۲، ۱۴۰۸؛ ج ۳، ۱۴۱۱؛ حسن موسوی بجنوردی، القواعد الفقیة، چاپ مهدی میرزوی و محمدحسین دریشی، قم ۱۳۷۷ ش؛ محمدحسین پانزنجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۳۸۱؛ یحیی بن شرف نووی، المجموع؛ شرح التّهذیب، بیروت، دارالفکر، [بی تا].

/روح الله شریعتی /

۲) حقوق اقلیتها دینی در قوانین ایران، تا پیش از پیروزی انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ ش، وضع حقوقی اقلیتها دینی، همچون سایر مردم، بیشتر تابع مشی سیاسی حکومتها، مش فردی پادشاهان و اسرای محلی و برخی آرای عالمان مسلمان و غیرمسلمان بود. در عصر قاجار دو نوع محکمه با رویه و منابع متفاوت فعال بود: محاکم عرفی و محاکم شرعی.

شروطی قائل شده‌اند (برای نمونه سه نجفی، ج ۲۱، ص ۲۸۴؛ نیز سه ذمه*). بیشتر فقیهای اهل سنت ممنوعیت رفت و آمد را منحصر به حرم مکه و فقههای برخی مذاهب سکونت و اقامت آنان را در منطقه حجاز ممنوع دانسته‌اند (سه زحیلی، همانجا). از دیگر حقوق اقلیتها آزادی آنان در اجرای مناسک و عبادات دینی خودشان است. همچنین، به موجب قرارداد ذمه، می‌توانند در مناطقی که با پیمان صلح تصرف شده است، معبد (کنیسه و کلیسا و معابد زردشتی) داشته باشند یا آنها را مرمت و بازسازی کنند. اما به نظر مشهور فقهی، غیرمسلمانان در مناطق مفتوح النّوة (مناطقی که با جنگ تصرف شده است)، حق ساختن معبد ندارند (سه طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۴-۴۵). برخی فقها آزادی غیرمسلمانان را در انتشار کتابهای مقدّس خود به گونه عام، که تنها شامل پیروان آنها نباشد، نپذیرفته‌اند (برای نمونه سه نجفی، ج ۲۲، ص ۵۶).

حق برخورداری از دادخواهی در محاکم اسلامی و نیز حق رسیدگی عادلانه به دعاوی، از جمله حقوقی است که در منابع اسلامی برای غیرمسلمانان مقرر شده است (سه مائده: ۸، ۴۲). سیره پیامبر اکرم و امامان علیهم السلام نیز آن بود که قانون به صورت یکسان برای مسلمانان و غیرمسلمانان اجرا شود. مثلاً گزارش شده است که اصرار امام علی علیه السلام بر اجرای برابر حکم الهی در دعاوی میان ایشان و یک نصرانی، موجب شد آن نصرانی مسلمان شود (سه تقی، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵). در متون اسلامی بر ضرورت خوش رفتاری و مدارا کردن حاکم اسلامی با غیرمسلمانان و حفظ حقوق آنان و پرهیز از سخت گیری بر آنان، از جمله در موضوع دریافت جزیه و خراج، بسیار تأکید شده است (سه منتظری، ج ۲، ص ۷۲۱-۷۲۵، ج ۳، ص ۵۰۶-۵۰۷).

علاوه بر اینها، حقوق دیگری نیز در متون و منابع اسلامی برای اقلیتها دینی رسمی، به ویژه آنها که با حاکم اسلامی قرارداد ذمه بسته‌اند، شناخته شده است، از جمله حقوق سیاسی و اجتماعی و اقتصادی (سه شریعتی، ص ۹۹-۱۶۳). حتی حق برخورداری اقلیتها از تأمین اجتماعی نیز در متون اسلامی پیش بینی شده و بر پایه آنچه از سیره حکومتی امام علی علیه السلام گزارش شده است، آن حضرت دستور دادند هزینه زندگی پیرمردی مسیحی که توانایی کار کردن نداشت از بیت المال تأمین شود (سه حرّ عاملی، ج ۱۵، ص ۶۶). با این همه، تأکید بر اجرای حقوق اقلیتها در نصوص و متون فقهی به معنای یکسان بودن همه احکام فقهی در حق مسلمانان و غیرمسلمانان نیست و در پارهای از احکام فقهی، به ویژه احکام جزایی، تفاوتی وجود دارد؛ از جمله در مورد حکم دیه* و قصاص* و زنا، کیفر اهل ذمه سخت تر است. حکمت اصلی این شدت عمل را باید در مسئله نقض قرارداد ذمه از سوی ذمیان و

است. موافقان این رویه، آن را برای دفاع از حقوق قانونی اقلیت‌های دینی در نظام قانون‌گذاری ایران امتیاز بزرگی می‌دانند، به‌ویژه آنکه همواره مجموع جمعیت آنان کمتر از یک درصد جمعیت ایران بوده است؛ ولی این نحوه گزینش نماینده، مخالفانی هم داشته است (سه ایران، مجلس شورای ملی، ص ۶۴۷-۶۴۸). در اصل یکم متمم قانون اساسی (مصوب ۱۲۸۶ ش)، مذهب رسمی کشور، شیعه اثناعشری اعلام شد، ولی تا زمان انقلاب اسلامی هیچ مصوبه قانونی به تعیین و شمارش ادیان و مذاهب غیرشیعه (از مسلمان و غیرمسلمان) نپرداخت.

در اصولی متمم قانون اساسی، در بخش حقوق ملت، تمایزی چون «امالی مملکت ایران»، «هیچیک از ایرانیان» و «افراد مردم» به کار رفته که بر معنای شهروند دلالت دارد و شامل همه ایرانیان، از جمله اقلیت‌های دینی، می‌شود. مثلاً در اصل هشتم همه مردم در برابر قانون متساوی الحقوق به شمار رفته‌اند و طبق اصول نهم و سیزدهم، جان، مال، مسکن و شرف همه افراد مردم مصون از هرگونه تعرض است. از این‌رو، برای نخستین بار یک قانون نوشته، حقوقی معادل مسلمانان برای اقلیت‌های دینی مقرر نمود، بدون آنکه برخوردار شدن از این حقوق را به شرایطی مانند پرداخت جزیه منوط کند. بر پایه اصل ۹۷ این قانون، در مورد وظایف مالیاتی هیچ تفاوت و امتیازی میان افراد وجود ندارد. از سوی دیگر، مشروعه‌خواهان، با همراهی روحانیان مشروطه‌خواه، اصل دوم متمم قانون اساسی را درباره ضرورت تطبیق مواد قانونی با شریعت پیشنهاد کردند و به تصویب رساندند. با درج این اصل، آرای فقهی مشهور درباره اهل کتاب هم به قوانین جدید راه یافت.

پیشنهاد دیگر - که در اصل هشتم متمم قانون اساسی برای کلمه قانون، وصف دولتی ذکر شود - موجب شد که تساوی همه افراد در برابر قانون، به قانون دولتی انحصار یابد و تفاوت‌های حقوقی میان مسلمانان و غیرمسلمانان در منابع اسلامی پابرجا باشد. با این تغییرات، قانون اساسی مشروطیت درباره حقوق اقلیتها دچار مشکلات جدی و ساختاری شد (سه فضل‌الله نوری، ص ۱۵۵؛ پانویس ۱۱ عدالت‌نژاد، ص ۱۲۷-۱۳۲). البته در عمل، اجرای قوانین پیشنهادی، به ویژه اصل دوم متمم، ناکام ماند و از این‌رو، عالمان دینی دوره پهلوی، قوانین و نیز احکام صادره از محاکم را فاقد مشروعیت می‌دانستند.

برغم تصویب قانون اساسی مشروطه و متمم آن، قوانین و مقررات حاکم بر روابط حقوقی، تجاری، مدنی و اداری تا

اقلیت‌های دینی، از یهودیان و مسیحیان و زردشتیان، برای دعاوی خود با صاحب‌منصبان حکومتی به محاکم عرفی، در دعاوی کیفری یا مسلمانان به محاکم شرعی مسلمانان، و در دعاوی با هم‌کشانشان به محاکم ویژه شریعت خود - به قضاوت روحانیان آن دین - مراجعه می‌کردند. سه تقیصه مهم این محاکم عبارت بودند از: نداشتن قانون مدون، نبودن وحدت رویه در آرای قضایی، و نقض استقلال قاضی. قضاوت روحانیان اقلیت‌های دینی عمده‌تاً مستند به آداب و سنن شفاهی بود که از پیشینیان به آنها رسیده بود، جز روحانیان یهودی که از مجموعه‌ای مکتوب به نام «هالاخاه»^۱ برخوردار بودند. آرای محاکم عرفی و شرعی مسلمانان نیز به منابع گوناگون، به ویژه دیدگاه‌های مشهور فقه‌های امامی، مستند بودند (سه بنیامین، ص ۴۳۸-۴۴۴؛ فلور،^۲ ص ۱۱۳-۱۲۷؛ اسلام، چاپ دوم، ذیل "Majlkama" د. جودائیکا،^۳ ذیل "Halakha").

با آغاز نهضت مشروطه و فراگیر شدن نارضایتی عمومی از اوضاع اجتماعی - سیاسی، برخی از پیروان اقلیت‌های دینی ایران نیز به این نهضت پیوستند (سه ناظم‌الاسلام کرمانی، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ واتر‌فیلد،^۴ ص ۱۴۰؛ یتسیر، ص ۳۱-۴۰)؛ به‌ویژه زردشتیان به لحاظ حمایت‌های مالی و مسیحیان ارمنی به لحاظ نظامی نقش بیشتری داشتند (سه براون،^۵ ۱۹۰۹، ص ۱۶-۱۴؛ بریران،^۶ ۲۰۰۱؛ ایرانیکا، ذیل «داشتاک»). شرایط ویژه آن دوره تاریخی، همدلی و وحدت حاصل از انقلاب مشروطه و طرح خواسته‌هایی چون برابری حقوقی و محدود شدن قدرت شاه، زمینه تدوین نخستین قانون اساسی مدون ایران را با توجه به حقوق همه مردم ایران، از جمله اقلیتها، فراهم کرد. در انتخابات مجلس اول، انتخابات بیشتر ماهیت صنفی داشت و در نظام‌نامه آن (که بعدها قانون خوانده شد) وضع نمایندگان اقلیتها مشخص نبود، ولی عملاً زردشتیان، آریاب جمشید جمشیدیان* را برگزیدند و سیدعبدالله بهبهانی* و سیدمحمد طباطبایی* (دو مجتهد ناظر بر شرعی بودن قوانین در مجلس)، به ترتیب، نمایندگی یهودیان و مسیحیان را در مجلس شورای ملی پذیرفتند (سه ایران، مجلس شورای ملی، ص ۸۵؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، ج ۱، ص ۳۹۶؛ لوی، ج ۳، ص ۸۴۷-۸۴۸).

در ماده دوازدهم قانون اصلاحی انتخابات (در ۱۲۹۰ ش)، مقرر شد که یهودیان، زردشتیان، مسیحیان ارمنی شمال و جنوب و مسیحیان آشوری، هر یک، نماینده‌ای در مجلس داشته باشند. این ماده قانونی در همه دوره‌های مجلس، چه پیش از انقلاب اسلامی چه پس از آن، ثابت مانده و اجرا شده

1. Halakha

2. Benjamin

3. Floor

4. Encyclopaedia Judaica

5. Waterfield

6. Browne

7. Berberian

8. Edalatnejad

زردشتی و یهودی از طریق انتخابات برگزیده می‌شوند و در هر انجمن، ریای (روحانی یهودی) و دستور یا شوبند (روحانی زردشتی) حضور دارد. زنان از ۱۳۴۵ ش حق شرکت در این انتخابات را یافته‌اند. کلیساها نیز بر پایه ضوابط خود، مقام روحانی صلاحیت‌دار را تعیین می‌کنند (س. د. ایرانی‌کا، ذیل «انجمن کلیمیان»؛ اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران، ص ۲۸۴-۲۸۵).

بنابر اصول ۹۴ و ۹۷ قانون اساسی مشروطه، وظیفه پرداخت مالیات به گونه برابر شامل همه افراد می‌شود. بر پایه پاره‌ای گزارشهای تاریخی، در سال ۱۲۹۹ گرفتن جزیه از زردشتیان، با وساطت سفیران فرانسه و انگلیس و تلاشهای امام جمعه وقت کرمان، به دستور ناصرالدین شاه معطل شد و پس از مشروطه به تدریج دریافت جزیه از مسیحیان و یهودیان نیز لغو گردید (س. اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران، ص ۹-۱۰، ۵۱-۶۲؛ قس لوی، ج ۳، ص ۸۵۴-۸۵۵). به موجب بندهای هفتم و دهم ماده دوم قانون مالیاتهای مستقیم (مصوب ۱۳۱۲ ش)، همه معابد و مراکز خیریه مسلمانان و غیرمسلمانان و نیز انجمنهای اقلیتهای رسمی از پرداخت مالیات معاف شدند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اقلیتهای مذهبی به مذاهب چهارگانه اهل سنت و شیعیان زیدی، و اقلیتهای دینی شناخته شده به زردشتی، کلیمی و مسیحی (ارمنی و آشوری) محدود شدند. همچنین این اقلیتها در محدوده قانون محترم‌اند، در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه به عمل کردن بر طبق آیین خود مجاز (س. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۲ و ۱۳). بر طبق اصل ۶۴ قانون اساسی و اصلاحیه آن، هر یک از اقلیتهای دینی رسمی می‌توانند نماینده‌ای در مجلس شورا داشته باشند. تنها تفاوت مقررات فعلی انتخابات اقلیتهای دینی با قانون مصوب ۱۲۹۰ ش آن است که برای مشخص شدن اقلیتها در انتخابات، اصلاحیه ماده ۲۰ قانون ثبت احوال (مصوب ۱۳۶۳ ش) ثبت نوع دین اقلیتها را در اسناد سجلی آنان (شناسنامه) لازم شمرده است.

در برخی اصول قانون اساسی تعبیر عامی آمده است که شامل اقلیتهای دینی هم می‌شود، از جمله: لزوم فراهم شدن زمینه مشارکت عمومی مردم در تعیین سرنوشت خود و تأمین امنیت قضایی برای همه مردم (اصل ۳)، حمایت قانون از همه مردم و برابری حقوق مردم (اصل ۱۹ و ۲۰)، حق انتخاب شغل مناسب (اصل ۲۸)، حق دادخواهی و انتخاب وکیل (اصل ۳۴ و ۳۵)، و اصل برائت همه اشخاص از ارتکاب جرائم (اصل

۱۳۰۴ ش تغییر عمده‌ای نیافت. در این دوره، اوضاع سیاسی ایران بسیار ناپایدار بود (س. غنی^۱، فصل ۱). در قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴ ش، محتوای مواد، عام بود و میان مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی مقرر نشده بود. ولی ماده اول آن، میان محاکم عدلیه و محاکم شرعی تفکیک قائل شد که غرض از درج این موضوع را در این ماده، جلوگیری از مخالفت عالمان دینی با وضع قوانین جدید دانسته‌اند (س. متین‌دقتری، ص ۴۵۳-۴۶۲). به موجب مواد یکم و سوم اصلاحی قانون مذکور (در ۱۳۵۲ ش)، مواد قانونی آن شامل همه مجرمان می‌شد، چه مسلمان چه غیرمسلمان. حتی در جرائمی مانند قتل - که کیفر غیرمسلمان با مسلمان در شرع گاهی نابرابر است - مجازاتی یکسان مقرر گردید (ماده ۱۷۰ همان قانون). رویکرد حکومت پهلوی، توجه به ملی‌گرایی ایرانی بود و آن را برگرایشهای قومی، زبانی و دینی ترجیح می‌داد. از این‌رو، غیرمسلمانان از سال ۱۳۰۵ ش نتوانستند، در قالب خدمت سربازی یا استخدام، به ارتش راه یابند (س. ساناسوریان^۲، ص ۱۵-۱۶، ۳۴-۴۹).

مواد قانون مدنی ایران - که جلد نخست آن در ۱۳۰۷ ش و جلد دوم و سوم آن در سالهای ۱۳۱۳-۱۳۱۴ ش به تصویب رسید - جز در مواردی معدود (مانند ماده ۱۰۵۹ درباره جایز نبودن ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان)، عام است و برای غیرمسلمانان حکمی برابر با مسلمانان دارد. مقررات احوال شخصیه نیز شامل مسلمان و غیرمسلمان می‌شود (ماده ۵). گفته‌اند که حکومت وقت با تدوین این قانون می‌خواسته بهانه نبودن قانون در ایران را از خارجیان و پناهندگان به سفارتخانه‌ها بگیرد و بتواند قانون مصونیت قضایی یا کاپیتولاسیون را، که از عهدنامه ترکمنچای باقی مانده بود، لغو کند و از این‌رو، مواد آن به گونه عام تنظیم گردید (س. د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "İmtiyâzât. III"، به ویژه ص ۱۱۸۹-۱۱۹۱؛ چلونگر، فصل ۲-۳). مؤلفان قانون مدنی، ظاهراً به همین منظور، شماری از احکام فقهی مربوط به اقلیتها را در این قانون نیاوردند؛ احکامی مانند مانع بودن کفر برای ارث و شرط بودن ایمان برای ادای شهادت در دادگاه (س. ادامه مقاله).

به موجب ماده واحده الحاقی قانون اجازه رعایت احوال شخصیه مصوب ۱۰ مرداد ۱۳۱۲، ایرانیان غیرشیعه اجازه یافتند در احوال شخصیه بر طبق مقررات آیین خود رفتار کنند. دادگاهها به استناد آرای مشهور فقهای اهل سنت و نیز انجمنهای زردشتی و کلیمی و کلیساها به دعاوی این اشخاص رسیدگی می‌کنند. اعضای این انجمنها از میان افراد آشنا به مقررات

نظام در ۶ دی ۱۳۸۲ دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده را با دیه مسلمان برابر دانست؛ در عین حال، پخشنامه ۸ خرداد ۱۳۸۷ قوه قضائیه، دیه مسلمان و غیرمسلمان را به طور مطلق صرفاً در تصادفات و اتندگی طبق قوانین شرکتهای بیمه برابر اعلام کرد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مهم‌ترین تغییرات قوانین مدنی مربوط به اقلیت‌های دینی دو مورد است: مانع بودن کفر از ارث بردن، و شرط ایمان برای گواهی دادن در دادگاه. به نظر مشهور فقها، کفر یکی از موانع ارث است. پیشتر از اجرای این حکم در ایران سوءاستفاده‌هایی شده است. مثلاً برخی سودجویان در میان غیرمسلمانان، به گونه صوری یا واقعی، مسلمان می‌شدند تا یگانه وارث خویشان و نزدیکان خود باشند. برخی اسناد موجود در وزارت امور خارجه نشان می‌دهد که از ۱۲۷۹ تا ۱۳۲۴ شماری از حاکمان محلی، با همدستی برخی روحانیان دین‌پایه، در شورش پرضد غیرمسلمانان دخالت داشته‌اند تا اموال آنان را تصرف کنند. اینان هیچگاه به آرای فقهی عالمان بزرگ شیعه در مورد رعایت حقوق غیرمسلمانان ملتزم نبودند (س. پراون، ۱۹۱۰، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران، ص ۳۴۰؛ عدالت‌نژاد، ص ۹۴-۹۵). هر چند محمدرضا قاجار و سپس امیرکبیر و بعدها ناصرالدین شاه، با فرمان حکومتی، مانع بودن کفر را از قانون ارث برداشتند، در عمل توفیق چندانی حاصل نشد (س. آدمیت، ص ۲۱۹، ۳۱۱-۳۱۲، لوی، ج ۴، ص ۷۳۴-۷۳۵). در ۱۳۶۱ ش. ماده الحاقی ۸۸۱ قانون مدنی، آزمایشی به اجرا درآمد که بر طبق آن، کافر از مسلمان ارث نمی‌برد و اگر در میان وراثان متوفای کافر، مسلمانی وجود داشته باشد، وراثان کافر ارث نمی‌برند. این ماده در ۱۳۷۰ ش تصویب قطعی شد، ولی در شهریور ۱۳۷۲، به حکم مجمع تشخیص مصلحت نظام، به حالت تعلیق درآمد و دادگاهها ملزم شدند قواعد و عادات مسلم اقلیت‌های دینی رسمی را رعایت کنند؛ از این رو، تقسیم اموال متوفای غیرمسلمان، براساس قواعد مسلم، در هنگام مرگ او صورت می‌گیرد، نه به موجب ماده ۸۸۱ مکرر قانون مدنی (س. ایران، قوانین و احکام، ص ۸۸۸-۸۹۳). موضوع دیگر، لغزوده شدن ماده ۱۳۱۳ مکرر قانون مدنی است که به موجب آن، وجود «عدالت» و «ایمان» برای اثبات و پذیرش شهادت گواهان لازم شمرده می‌شود. مفاد این ماده مقتبس از آرای فقهی است که مسلمان بودن و عدالت را برای شاهد، ضروری انگاشته‌اند (برای نمونه س. طوسی، ج ۶، ص ۲۷۲).

در جمهوری اسلامی، اهتمام مسئولان متوجه تدوین قوانینی بوده که هر چه بیشتر همزیستی مسلمت‌آمیز همه ایرانیان را فراهم آورد و موارد اتدک تفاوت‌های حقوقی میان مسلمانان و غیرمسلمانان هم با کاربرد اجتهادهای جدید و

۳۷). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قانون اساسی جمهوری اسلامی نسبت به قانون اساسی مشروطه، به آزادیها و حقوق بیشتری برای اقلیت‌های دینی و مذهبی تصریح کرده است. با این همه، در خصوص برخی اصول این قانون، ابهامهایی وجود دارد. مثلاً در اصل نوزدهم، در شمارش اموری که موجب امتیاز نمی‌شود، پس از ذکر رنگ و نژاد و زبان، عبارت «و مانند اینها» آمده است و معلوم نیست که آیا دین و مذهب از مصادیق این تعبیر هست یا نه. به علاوه در اصول ۴، ۱۲، ۹۱ و ۱۱۵ التزام به دین رسمی، ضروری یا موجب امتیازی خاص به شمار رفته است. همچنین حاکمیت موازین اسلامی بر همه مقررات کشور، که در اصل چهارم بر آن تأکید شده، مقتضی آن است که برخی آرای مشهور فقهی درباره غیرمسلمانان بتواند وجهه قانونی یابد و چالش‌هایی برانگیزد، همچنان که در اصول ۱۳ و ۲۰، آزادی اقلیتها با قیودی چون «در حدود قانون» یا رعایت موازین اسلامی، مطرح شده که مراد از این قیود مبهم است (س. مهرپور، ص ۳۹۵-۳۹۰؛ عدالت‌نژاد، ص ۱۶۳-۱۷۳).

در عرصه قوانین جزایی، مهم‌ترین قانون، که اقلیت‌های دینی را دربرمی‌گیرد، قانون مجازات اسلامی (حدود، تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده) بخش اول و دوم مصوب ۱۳۶۱، ۱۳۶۲ و بخش سوم مصوب ۱۳۷۵ ش است. در این قانون، بخش مجازاتهای بازدارنده به گونه عام تنظیم شده و میان مسلمان و غیرمسلمان هیچ تفاوتی نگذاشته است. همچنین ماده ۳ این قانون، مقررات مذکور را درباره همه کسانی که در قلمرو حاکمیت ایران باشند، قابل اعمال دانسته است، مگر در موارد تصریح قانون برخلاف آن. ولی در قلمرو قوانین حدود و دیات و قصاص، به سبب پیروی قانون‌گذار از آرای مشهور فقهی، گاهی میان احکام مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوت‌هایی دیده می‌شود. مثلاً در ماده ۸۲ در بخش حدود، مجازات زنا برای مرد غیرمسلمان نسبت به زن مسلمان قتل مقرر شده و، برخلاف کبیر زانی مسلمان، میان زانی مُحَصَّن و غیرمحصن تفاوتی وجود ندارد (نیز س. تبصره ماده ۱۲۱). ماده ۱۷۴ همان قانون، مجازات شراب‌خواری را هشتاد تازیانه اعلام کرده، ولی تبصره آن، مجازات شراب‌خوار غیرمسلمان را مشروط به این کرده است که وی به شراب‌خواری نظام کرده باشد. ماده ۲۰۷، حتی قصاص را تنها برای اولیای دم مقتول مسلمان قائل شده و در حق غیرمسلمان، حکم به پرداخت دیه کرده است. پیشتر تا ۱۳۷۰ ش، ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی فقط دیه مقتول مسلمان را مشخص کرده بود و درباره دیه غیرمسلمان ساکت بود. در ۱۳۷۰ ش، در تبصره دوم این ماده، تعیین میزان دیه اقلیت‌های دینی رسمی به نظر ولی امر موکول شد. با توجه به ابهام موجود و مشکلات اجرایی آن، مجمع تشخیص مصلحت

لایحه درباره مشروطیت، چاپ غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: کویر، ۱۳۷۴ ش؛ حبیب لوی، تاریخ یهود ایران، تهران ۱۳۳۴-۱۳۳۹ ش؛ احمد متین‌دفتری، خاطرات یک نخست‌وزیر، چاپ باقرعاقلی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ حسین سپهری، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران ۱۳۸۳ ش؛ محمدبن علی ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۲۶ ش؛ استون پنچیر، دفن یهودیان در انقلاب مشروطیت، در تروعا: یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر، [کالیفرنیا] مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایرانی، ۱۹۹۶-۱۹۹۹؛ برای متن مواد قانونی مورد اشاره در متن مقاله به لوح حق: مجموعه قوانین و مقررات کشور [لوح فشرده]، تهران: مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهشها، ۱۳۷۸ ش؛

Samuel Greene Wheeler Benjamin, *Persia and the Persians*, London 1887; Hourri Berberian, *Armenians and the Iranian constitutional revolution of 1905-1911: the love for freedom has no fatherland*, Boulder, Colo. 2001; Edward Granville Browne, *A brief narrative of recent events in Persia followed by a translation of "The four pillars of the Persian constitution"*, London 1909; idem, *The Persian revolution of 1905-1909*, London 1910; Said Edalatnadjad, "Shiite tradition, rationalism and modernity: the codification of the rights of religious minorities in Iranian laws (1996-2004)", doctoral thesis, Institute for Islamic Studies, Free University Berlin 2009; *Eb. s.vv.* "Anjoman-e Kullimīn" (by A. Netzer), "Dušnak" (by Aram Arkun); *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Halakhah", *El²*, s.vv. "Imtiyāzāt. III: Persia" (by A.k.S. Lambton), "Māḥkamā.3: Iran" (by A.k.S. Lambton); Willem Floor, "Change and development in the judicial system of Qajar Iran (1800-1925)", in *Qajar Iran: political, social and cultural change, 1800-1925*, ed. Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983; Cyrus Ghani, *Iran and the rise of Reza Shah: from Qajar collapse to Pahlavi rule*, London 1998; Elīz Sanasurian, *Religious minorities in Iran*, Cambridge 2002; Robin E. Waterfield, *Christians in Persia: Assyrians, Armenians Roman Catholics and Protestants*, London 1973.

/ سعید عدالت‌نژاد /

۳) حقوق اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیراسلامی.

بر پایه گزارش اجلاس ۱۹۸۰ سازمان کنفرانس اسلامی، حدود یک سوم از مسلمانان جهان در کشورهای غیر عضو این سازمان ساکن‌اند (عراقی، ص ۶). این آمار و نیز ماهیت مسائل مورد ابتلای این مسلمانان بر اهمیت موضوع حقوق اقلیت‌های مسلمان

متناسب با مقتضیات این عصر رو به کاهش نهاده است (امام خمینی، ج ۲، ص ۳۷، ۱۰۳، ۱۶۳-۱۶۵، ۲۹۵-۲۹۶). بر این اساس، با تنظیم برخی قوانین، زمینه فعالیت‌های آزاد دینی اقلیتها در ایران فراهم شده است. بر پایه اصل ۶۷ قانون اساسی، نمایندگان اقلیت‌های دینی در هنگام ادای سوگند در مجلس می‌توانند به کتاب مقدس خود قسم بخورند. مواد ۳۷ و ۳۸ قانون فعالیت احزاب و انجمنها، مصوب ۱۳۶۱ ش، پاره‌ای فعالیت‌های دینی (مانند برگزاری مراسم مذهبی، تعمیر معابد و...) و نیز فعالیت‌های اجتماعی (مانند تأسیس باشگاه‌های ورزشی و مراکز درمانی و خانه‌های سالمندان) و فرهنگی (مانند تأسیس مدارس و هنرکده‌ها و آموزش زبان خاص) را برای اقلیتها جایز شمرده و پارانه نقدی برای انجمنهای اقلیت‌های دینی نیز پیش‌بینی شده است (به روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، ش ۱۶۵۵۷، ۸ دی ۱۳۸۰). مفاد قانون معافیت مالیاتی معابد و انجمنهای دینی مصوب ۱۳۱۲ ش، در سال ۱۳۶۶ ش تعدیل و ابقا شد. شرط التزام عملی به احکام اسلام، که برای استخدام مسلمانان در قانون گزینش مصوب ۱۳۷۴ ش مطرح شده، در مورد اقلیتها تغییر یافته و اجرای این قانون درباره آنها تابع شرایط و ضوابط خاص متناسب با آنان است؛ البته اقلیت‌های دینی نباید آشکارا احکام اسلامی را نقض کنند. اقلیت‌های دینی علاوه بر استفاده از تعطیلات رسمی کشور، می‌توانند مطابق بخشنامه مورخ ۳ دی ۱۳۶۶ سازمان امور اداری و استخدامی کشور، از مرخصیهای ویژه در روزهای عید و جشن خاص خود، مانند روز کپور، روز تولد زردشت، روز تولد حضرت مسیح و عید پاک هم استفاده کنند. در این بخشنامه این تعطیلات خاص برای زردشتیان پنج روز، یهودیان شش روز، مسیحیان آشوری هشت روز، مسیحیان ارمنی کاتولیک هفت روز و مسیحیان ارمنی گریگوری شش روز پیش‌بینی شده است.

منابع: فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، تهران ۱۳۵۲ ش؛ اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران (۱۳۵۸-۱۳۳۸ ش)، به کوشش تودج امینی، تهران: سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۸۰ ش؛ امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ایران، قوانین و احکام، مجموعه قوانین و مقررات حقوقی، همراه با آراء وحدت رویه، نظریات شورای نگهبان، نظریات مشورتی اداره حقوقی دادگستری، نظریات مجمع تشخیص مصلحت نظام، آراء دیوان عدالت اداری و...، تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۵ ش؛ ایران، مجلس شورای ملی، مذاکرات مجلس اول: ۱۳۲۶-۱۳۲۴، توسعه سیاسی ایران در ورطه سیاست بین‌الملل، [گردآوری] غلامحسین میرزا صالح، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدعلی چلونگر، کابینولاسیون در تاریخ ایران، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدبن حسن طوسی، کتاب الخلاف، قم ۱۴۰۷-۱۴۱۷؛ فضل‌الله نوری، حرمت مشروطه در رسائل مشروطیت: ۱۸ رساله و

دیگر بر جدید بودن مسئله یاد شده است که در اسناد بین‌المللی درباره حقوق بشر، فقط در ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی سازمان ملل)، آن هم به صورت کلی و سلبی به حقوق اقلیتها اشاره شده است (برای متن فارسی میثاق به مهرپور، ص ۴۵۳-۴۷۶).

چون اکثر مسلمانان مهاجر نسل اولی، نیروی کار بودند از ابتدا در نگاه اهالی کشورهای مقصد، شهروند درجه دوم به شمار آمدند. خود مسلمانان هم به دلیل شرایط شغلی و محیط کار خود، این تلقی را کم‌وبیش پذیرفتند. مسلمانان الجزایری و مراکشی مقیم فرانسه و هلند، ترکان مسلمان مقیم آلمان، مسلمانان بنگلادشی و پاکستانی مقیم بریتانیا و افریقاییان مسلمان مقیم آمریکا از نمونه‌های بارز این قبیل مهاجران‌اند. حتی پاره‌ای از دیدگاهها و گرایشهایی که به تکثر فرهنگی در جوامع مدرن اعتقادی ندارند، بلکه برعکس، به یکسان‌سازی فرهنگها و جهانی شدن یک فرهنگ می‌انديشند، مطالعات جامعه‌شناختی مربوط به این دسته از مسلمانان را با تعبیرات و اصطلاحاتی چون رابطه «مرکز و پیرامون» یا «حاشیه و متن» و «ما و دیگران» مطرح نموده و باورها و رفتارهای دینی آنان را به لحاظ اجتماعی در شمار رفتارهای خاص پیرامونی طبقه‌بندی کرده‌اند. برپایه این رویکرد، مهم‌ترین مشکل اجتماعی - حقوقی مسلمانان، ندانستن زبان به معنای عام آن شامل فرهنگ و آداب و رسوم و حل نشدن آنان در جامعه مقصد است.

در اروپا و به‌ویژه در بریتانیا، گاه متفکران و سیاستمداران با تعبیر «سیاه» به همه گروههای مهاجر و اقلیتهای قومی اشاره می‌کنند (به اسپوزیتو^۷، ص ۱۵۵-۱۶۳؛ نیلسن، ص ۱۰۵-۱۰۶، ۱۰۸؛ واردنبرخ، ص ۱۲۴). از این‌رو نظام حقوقی کشورهای مقصد برای به رسمیت شناختن مقررات اسلامی مثل احکام مربوط به احوال شخصیه، ذبیح اسلامی (تأمین گوشت حلال) و ختنه مقاومت می‌کنند. مسلمانان این ممانعت را رفتاری تکبرآمیز، مغایر با آزادی فردی، مستلزم از میان رفتن هویت اسلامی و از مهم‌ترین مشکلات حقوقی خود به‌شمار می‌آورند. این مسلمانان هرچند موانع کمتری برای داشتن مسجد و انجام دادن مراسم عبادی خود داشته‌اند، ولی ثبت ازدواج و طلاق، تقسیم ارث، اجرای وصیت و حل دعاوی حقوقی برطبق مقررات اسلامی همواره با موانع حقوقی و عملی، روبه‌رو بوده است. علاوه بر این، مسلمانان پاره‌ای از آداب و رسوم کشورهای مقصد، مانند اختلاط زن و مرد، بی‌حجابی اجباری زنان و آموزشهای جنسی در مدارس را مغایر با آموزه‌های اسلامی

دالالت دارد. در دانشنامه جهان اسلام، پراکندگی جغرافیایی، پیشینه تاریخی مهاجرت و اقامت، و اوضاع سیاسی اجتماعی مسلمانان در کشورهای غیراسلامی در ذیل مدخلهای کشورهایی که جمعیت مسلمان درخور توجهی دارند، مطرح می‌شود (برای نمونه به تایلند^۵، مسلمانان، تانزانیا^۶، چین^۷، آلمان^۸، مسلمانان، آمریکا^۹، مسلمانان؛ نیز به حمله امور اقلیتهای مسلمان^{۱۰}؛ برای شماری از مهم‌ترین منابع درباره وضع مسلمانان مقیم اروپا و مسائل حقوقی آنان تا سال ۲۰۰۴ به نیلسن^{۱۱}، ص ۱۷۷-۱۹۷). این مقاله صرفاً نگرشی عام به مسائل و مشکلات حقوقی مشترک میان مسلمانان کشورهای غیراسلامی (اعم از مسلمانان بومی، مقیم و مهاجر)، بدون تأکید بر منطقه جغرافیایی خاص دارد.

توجه به مسائل حقوقی اقلیتها، از جمله مسلمانان، مسئله‌ای جدید است. پایان یافتن استعمار اروپایی بر کشورهای مستعمره در آسیا، آفریقا و جزایر کارائیب، فروپاشی حکومت عثمانی، اوضاع نامطلوب سیاسی اجتماعی کشورهای مذکور، الغای برده‌داری در قرن بیستم و نیاز بازار کار به جایگزینی کارگران موجب افزایش مهاجرت نیروی کار، از جمله مهاجران مسلمان به کشورهای دیگر به‌ویژه اروپا و آمریکا در نیمه دوم قرن بیستم شد (به مسلمانان اروپا و دولت سکولار^{۱۲}، مقدمه سزاری^{۱۳}، ص ۱؛ آسیرو^{۱۴}، ص ۲۸؛ واردنبرخ^{۱۵}، ص ۱۲۲). با افزایش مهاجرت دانشجویان و متخصصان علوم مختلف به آمریکا و اروپا از دهه هفتم قرن بیستم، ترکیب جمعیتی مسلمانان در این کشورها تغییر عمده‌ای یافت (خطاب^{۱۶}، ص ۱۸۱؛ واردنبرخ، همانجا). دلیل دیگر جدید بودن توجه به مسئله اقلیتها این است که اندیشه حقوقی برابر برای همه شهروندان در کشورهای غیراسلامی نیز پیشینه زیادی ندارد. حتی تا اواخر قرن هجدهم در اروپا، غیراروپاییان به موجب قوانینی خاص، مظاهر و نشانه‌هایی متمایز از اروپاییان داشتند، مثلاً یهودیان باید از وصله زردرنگی بر لباس خویش استفاده می‌کردند؛ مجازاتهای کیفری اروپایی با غیراروپایی متفاوت بود؛ امروزه از جمله بارزترین تبعیضهای موجود در اروپا، انحصار مجازات ناسزاگویی به مقدسات ادیان به آموزه‌های مسیحیت، به موجب قوانین بریتانیاست (به ابوحنسان^{۱۷}، ص ۱۳۸؛ ش، ص ۹۱؛ آمیرو^{۱۸}، ص ۲۸، ۳۴). چگونگی ارتباطات کنسولی با کشورهای شرقی، و نحوه مواجهه نیروهای امنیتی با شرقیها و به‌ویژه مسلمانان در مبادی ورودی کشورهای غربی، امروزه همچنان حکایت از وجود تبعیضهای مستقیم و غیرمستقیم دارد. شاهد

1. Journal of Muslims minority affairs

2. Nielsen

3. European Muslims and the secular state

4. Cesari

5. Amraux

6. Waardenburg

7. Esposito

راه‌حلی‌های حقوقی جدی برای رفع این تبعیضها مطرح نشده است. غالب مسلمانان نسل اول کوشیدند در حاشیه جامعه به امور دینی خود ملتزم بمانند و در حد مقدور به تکالیف فردی اسلامی عمل کنند. شماری از آنها، بدون اراده دخالت در نظام سیاسی جامعه، مهم‌ترین مسائل دینی خود را سه چیز می‌دانستند: حلال ماه رمضان، ذبیحه حلال و حجاب. آنان با تلاش خود کم‌وبیش بر این مشکلات فائق آمدند، هرچند به بهای از دست دادن پاره‌ای از آزادیها و حقوق اجتماعی. ولی دغدغه مسلمانان نسل‌های بعد، امور گوناگون حقوقی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بود (به برقوق، ص ۹۵-۹۸؛ بایونس و قاسم کنه، ص ۱۴۱-۱۵۵). مسلمانان برای ثبت غیررسمی احوال شخصی خود به معتمدان مسلمان و گاه روحانیانی که به‌طور موقت در جامعه آنان حضور می‌یابند یا سفارتخانه‌های کشورهای متبوع خود مراجعه می‌کنند و در عین حال مجبورند به قوانین رسمی کشور مقصد ملتزم باشند و به ثبت رسمی این امور مبادرت کنند. بنابراین همواره با نظام حقوقی دوگانه‌ای سروکار دارند و به ناچار باید به اقتضائات هر دو نظام ملتزم باشند. به ویژه هنگام اختلاف، ناچارند به نظام حقوقی کشور مقصد و یا قواعد حقوق بین‌الملل خصوصی که در محاکم بدان استناد می‌شود، تن دهند. در بعضی کشورها ثبت ازدواج و ازدواج مجدد پس از طلاق و تولد کودکان، فقط از طریق مجاری رسمی قابل قبول است (نیلسن، ص ۱۱۰).

وزرای خارجه کشورهای اسلامی اولین بار در ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳ در کنفرانس لیبی به وضعیت حقوقی اقلیت‌های مسلمان توجه کردند و خواستار استیفای حقوق آنان شدند. این خواسته در جلسه‌های سازمان کنفرانس اسلامی ۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵ عربستان، ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸ سنگال، ۱۳۵۹ ش / ۱۹۸۰ پاکستان، و اجلاسهای بعدی تا ۱۳۷۷ ش / ۱۹۹۸ قطر، مورد تأکید قرار گرفت و صندوقی هم برای اعطای کمکهای مالی برای ساخت مسجد، درمانگاه، مؤسسات آموزشی و پژوهشی تأسیس و تصمیمات مختلفی در حمایت از اقلیت‌های مسلمان گرفته شد (عراقی، ص ۱۷-۵). نمایندگان فرهنگی مسلمانان در کشورهای گوناگون نیز در اجلاسهای مختلف خواستار آزادی مسلمانان در انجام احوال شخصی شده‌اند، همان‌طور که در فقه اسلامی و کشورهای اسلامی این حق برای غیرمسلمانان محترم شمرده شده است (به ابوحنان، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۵-۷۶، الاتنیات المسلمة فی العالم، ج ۲، ص ۲۳-۲۴؛ نیز به بخش ۱). مصوبات سازمان کنفرانس اسلامی به‌طور مرتب از کشورهای دنیا خواسته‌اند که کنوانسیون‌های بین‌المللی درباره حقوق اقلیتها

می‌دانند و به هیچ قیمتی حاضر به پذیرش چنین فرهنگی نیستند (به ابوحنان، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۵-۷۷).

با گذر زمان، مشکلات دیگری، به‌ویژه در زمینه آموزشی علمی و فرهنگی، برای نسل‌های بعدی مسلمانان به‌وجود آمد که تبعات حقوقی هم داشت. گفته‌اند که این نسل‌ها در اثر حل شدن در جوامع غیراسلامی از زبان، فرهنگ و هویت اسلامی کمی فاصله گرفتند، با قواعد و ارزشهای اسلامی کمتر آشنا شدند، ازدواج با غیرمسلمان در میان آنان شیوع پیدا کرد و حتی در بعضی مناطق، زنان مسلمان به اقتضای الزامات اجتماعی و فشارهای سیاسی - حقوقی به ناچار از رعایت حجاب صرف‌نظر کردند (به سیدعبدالمجید بکر، ص ۴۱، ۲۵۷، ۲۸۱، ۲۹۲، ۳۰۱؛ صیفی، ص ۱۴۶-۱۴۹؛ نسخیری، ص ۲۲). شماری از مسائل دیگر، تأسیس و ثبت رسمی مدارس و دانشگاههایی برای تربیت فرزندان، سازگار با آموزه‌های اسلامی، راه‌یابی آزادانه به مقاطع تحصیلی بالاتر و به دست آوردن شغل به‌طور کلی و به‌ویژه مشاغل درجه اول بود که به لحاظ عملی و نیز قوانین آن کشورها حل آنها دشوار بود (به مسلمانان اروپا و دولت سکولار^۱، همان مقدمه، ص ۲؛ سزار، ص ۳۹-۵۱؛ نسخیری، ص ۲۴-۲۵؛ خطّاب، ص ۱۹۲-۱۹۳). در دو دهه اخیر به‌ویژه پس از واقعه ۱۱ سپتامبر با رواج برداشتهای سیاسی و جهت‌دار از معتقدات و شعائر اسلامی در کشورهای غربی، مثل تفسیر خاص از موضوع جهاد^۲، تفسیرهای سیاسی از احکامی مانند حجاب^۳ (برای نمونه به خطّاب، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ یونکر^۴، ص ۱۲۱-۱۲۲) و نخوردن گوشت غیرحلال و رعایت طهارت و نجاست (به لویس^۵، ۱۹۸۴) فضای اسلام‌هراسی^۶ به‌وجود آمد؛ حتی گاهی مسلمانان در شمار گروه‌های نژادپرست قرار داده شدند؛ و در هر حادثه تروریستی ابتدا انگشت اتهام به سوی مسلمانان نشانه رفت و اصل بر مجرم بودن مسلمان گذاشته شد تا وقتی که بی‌گناهی او اثبات شود. در نتیجه این پیش‌داوریه‌ها، مسلمانان از حق امنیت اجتماعی و شفلی خود محروم و با مشکلات جدیدتر حقوقی رویه‌رو شدند و مورد تبعیضهای مستقیم و غیرمستقیم قرار گرفتند. افزون بر مشکلات پادشده، ضعف بنیه اقتصادی مسلمانان، آنان را در زمینه‌های تأمین حقوق مدنی و اجتماعی خود آسیب‌پذیرتر کرده است (به خطّاب، ص ۱۸۶-۱۹۳؛ امیرو، ص ۳۱، ۳۴؛ یونکر، ص ۱۲۱-۱۲۳؛ بایونس^۷ و قاسم کنه^۸، ص ۲۱-۱۳۱). مشکلات حقوقی مذکور برای کسانی هم که به دین اسلام گرویده‌اند، وجود دارد. به گفته واردت‌بورخ (ص ۱۲۵) وضعیت مسلمانان در جوامع غربی در این سالها در مجموع بدتر شده است.

حقوق اقلیتها

در مورد مسلمانان اجرا شود و حقوق دینی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آنان رعایت گردد (س: الاقلیات المسلمة فی العالم، ج ۲، ص ۱۵-۱۲). هرچند سازمان کنفرانس اسلامی با تصویب طرحها و پیشنهادهایی، زمینه حمایت حقوقی نسبتاً کارآمدی از مسلمانان را فراهم کرد، اما غالب آنها کلی و فاقد ضمانت اجرایی حقوقی بود و ازاینرو نتایج عملی زیادی به بار نیاورد (برای نمونه مصوبت «عراقی، ص ۱۰-۱۸؛ الاقلیات المسلمة فی العالم، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۵، ج ۲، ص ۱۵۹-۱۶۴، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۲).

اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بر منع تبعیض یا امحای کلیه اشکال تبعیض نژادی تأکید کرده‌اند (برای متن فارسی میثاق «مهرپور، ص ۴۸۷-۵۰۲)، این عهدنامه‌ها ضمانت اجرایی کافی برای حمایت از حقوق اقلیتها را در نظام بین‌الملل فراهم ن ساخته است، زیرا دولت‌ها می‌توانند از آنها هم بر ضد اقلیتها استفاده کنند و هم به سود آنان. اگر «منع تبعیض» در بهره‌مندی گروههای اقلیت از حقوق عام شهروندی مورد استناد قرار گیرد، به سود آنان خواهد بود، مانند آنکه توهین به مقدسات همه ادیان جرم شناخته شود؛ اما اگر از آن به گونه‌ای استفاده شود که ناقض تکثرهای فرهنگی، قومی و دینی جوامع باشد، مانند اجبار همگان در آموزشهای عمومی به استفاده از زبان واحد، به سود اقلیتها نخواهد بود. در بیشتر کشورها، حتی دولت‌هایی که سکولار بودن خود را رسماً اعلام می‌کنند (مانند انگلستان)، زبان گروه قومی اکثریت یا مذهب آنها به عنوان زبان و مذهب رسمی شناسایی می‌گردد و این موجب تنگناهای حقوقی متعددی برای اقلیتها می‌شود (س: عزیزی، ص ۱۵۶-۱۵۸).

کشورهایی که در آنها یک دین، رسمی است مثل آیین کاتولیک مسیحی در ایتالیا و بودیزم در تایلند، یا یک ایدئولوژی حاکمیت دارد مثل سوسیالیزم و کمونیزم در روسیه و چین، به حقوق اقلیت‌های مسلمان به کلی بی‌توجه‌اند و حتی در کشورهای سوسیالیستی از اجرای احوال شخصیه برطبق مقررات اسلامی به شدت جلوگیری می‌شد. در کشورهایی که دین رسمی ندارند (مانند فرانسه و آلمان) یا یک دین تفوق کامل ندارد (مثل امریکای شمالی)، وضعیت حقوقی مسلمانان نسبتاً بهتر است (س: آمیرو، ص ۲۸-۲۷؛ ابوحسان، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۶-۵۵؛ نیز برای وضع مسلمانان در شوروی «نقیب، ص ۷۳-۶۵).

بی‌توجهی منشور ملل متحد به حقوق اقلیتها، دلایل متعدد داشت؛ از جمله اینکه برخی کشورها از جمله آلمان نازی از موضوع اقلیتها برای کشورگشایی سوءاستفاده می‌کردند؛ دیگر اینکه به نظر برخی کشورهای ذی‌نفع، نظام عام حقوق بشر

برای تأمین همه حقوق و نیازهای افراد، از جمله گروه‌های اقلیت کافی و وافی بود و نیاز به حقوقی خاص و مجزا برای اقلیتها احساس نمی‌شد. ازاینرو در منشور ملل متحد صرفاً به عدم تبعیض اشاره شد و از حقوق ایجابی اقلیتها نامی برده نشد (عزیزی، ص ۲۰-۲۱). در برخی از کشورهای غربی، دولت‌ها درباره دین یا فعالیتهای دینی شهروندان خود به گردآوری اطلاعات و آمار نمی‌پردازند. در معدودی از آنها مانند آلمان، سوئیس و ایرلند شمالی در برکه‌های مرشئاسی از دین اشخاص سؤال می‌شود (نیلسن، ص ۱۷۵). دولت‌های سکولار معمولاً در برابر تقاضای ساخت مسجد یا مراکز فرهنگی اسلامی به چنین قوانینی استناد می‌کنند (آمیرو، ص ۲۷).

با این همه، در مقام عمل معلوم شد که توجه خاص به حقوق اقلیتها ضروری به‌شمار می‌رود. پس از فعالیتهای مهم بین‌المللی، از جمله اقدامات سیاسی و فرهنگی سازمان کنفرانس اسلامی، کمیته جهانی حقوق بشر با تفسیر ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در ۱۹۹۴، دولت‌ها را ملزم به حمایت از فرهنگ گروه‌های اقلیت کرد (عزیزی، ص ۳۱-۳۲). از جمله نتایج اقدامات یاد شده، پذیرفته شدن اسلام در اسپانیا از ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹ به عنوان یکی از ادیان تاریخی و نیز آزادی آموزش دروس اسلامی در مدارس دولتی برای مسلمانان در ۱۳۷۵ ش/۱۹۹۶ بود (س: اسکودرو، ص ۱۹۷-۲۰۰). در عین حال، دولت‌های اروپایی هنوز نتوانسته‌اند الگویی منسجم برای ارتباط با مسلمانان، مانند الگوی رابطه دولت با کلیسا، بیابند (برای اطلاع از الگوهای سه‌گانه رابطه دولت و کلیسا و آثار آن بر مسلمانان «آمیرو، ص ۲۶-۲۷).

دلیل دیگری که پاره‌ای مؤلفان غربی برای نادیده گرفته شدن حقوق مسلمانان در برخی کشورها ذکر کرده‌اند، این است که باتوجه به اختلافات فراوان مذاهب و فرقه‌های اسلامی درباره احکام مرتبط با احوال شخصیه، نمی‌توان برای هر گروه قانون یا محکمه‌ای خلص در نظر گرفت. بر پایه این دیدگاه، هریک از گروه‌های اسلامی بر آن است که عرف و رسم مورد قبول خود را به هرصه حقوق بکشاند و به آن مشروعیت بخشد که این امر مشکلات حقوقی زیادی در پی دارد (س: نیلسن، ص ۱۰۸-۱۱۰). امروزه بر پایه مقررات حقوق بین‌الملل خصوصی، قانون کشور متبوع در طرف دعوا به خارج از مرزهای کشور آنها هم قابل گسترش است و مسلمانان اصولاً باید بتوانند از قانون کشور متبوع خود در دعاوی مربوط به احوال شخصیه استفاده کنند. ولی دادگاههای کشور محل سکونت آنها اگر در این قوانین مقرراتی بیابند که به نظر آنها با اخلاق یا عدالت یا نظم عمومی ناسازگار باشد، این قوانین را اجرا نخواهند کرد، مانند قانون جواز طلاق زن از سوی زوج، بدون شاهد، یا ثبت رسمی در مراکش، جواز

المسلمة: دراسة اصطلاحية - قانونية، در همان، ج ۱؛ محمدعلی تسخیری، «دور منظمة المؤتمر الاسلامی فی حل مشاكل الاقلیات الاسلامیة»، در همان؛ احمد محمود خطاب، «الوجود الاسلامی فی أمريكا الشمالية الاقلية الواعدة»، در همان؛ سید عبدالمجید یکر، «الاقليات المسلمة فی أوروبا، [جده ۱۴۱۲]؛ احمدعلی صفی، «الاسلام و المسلمون فی البرازیل»، در الاقلیات المسلمة فی العالم، همان، ج ۱؛ عزالدین عراقی، «تقرير الامین العام لمنظمة المؤتمر الاسلامی»، در همان؛ ستار عنیزی، «حمايت از اقلیت‌ها در حقوق بین‌الملل، همدان ۱۳۸۵ ش؛ فتاوی الاقلیات المسلمة فی العالم، جمع و تحقیق صلاح‌الدین محمود سمیر، اسکندریه: دارالقلم، [۲۰۰۶]؛ یوسف قرضاوی، فی فقه الاقلیات المسلمة: حیاة المسلمین وسط المجتمعات الاخری، قاهره ۱۴۲۶/ ۲۰۰۵؛ حسین مهرور، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عبدالحامد عبدالحامد نقیب، «الثقافة السوفیة علی الاقلية المسلمة بالاتحاد السوفیة»، در الاقلیات المسلمة فی العالم؛ نظریاتها المعاصرة: آلامها، آمالها، ج ۱، [ریاض]؛ دارالندوة العالمية، ۱۹۹۹/۱۴۲۰

Valérie Amiroux, "Discrimination and claims for equal rights amongst Muslims in Europe", in *European Muslims and the secular state*, ed. Jocelyne Cesari and Seán McLoughlin, Aldershot, Hampshire: Ashgate, c2005; Ilyas Bu-Yunus and Kassim Kone, *Muslims in the United States*, Westport, Conn, 2006; Jocelyne Cesari, "Islam, secularism and multiculturalism after 9/11: a transatlantic comparison", in *European Muslims and the secular state*, ibid; John L. Esposito, "Islam and the west: deconstructing monolithic perceptions: a conversation with Professor John Esposito", [interviewer]: Ibrahim Kalin, *Journal of Muslim minority affairs*, vol.21, no.1 (Apr. 2001); *European Muslims and the secular state*, ed. Jocelyne Cesari and Seán McLoughlin, Aldershot, Hampshire, Ashgate, c2005; Gerdien Jonker, "From 'foreign workers' to 'sleepers': the churches, the state and Germany's 'discovery' of its Muslim population", in ibid; Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, N.J, c1984; Jörgen Nielsen, *Muslims in western Europe*, Edinburgh 2004; Jean Jacques Waardenburg, *Muslims as actors: Islamic meanings and Muslim interpretations*, Göttingen c2007.

/ سمید عدالت‌نژاد /

حقوق بشر ← [ضمیمه دانشنامه]

حقوق حیوانات ← حیوان

تعدد زوجات در اکثر کشورهای عربی و افریقایی و جواز ازدواج دختران نابالغ در بعضی کشورها. برای آنکه مسلمانان بتوانند براساس قوانین کشور متبوعشان احوال شخصی خود را انجام دهند، لازم است سفارتخانه‌های آنان در کشورهای مقصد از آنان پشتیبانی حقوقی به عمل آورند. اما در کشورهایی که قوانین آن تابع محل سکونت فرد است و به تابعیت او توجهی نمی‌شود، مثل بریتانیا، مسلمانان مجبورند تابع قوانین کشور محل سکونت باشند (ص نیلسن، ص ۱۱۱-۱۱۴).

تدرین نظام حقوقی مناسب برای مسلمانان مقیم در کشورهای غیراسلامی و ارائه قوانین متناسب با محیط اجتماعی آنان از یک سو نیازمند استنباطهای جدید فقهی و از سوی دیگر، مستلزم شناخت مناطق مختلف جغرافیایی است. نسلهای جدید مسلمانان ساکن در کشورهای غربی در سه دهه اخیر سؤالات و مشکلات فقهی و حقوقی خود را مطرح کرده و فقها به این پرسشها پاسخ داده‌اند. بر این اساس، مجموعه‌هایی با عنوان «احکام المغتربین» یا «فقه الاقلیات المسلمة» فراهم شده است (برای نمونه به احکام المغتربین، ۱۴۲۰؛ قرضاوی، ۱۴۲۶؛ فتاوی الاقلیات المسلمة فی العالم، ۲۰۰۶). در این مجموعه‌ها فتاوی و ریزه این قبیل مسلمانان که در شرایط خاص به سر می‌برند، وجود دارد، از جمله درباره حکم دفن میت در مقابر غیرمسلمانان، پرداخت ربا یا بانکی در مواقع ضرورت، کار در محیطهایی که محرّمات شرعی صورت می‌گیرد، چگونگی نماز و روزه در مناطقی که روزها یا شبهای طولانی دارند، نحوه ازدواج، طلاق، ارث و مانند اینها (به الاقلیات المسلمة فی العالم، ج ۲، ص ۲۶). اما آنچه پیش از همه برای مسلمانان ضرورت دارد، حمایتهای حقوقی از طریق اصلاح قوانین کشورهای اسلامی است به گونه‌ای که شامل شهروندان مهاجر خود به دیگر کشورها نیز گردد و با قواعد حقوق بین‌الملل خصوصی سازگار باشد. همچنین ادوات و مؤسسات رسمی مانند سفارتخانه‌ها و اتحادیه‌های اسلامی دارای مجوز و ثبت شده باید عملاً حامی این قبیل مسلمانان باشند.

منابع: محمد ابوحسان، «الاقليات الإسلامية بین تحلیات الحاضر و آمال المستقبل»، در الاقلیات المسلمة فی العالم، تحقیق و اعداد رعد هادی جبار، ج ۱، تهران: الهدی، ۱۳۷۸ ش؛ صمو، «حقوق الانسان و الاقلیات بین الاسلام و الغرب»، در همان، ج ۲، تهران: الهدی، ۱۳۸۰ ش؛ احکام المغتربین، وفقاً لفتاوی عشرة من مراجع التقليد، اعداد و تنظیم حسین حسینی، تهران: مرکز الطاعة و النشر للمجمع العلمی لاهل البيت (ع)، ۱۴۲۰؛ منصور عبدالسلام اسکودرو، «الاقلية المسلمة فی اسبانيا و جامعة سدرشد الاسلامیة»، در الاقلیات المسلمة فی العالم، همان، ج ۱؛ الاقلیات المسلمة فی العالم، تحقیق و اعداد رعد هادی جبار، تهران: الهدی، ۱۳۷۸ ش.؛ محمد اعرم برتوق، «حلیة حقوق الاقلیات

حقوق خانواده، شاخه‌ای از حقوق مدنی که به مقررات

و قواعد شکل‌گیری، تداوم و انحلال خانواده می‌پردازد. در این شاخه از حقوق، با در نظر گرفتن اموری چون مصالح اعضا و نهاد خانواده و کارکردهای این نهاد (مانند حفظ و بقای نسل، تأمین نیازهای عاطفی و روانی اعضا و برقراری نظام مراقبتی و حمایتی از کودکان)، چگونگی روابط حقوقی اعضای خانواده تبیین، و حقوق و تکالیف آنان نسبت به یکدیگر مشخص می‌شود.

اصل دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران خانواده را واحد بنیادی جامعه اسلامی خوانده است، اما نه در فقه و نه در قانون مدنی ایران برای خانواده تعریف روشنی ارائه نشده است. در عین حال، با توجه به قواعد و مقررات حقوق مدنی، می‌توان آن را گروهی دانست که اعضای آن، به دلیل قرابت یا زوجیت، همبستگی حقوقی و اجتماعی یافته‌اند. این گروه شامل زن، شوهر و فرزندان آنها می‌شود که با ریاست شوهر در کنار هم زندگی می‌کنند (صفائی و امامی، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ۷۶۶ کاتوزیان، ج ۱، ص ۸۰). اگرچه خانواده در قوانین حقوقی ایران و بسیاری از کشورها فاقد شخصیت حقوقی است، شماری از حقوق‌دانان از اعطای شخصیت حقوقی به خانواده دفاع کرده‌اند (ب- صفائی و امامی، ج ۱، ص ۶۰۴).

هر چند در منابع فقهی، حقوق و تکالیف زن و شوهر و مادر و پدر و فرزندان در برابر یکدیگر، در ابواب متعدد (از جمله نکاح، طلاق و احکام اولاد)، مطرح شده است، اما کاربرد اصطلاح حقوق خانواده، به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث حقوق خصوصی، در کشورهای اسلامی پیشینه چندانی ندارد و مقررات آن در این کشورها معمولاً در قالب مبحث «أحوال شخصیة» مطرح می‌گردد (ب- امامی، ج ۴، ص ۱۰۰؛ شلی، ص ۱۳-۱۴). در پارهای منابع جدید فقهی، گروآوری مسائل راجع به خانواده ذیل باب «سلوک و آداب شخصی» پیشنهاد شده است (برای نمونه: محمدباقر صدوق، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴). تعداد درخور توجهی از آیات قرآن و بابهای متعددی در منابع حدیثی (برای نمونه بقره: ۱۸۰، ۲۲۱-۲۲۸، ۲۴۰-۲۴۱؛ نساء: ۴، ۱۹، ۲۴-۲۵، ۳۴-۳۵، ۱۲۸-۱۳۰؛ طلاق: ۶۰-۶۱؛ کلینی، ج ۵، ص ۳۲۰-۴۱۲) به احکام خانواده و موضوعاتی چون اهمیت خانواده، هدف از تشکیل خانواده، مدیریت خانواده، مهریه، نفقه، انواع طلاق، حقوق زن مطلقه و نیز حقوق فرزندان اختصاص یافته است.

مبحث حقوق خانواده صرفاً جنبه حقوقی ندارد و به دلایل گوناگون با مسائل دینی، اخلاقی و اجتماعی آمیخته است. ماهیت خانواده به گونه‌ای است که تنظیم روابط میان اعضای آن سیر بیشتر از قریب‌ترین حقوقی، در گرو آموزه‌های دینی و اخلاقی

است و از این رو دخالت بیش از حد دولت و قوانین موضوعه را بر نمی‌تابد (کاتوزیان، ج ۱، ص الف-ه، ۷۰۴؛ نیز به فلسفه حقوق خانواده، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۶).

مرد و زن پس از تشکیل خانواده و سپس فرزندان شدن، دو عنوان حقوقی می‌یابند: همسری و پدر و مادر بودن. قواعد حاکم بر ایجاد یا انحلال رابطه میان زن و شوهر و آثار آن، که عمدتاً بر پایه قرارداد نکاح است، با احکام ناظر بر روابط میان والدین و فرزندان، که مشمول قواعد امری و قوانین حمایتی قانون‌گذار یا شارع است، تفاوت دارد (کاتوزیان، ج ۲، ص ۲).

موضوع حقوق خانواده در منابع فقهی و، به تبع آن، قانون مدنی ایران، شامل مباحث مهمی چون نکاح، انحلال نکاح، قرابت و نسب است. در بخش نکاح* (قراردادی که به موجب آن زن و مرد در زندگی با یکدیگر شریک می‌شوند و خانواده تشکیل می‌دهند) غالباً از این امور بحث می‌شود: خواستگاری*، شرایط ازدواج، موانع آن و آثار نکاح.

پس از واقع شدن نکاح صحیح، حقوق و تکالیف زوجین در مقابل یکدیگر برقرار می‌شود که برخی از آنها جنبه مالی دارد (مانند مهر* و نفقه*) و شماری دیگر جنبه غیرمالی (مانند لزوم حسن معاشرت زوجین با یکدیگر و همراهی و معاونت آن دو در تحکیم مبانی خانواده و تربیت فرزندان). ریاست مرد برخلاف خانواده از تکالیف اختصاصی او و موجب برخی آثار حقوقی است، از جمله ولایت قهری داشتن زوج بر اطفال، لزوم تأمین هزینه اداره خانواده و لزوم رعایت شروط و وظایف خاص زوجیت نیز ضرورت تمکین از جانب زوجه (ب- محقق حلّی، ج ۲، ص ۵۴۵-۵۶۸، ۵۷۱-۵۷۱؛ امامی، ج ۴، ص ۴۵۹-۴۶۲، ۴۹۷-۵۲۶؛ شلی، ص ۳۲۶-۳۳۸؛ زحیلی، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۴۳؛ برای تفصیل به فلسفه حقوق خانواده، ج ۲، ص ۵۲-۸۵؛ نیز به زلّه*).

در مبحث انحلال نکاح -که به معنای از میان رفتن رابطه همسری بین زن و مرد و خاتمه یافتن قرارداد نکاح است (صفائی و امامی، ج ۱، ص ۲۰۵؛ زحیلی، ج ۷، ص ۳۴۷-۳۴۸)- از این امور سخن می‌رود: نسخ نکاح و موجبات آن (مانند وجود عیوبی مشخص در زن و مرد)، تدلیس*، طلاق* (موجبات، شروط و اقسام آن)، عده* و آثار طلاق بر رابطه زناشویی.

از دیگر مباحث حقوق خانواده، قرابت (خویشاوندی) است، یعنی رابطه‌ای که بر اثر نکاح یا نسب یا رضاع* بین دو نفر به وجود می‌آید (قلعه‌چی و قیسی، ذیل «القرابة»؛ کاتوزیان، ج ۱، ص ۹). در این مبحث، از اقسام، طبقات، درجات و آثار قرابت بحث می‌شود. همه اقسام قرابت، در حدود تعیین شده، از موانع نکاح‌اند، اما از حیث ایجاد حقوق و تکالیف مالی

تنظیمات^۵ و اصلاحات قضایی و محدود شدن دایره عمل محاکم شرع در قرن سیزدهم، به دعاوی خانوادگی همچنان در محاکم شریعت رسیدگی می‌شد. مجلة الاحکام العدلیة (انتشار در ۱۸۷۶/۱۲۹۳) سه نخستین مجموعه مدون قوانین مدنی در کشورهای اسلامی به‌شمار می‌رود (سه احکام عدلیه^۶، مجله) - نیز شامل مقررات احوال شخصیه و حقوق خانواده نبود. در ۱۹۱۷/۱۳۳۵، دولت عثمانی، به عنوان نخستین حکومت مسلمان، قانون حقوق خانواده را برپایه مذاهب چهارگانه اهل سنت، به‌ویژه فقه حنفی، تصویب کرد. این قانون تا مدت‌ها پس از فروپاشی حکومت عثمانی، در برخی کشورها، از جمله سوریه و لبنان، اعتبار داشت. در مصر مقررات حقوق خانواده در چهارچوب قوانین احوال شخصیه، بر پایه فقه اسلامی، تدوین و طی چند سال تکمیل شد. در دیگر کشورهای اسلامی نیز به‌تدریج قوانین حقوق خانواده تدوین گردید (شلبی، ص ۱۶-۲۳؛ اندرسون^۱، ص ۴۷-۴۸، ۷۶-۸۱؛ قس داوید^۲، ص ۴۶۶، که قانون مدنی ایران را نخستین قانون رسمی دانسته که برپایه حقوق اسلامی درباره احوال شخصیه و حقوق خانواده تدوین شده است). بر این اساس، مقررات و قوانین حقوق خانواده در کشورهای اسلامی - حتی آن دسته که پیشتر تحت استعمار بودند - عمدتاً از فقه اسلامی اقتباس شده و این مبحث مورد توجه فقها و حقوق‌دانان است. در بعضی از این کشورها تصویب مقررات غیرمبتنی بر شریعت اسلامی درباره حقوق خانواده و اکنشهایی در پی داشته است. برای نمونه پس از تصویب قانون خانواده پاکستان در ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۱، بسیاری از احزاب و علمای اسلامی به‌شدت به آن اعتراض کردند و آن را مخالف شریعت دانستند (جماعت اسلامی^۳). در بیشتر کشورهای اسلامی دادگاههای خانواده مسئولیت رسیدگی به دعاوی خانوادگی را برعهده دارند. در سالهای اخیر، شماری از این کشورها تغییرات و اصلاحاتی در قوانین حقوق خانواده ایجاد کرده‌اند، که عمدتاً متأثر از جنبشهای دفاع از حقوق زنان است (دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی^۴، ج ۲، ص ۴۵۸-۴۷۲).

پس از شکل‌گیری حقوق جدید در ایران، در ۱۳۱۰ ش قانون ازدواج در بیست ماده به تصویب رسید که بیشتر درباره برخی مقررات شکلی حاکم بر روابط خانوادگی بود. مانند لزوم ثبت ازدواج و طلاق در دفاتر رسمی و مسائل نفقه و حضات. به موجب قانون محاکم شرع (مصوب همان سال)، به دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق و نیز خودداری شوهر از پرداخت نفقه، در محاکم شرع، با حضور مجتهد جامع‌الشرایط، رسیدگی

یکسان نیستند (به شمس‌الانعمه سرخسی، ج ۵، ص ۱۳۲، ج ۱۳، ص ۱۴۲؛ ابن‌قلنامه مقدسی، ج ۷، ص ۴۷۲-۴۷۶؛ علامه حلی، ج ۲، ص ۶۱۴؛ نسراقی، ج ۱۶، ص ۲۱۸-۲۲۳، ۲۲۶؛ صفائی و امامی، ج ۲، ص ۱۱-۱۲).

تنظیم روابط والدین با فرزندان از مباحث مهم حقوق خانواده است که مبنای آن تأمین همبستگی در خانواده و حمایت از فرزندان است (به کاتوزیان، ج ۲، ص ۱۲۹-۱۳۱؛ زحیلی، ج ۷، ص ۶۷۳-۶۷۵). در این بخش به احکام نسب^۵ و مسائلی چون اقسام نسب، راههای اثبات نسب مشروع، اقرار به نسب و آثار آن، نفی نسب، نفی ولد و لیعان^۶ پرداخته می‌شود. برقرارشدن پاره‌ای از حقوق و تکالیف در میان اعضای خانواده، منوط به ثبوت نسب و از آثار قرابت نسبی است، از جمله ولایت قهری، حضانت^۷، نفقه و توارث (به خویی، ص ۱۴۳؛ محمدصدر، ج ۲، ص ۵۰۴؛ زحیلی، ج ۷، ص ۶۸۹).

از دیگر مباحث مهم در حقوق خانواده، موضوع ولایت قهری بر فرزندان است. ولایت، اقتداری است که به منظور اداره امور اولاد به اولیا داده شده است. به نظر فقهای امامی، ولی قهری طفل، پدر و جد پدری‌اند و در صورت فقدان اولیای قهری، وصی منصوب از طرف آنان ولی طفل است (به نجفی، ج ۲۹، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ بحرالعلوم، ج ۳، ص ۲۶۵-۲۷۶؛ برای تفصیل به کاتوزیان، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۴۱؛ نیز به ولایت^۸). فقهای اهل سنت درباره ولی طفل پس از پدر اختلاف‌نظر دارند (به زحیلی، ج ۷، ص ۷۴۹-۷۵۰).

از جمله احکام مهم درباره نهاد خانواده، به نظر فقهای امامی و اهل سنت، این است که والدین و فرزندان - در صورت وجود شرایطی - ملزم به تأمین هزینه مالی یکدیگرند. این حکم درباره دیگر اقربا - با اختلاف‌نظر درباره اجداد - جاری نیست، هرچند بر احسان و رسیدگی به احوال خویشاوندان تأکید شده است (به نسجفی، ج ۳۱، ص ۳۶۶-۳۸۰؛ زحیلی، ج ۷، ص ۷۶۶-۷۸۵؛ شلبی، ص ۸۲۱-۸۳۱؛ نیز به حق فرزندان^۹، حق والدین^{۱۰}، نفقه^{۱۱}).

هرچند در کشورهای اسلامی، مذاهب فقهی تأثیرگذار در شکل‌دهی حقوق موضوعه (از جمله حقوق خانواده) یکسان نیستند، به سبب عواملی (از جمله ارتباط وثیق مسائل این بخش از حقوق با آموزه‌های دینی و باورهای اعتقادی و اخلاقی)، اصول کلی حاکم بر حقوق خانواده در این کشورها همان‌اند.

اهمیت نهاد خانواده در اسلام، موجب حمایت قانون‌گذاران کشورهای اسلامی از آن شده است. در حکومت عثمانی، به رغم

می‌شد. مواد قانونی مربوط به حقوق خانواده، از اسفند ۱۳۱۳ تا فروردین ۱۳۱۴، برپایه فقه امامی و در قالب قوانین مدنی برخی کشورهای اروپایی، به ویژه سوئیس، در جلد دوم قانون مدنی ایران تدوین شد (سه شایگان، ص ۴۲-۴۳). در ۱۳۴۶ ش، قانون «حمایت خانواده» به تصویب رسید که بعضی مواد آن واکنش علما و متدینان را برانگیخت. در ۱۳۵۳ ش، قانون دیگری با همین عنوان جانشین آن شد. این قوانین به حفظ حقوق زنان پیش از حمایت از خانواده توجه داشت (سه امام خمینی، ص ۴۰۳-۴۰۲؛ سلاتاساریان^۱، ص ۱۴۵-۱۵۰؛ زرنگ، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۷۰). در ۱۳۵۸ ش، رسیدگی به دعاوی خانوادگی (مانند ازدواج، طلاق، مهریه و نفقه) به دادگاههای مدنی خاص، و در ۱۳۷۶ ش به دادگاههای خانواده سپرده شد. برخی مواد قانونی راجع به حقوق خانواده نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی تصویب شده یا تغییر یافته است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌قلنامه مقدسی، الشرح الکبیر، در ابن‌قلنامه، المصنفی، چاپ لغت بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۳؛ امام خمینی، رساله توضیح المسائل، تهران ۱۳۷۲ ش؛ حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۲، تهران ۱۳۷۳ ش؛ جیمز نورمن دالرمپل اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری، جلیل قنولتی، و مصطفی لفضالی، قم ۱۳۷۶ ش؛ محمدبن محمدنقی بحر العلوم، یلقة الفقهیة، چاپ محمدنقی آل بحر العلوم، تهران ۱۳۶۲ ش؛ ابوالقاسم خویی، مستحبات المسائل، قم ۱۴۰۱ رنه دلوید، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفائی، محمد آشوری، و هوت‌الله عراقی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ وهب مصطفی وحیدی، الفقه الاسلامی و افلته، دمشق ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد زرنگ، تحول نظام قضایی ایران، تهران ۱۳۸۱ ش؛ الیز ساتاساریان، جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، انور و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ علی شایگان، حقوق مدنی، به‌کوشش محمدرفا بندرچی، قزوین ۱۳۷۵ ش؛ محمد مصطفی ثلثی، احکام الاسرة فی الاسلام: دراسة مقارنة بین فقه المذاهب السنیة و المذهب الجعفری و القانون، بیروت ۱۹۷۷/۱۳۹۷؛ محمدبن احمد شمس‌الانعم سرخسی، کتاب المبسوط، قاهره ۱۳۲۴-۱۳۳۱، چاپ لغت استنبول ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد صدر، منهج‌الصالحین، قم ۱۴۲۷؛ محمدباقر صدر، الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام، ج ۱، قم ۱۴۲۳؛ حسین صفائی و اسدالله امامی، حقوق خانواده، تهران، ج ۱، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ۱۳۷۶ ش؛ حسن بن یوسف علامه حلی، تذکرة الفقهاء، [بی‌جا] منشورات مکتبة الرضویة لاحیة الآثار الجعفریة، [بی‌تا]؛ فلسفة حقوق خانواده، [بی‌شفا] محمود حکمت‌نیا و دیگران، تهران: شورای فرهنگی-اجتماعی زنان، ۱۳۸۶ ش؛ محمد رواس قلعه‌چی و حامدصادق نبی، معجم لغة الفقهاء، بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی: خانواده، تهران، ج ۱، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ۱۳۷۸ ش؛ کلینی؛ جعفر بن

حسن محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، [تهران] ۱۴۰۹؛ محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ احطین محمد مهدی عراقی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱۶، قم ۱۴۱۹؛

Encyclopedia of women & Islamic cultures, ed. Sund Joseph, Leiden: Brill, 2003-2007.

/محمود حکمت‌نیا/

حقوق زن. مبحثی مهم با گستره وسیع شامل حقوق خصوصی و عمومی زنان. حقوق زن در حوزه خصوصی ناظر به موضوعاتی چون ازدواج، فسخ آن، ارث و حضانت فرزند و در حوزه عمومی شامل حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی اوست. حقوق زنان در همه جوامع و دورانها همواره به مقتضیات زمان، ویژگیهای فرهنگی جامعه و نوع مناسبات اجتماعی آن عصر بستگی داشته است (مصفا، ص ۱۰۲). بررسی پیشینه حقوق زن در ادوار تاریخی نشان‌دهنده تسلط پایدار مردسالاری بر آن است. به تعبیر دیگر، غالباً مزایا و موقعیتهای مهم اجتماعی در اختیار مردان بوده است و زنان در وضع فرو دست قرار داشته‌اند. برخی مصداق این موضوع در ایران باستان، عرب عصر جاهلی و اروپای قرون وسطا عبارت‌اند از: جواز تعدد نامحدود زوجات؛ سلب حق انتخاب شوهر از دختران؛ به ارث بردن بیه زنان از جانب نزدیکان همسر؛ مالکیت نداشتن زنان بر اموال خود و محروم بودن آنان از ارث؛ رواج خشونت درباره زنان؛ سهولت قوانین کیفری در مورد جنایات وارد شده بر زنان؛ و ولایت بسیار گسترده پدر بر فرزندان، از جمله زنده به‌گور کردن دختران در دوره جاهلیت، بدون حق اعتراض مادر (سه دورانت^۲، ج ۴، بخش ۲، ص ۱۱۱۱-۱۱۱۲؛ پیرنیا، ص ۴۱۳-۴۱۷؛ جوادعلی، ج ۵، ص ۵۲۶-۵۶۸).

این موارد نشان‌دهنده همه واقعت در مورد وضع زنان نیست. مثلاً در پارهای منابع، برخی آزادیهای اجتماعی و سیاسی زنان در ایران پیش از اسلام (به پاسای و همکاران، ص ۱۷۶، ۱۸۱) یا رسیدن شماری از زنان به برخی مناصب مهم در دوران جاهلیت (به «دایرة‌المعارف زنان و فرهنگهای اسلامی»^۳، ج ۵، ص ۱۹۶-۱۹۹) گزارش شده است؛ اما این موارد استثنایی را نمی‌توان نشان‌دهنده کامل حقوق زن در آن اعصار به شمار آورد و به همگان تعمیم داد.

در شریعت یهود، زن در خانواده وضع حقوقی مطلوبی نداشت. مثلاً شوهر به دلایل جزئی می‌توانست همسر خود را بدون پرداخت مهریه طلاق دهد، ضمن آنکه هر نوع درآمد مالی

به‌ویژه مفسران متأخر، در ذیل این آیات به برابری زن و مرد در حیثیت انسانی و نیز حکمت تشریع احکام نابرابر میان زنان و مردان توجه کرده‌اند (برای نمونه سه طوسی، ذیل نساء: ۱۲۴؛ طبرسی، ذیل بقره: ۲۸۲؛ قرطبی، ذیل نساء: ۳۴؛ ثعالبی، ذیل آل‌عمران: ۱۹۵؛ رشیدرضا، ذیل نساء: ۳، ۳۴؛ طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۷۸، ج ۴، ص ۸۹-۹۰، ۳۴۴-۳۴۵).

سیره پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در رعایت حقوق زنان و حرمت نهادن به آنان، موقعیت زنان را در خانواده و جامعه آن روز بسیار بهبود بخشید. برخورد عادلانه ایشان با همسران خود، تکریم عملی زنان، مذمت رفتارهای عرب جاهلی با آنان و توصیه مردان به رعایت حقوق زنان، از جمله کوشش‌های آن حضرت برای تصحیح دیدگاه جامعه، به‌ویژه مردان، درباره شخصیت زن بود (به بخاری، ج ۶، ص ۱۵۹-۱۶۰، ج ۸، ص ۱۲۹؛ مسلم بن حجاج، ج ۵، ص ۱۹۹؛ ابی‌سین ماجه، ج ۱، ص ۶۳۶، ۶۳۸؛ حسر عاملی، ج ۲۰، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ نوری، ج ۱۴، ص ۲۴۹-۲۵۱). عبدالحلیم محمد ابوشقه در تحریر المرأة فی عصر الرسالة، وضع زنان صدر اسلام را به تفصیل بررسی کرده است.

بخش مهمی از احکام منابع جامع فقهی، درباره حقوق زن است. به علاوه، تدوین احکام فقهی راجع به زن در قالب کتابهای مستقل، از دیرباز در بین فقه‌های اسلامی و اهل سنت متداول بوده است، از جمله کتاب النساء (جعفر بن محمد قولویه (متوفی ۳۶۷)، احکام النساء (شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) و احکام النساء (ابن جوزی (متوفی ۵۹۷)؛ حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۲۱؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۰۲، ج ۴، ص ۴۴۴، ج ۲۴، ص ۱۳۲).

در منابع جامع فقهی، احکام حقوق زن در ابواب گوناگونی مطرح شده است. دسته‌ای از آنها ناظر بر حقوق زن در خانواده است (مانند حضانت، مهر و نفقه) و بقیه حقوق شخص او، فارغ از جنبه زوجیت، است (مانند مالکیت بر داراییهای شخصی و ارث). در این میان برخی از احکام زنان با احکام مردان برابر نیست؛ این قبیل احکام بیشتر در مبحث نکاح قرار دارد. از جمله این احکام است: ولایت پدر و جد پدری در امر ازدواج فرزندان بالغ و ولایت نداشتن مادر، جواز تعدد زوجات برای مردان، حق کمتر زن در حضانت فرزندان، اختصاص داشتن حق طلاق به زوج، تفاوت میزان ارث‌بری دختران و پسران از متوفی، جایز نبودن تصدی منصب قضا برای زن و تفاوت دیه مرد و زن (به ارث، دیه، طلاق، قضا).

مفکران اسلامی این نابرابری در احکام شریعت را به سبب

زن به شوهر تعلق داشت. با وجود این، به گزارش برخی منابع، زن در جامعه مؤثر و فعال بود، حتی در عهد عتیق از برخی زنان با عنوان نبیه یاد شده است. در عصر تلمودی عقاید متفکران یهود درباره زن، با اوضاع و احوال قرون وسطا وفق داده شد (به دورانت، ج ۴، بخش ۱، ص ۴۶۱-۴۶۲؛ د. جودائیکا، ج ۱۶، ستون ۶۲۳-۶۲۵؛ شمس، ج ۱، ص ۱۸، ۱۱۴).

پس از ظهور مسیحیت، زنان موقعیت اجتماعی مناسبی یافتند و در گسترش و رواج مسیحیت نقش مهمی داشتند. بر پایه آموزه‌های حضرت مسیح، زن از نظر کرامت انسانی با مرد هیچ تفاوتی نداشت. در پاره‌ای از بخشهای عهد جدید (شامل انجیلهای چهارگانه)، چگونگی رفتار حضرت مسیح با زنان وصف شده و در بخشهایی دیگر، از جمله برخی رسالات پولس، به احکام زنان (از جمله توصیه به پیروی از همسر) توجه شده است. به‌رغم آموزه‌های عدالت‌محور مسیحیت درباره زنان، تعدادی از آهای کلیسا درباره حقوق زنان دیدگاههایی ناعادلانه داشتند (به انجیل لوقا، ۸: ۳۰-۳۱، انجیل متی، ۲۳: ۲۷-۲۵؛ رساله پولس رسول به غلاطیان، ۳: ۲۸، رساله پولس رسول به افسسیان، ۵: ۲۲-۲۳؛ شمس، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۹۸، ۲۴۹-۲۵۱).

اسلام شخصیت و حقوق زن را مورد توجه بسیار قرار داد؛ از جمله از نگرش و رفتار ناپسند عرب جاهلی درباره زنان و دختران، مانند زنده به گور کردن دختران، سخت انتقاد کرد (به نحل: ۵۸-۶۰). قرآن از یک‌سو از زنان در برابر ستمهایی مانند چند زنی نامحدود و غیرمتعادلانه (به نساء: ۳)، به ارث برده شدن زن شوهر مرده (نساء: ۱۹) و محروم شدن زنان از حق مالکیت (نساء: ۳۲) حمایت نمود و از سوی دیگر، برای تضمین بیشتر عدالت، قواعدی عام تأسیس کرد که حاکم بر احکام و حقوق زن و مرد هستند؛ از جمله لزوم معاشرت پسندیده با همسران (به نساء: ۱۹)، قاعده همانندی و هم‌ترازی حقوق و وظایف همسران (بقره: ۲۲۸) و، در گستره‌ای وسیع‌تر، قواعد نفی عسر و حرج (به حج: ۷۸) و ممنوعیت اضرار (بقره: ۲۳۱، ۲۳۳؛ طلاق: ۶).

قرآن، زن و مرد را از نظر حیثیت انسانی و کسب فضائل اخلاقی و پادشاهای اخروی همتای یکدیگر معرفی نمود (به آل‌عمران: ۱۹۵؛ نساء: ۱۲۴؛ نحل: ۹۷؛ احزاب: ۳۵؛ حجرات: ۱۳) و با تأیید پاره‌ای تفاوت‌های حقوقی بین آنها در مواردی مانند سرپرستی خانواده (به نساء: ۳۴)، جواز تعدد زوجات برای مردان در محدوده‌ای معین (نساء: ۳)، ارث (نساء: ۱۱-۱۲) و شهادت (بقره: ۲۸۲)، اصل عدالت را به جای اصل برابری کامل، زیربنای حقوق زن قرار داد (به ادامه مقاله). مفسران،

تفاوت‌های غریزی و طبیعی (اعم از جسمی و روانی) زن و مرد دانسته‌اند. به عقیده آنان، ویژگی‌های طبیعی در هر یک از دو جنس موجب شده که هریک از زن و مرد در برخی وظایف نقشی بیشتر یا انحصاری داشته باشند. آنان با یادآوری نقش اسلام در ایجاد برابری در حقوق بنیادین زن و مرد، مجموعه حقوق و تکالیف هریک از آن دو را برابر و متعادل دانسته و بر آن‌اند که آنچه در مرحله وضع قوانین اهمیت دارد، تحقق عدالت حقوقی و ایجاد تعادل میان حقوق و تکالیف هر یک از دو جنس یا هر فرد انسان است، نه یکسان بودن همه قوانین برای تمامی افراد (بقره: ۲۲۸: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»). عدالت به معنای مساوات مطلق نیست و عمل کردن طبق اقتضائات تفاوت‌های واقعی تبعیض محسوب نمی‌شود. احکام مشترک زنان و مردان در اسلام، بر پایه جنبه‌های مشترک انسانی است و احکام اختصاصی آنان ناشی از ویژگی‌های متمایزشان است (س. طباطبائی، تعدد زوجات و مقام زن در اسلام، ص ۲۰۱-۲۰۴، ۸۴-۸۹؛ مطهری، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ سید قطب، ص ۵۴-۵۵؛ مکسارم شیرازی، ج ۲، ص ۱۵۰). همچنین اهمیت و کارکردهای متنوع و متعدد خانواده بر پایه متون دینی و فقه اسلامی، اقتضا دارد که نقش و جایگاه زن در خانواده، هم در مقام همسر و هم در مقام مادر، از لحاظ حقوقی تضمین و تثبیت شود (س. بستان، ص ۱۰۵-۱۰۸).

بیشتر اندیشمندان اجتماعی، اصل وجود تفاوت‌های طبیعی زن و مرد (اعم از تفاوت‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی) را پذیرفته‌اند. در مقابل، برخی از صاحب‌نظران فعینیت بر آن‌اند که تفاوت‌های زن و مرد - جز برخی تفاوت‌های آشکار در ساختار بدن - از عوامل اجتماعی و محیطی و زمینه‌های فرهنگی ناشی شده‌اند. گروهی دیگر از آنان هر چند تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد را پذیرفته‌اند، به تأثیرگذاری آنها بر تفاوت‌های حقوقی معترض‌اند. به نظر آنان زنان و مردان می‌توانند متفاوت و در عین حال برابر باشند (س. فریدمن^۱، ص ۲۳-۳۳؛ مشیرزاده، ص ۲۴۰-۲۴۱). به هر حال، هر چند تفاوت برخی از حقوق زنان با مردان در احکام اسلام، از نظر ثبوتی بر مبانی حقوق طبیعی و اصل عدل، باتوجه به تفاوت‌های ذاتی آنان، استوار است، از نظر اثباتی مصادیق و گستره این تفاوت‌های حقوقی، بدون مراجعه به متن دین و مستندات شرعی، دریافت نمی‌شود.

امروزه از سویی، به سبب تغییرات ماهوی بسیار در روابط خانوادگی و اجتماعی، موضوعات و مسائل جدیدی درباره زنان پدیدار شده است و از سوی دیگر، شیبات برون دینی متعددی

درباره احکام و حقوق زن، به‌ویژه از جانب جنبش‌های دفاع از حقوق زنان، مطرح می‌شود که به حسب مورد، در مطالعات قرآنی و کلامی و فقهی محل توجه قرار می‌گیرد. تحلیل مباحث مربوط به حقوق زنان در متون دینی و فقه باید با رعایت ضوابط دقیق علمی صورت گیرد. مثلاً احادیث ناظر بر احکام و حقوق زن را نمی‌توان بدون بررسی و تحلیل سند، دلالت، و محتوای آنها قاطعانه به دین نسبت داد. نکته مهم در زمینه استنباط احکام فقهی، تأثیر زمان و مکان در این فرایند است. همچنین تفکیک میان هنجارهای دینی از یکسو و عادات و رفتارهای برآمده از سنت‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی از سوی دیگر، درخور توجه‌اند.

در مغرب زمین پیش از قرون جدید، به‌ویژه در قرون وسطا، «درجه دوم بودن» زنان وجه غالب و مقبول در میان اندیشمندان غربی بود و گاهی بحث‌های نظری درباره زن بر این متمرکز بود که آیا زن انسان است؟ مخلوق کامل خداست یا نسخه ناقصی است از مرد؟ و آیا زن و مرد در پیشگاه خدا مساوی‌اند؟ در دوره رنسانس، ظهور و رواج نظریه‌ها و مفاهیمی چون انسان‌مداری، بزرگ‌گرایی و برابری، زمینه‌ساز شکل‌گیری بحث حقوق زنان در بین اندیشمندان غربی شد. از نیمه‌های قرن نوزدهم / سیزدهم نیز در غرب حرکتی در جهت استیفای حقوق زنان آغاز گردید که اساس آن مقابله با موقعیت نامناسب زنان در جوامع غربی و تبعیض جنسی نسبت به آنان بود («دایرةالمعارف فلسفه راتلیج»^۲، ج ۳، ص ۵۷۶-۵۷۹؛ مشیرزاده، ص ۵-۱۶؛ نیز س. فمینسم^۳).

امروزه اصل برابری حقوق زن و مرد در بیشتر کشورهای غربی به لحاظ نظری پذیرفته شده و بر این مبنا قوانینی به تصویب رسیده است، از جمله ممنوعیت تعدد زوجات؛ برابری زن و مرد در آموزش و اشتغال؛ برابری همسران در مسائل ازدواج، طلاق، حضانت فرزندان و انتخاب مسکن؛ و اشتراک زن و شوهر در دارایی‌های حاصله پس از ازدواج (س. بن‌سعدون^۴، ص ۸۹-۱۰۰، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۴۷-۱۵۸). حستی در نظام‌های حقوقی غربی گاهی در دفاع از حقوق زنان افراتطیایی صورت گرفته است، از جمله سیاست تبعیض مثبت به نفع زنان تا زمان تحقق برابری جنسی به هدف جبران بی‌عدالتی‌های گذشته و نیز قوانین حمایتی از زنان در مورد سقط جنین. با این همه، زنان، به‌ویژه زنان شاغل، در این جوامع مشکلات عملی و حقوقی عمده‌ای دارند، از جمله اینکه حضور زنان در مشاغل مهم و فرایند‌های تصمیم‌سازی اقتصادی و سیاسی، در مقایسه با مردان همچنان کمتر و بسیار متفاوت است

1. Jane Freedman

2. Routledge encyclopedia of philosophy

3. Ney Bensadon

درصد برآمدند با نقد دیدگاههای سنتی و اسلامی و طرح رویکردهای نو، غالباً با الهام از آموزه‌های جریان فمینیسم، سنت را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کنند که با مباحث جدید مربوط به «حقوق زنان سازگار باشد. از سوی دیگر، کسانی چون محمد عبده، سید محمدحسین طباطبائی، سید قطب و مرتضی مطهری در آثار خود با بازسازی متون دینی و تأکید بر شناسایی حقوق بنیادین زن در اسلام، با تأمل در حکمت تشریع احکام اسلامی راجع به زن، به دفاع از این احکام و نقد پاره‌ای دیدگاههای جدید درباره حقوق زن پرداختند.

در ایران هم، به تبع تحولات یاد شده، عده‌ای خواستار دگرگون‌سازی وضع زنان شدند. این تکاپو در دوره قاجار آغاز شد و پس از مشروطیت، با رشد روند نوگرایی در جامعه و پدید آمدن فضایی برای ارائه دیدگاههای تازه درباره زنان، اوج گرفت و به مباحثی چون لزوم آموزش زنان، ارتقای حقوق مدنی آنان و در نهایت ورود زنان در مناسبات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسجامید (س. صادقی، ص ۲۷-۳۴؛ مصفا، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ حافظیان، ص ۲۸-۲۹).

این روند پس از دوره قاجار با مقاصدی متفاوت تداوم یافت. از جمله اقدامات پهلوی اول (حک: ۱۳۰۴-۱۳۲۰ش) که هدف آن، نوسازی کشور و تبدیل ایران به کشوری مدرن اعلام شده بود، فراهم آوردن فرصت بیشتر برای تحصیل زنان بود؛ هرچند برای اشتغال آنان موانع زیادی وجود داشت. با تدوین و تصویب قانون ازدواج (مصوب ۱۳۱۰ش) و قانون مدنی (مصوب ۱۳۱۳ش)، در قوانین ازدواج به موضوعاتی مانند سن ازدواج و الزامی شدن ثبت ازدواج توجه شد. به علاوه هدف از کشف حجاب اجباری زنان در ۱۳۱۴ش، از میان برداشتن موانع ورود آنان به جامعه و مظهر متمدن شدن اعلام شد. سازمانهای مستقل زنان منحل گردیدند و در ۱۳۱۴ش، برای عملی ساختن اهداف خاص حکومت درباره زنان، «کانون بانوان» شکل گرفت (س. بامداد، ج ۱، ص ۸۹-۹۲؛ سانساریان، ص ۹۵-۱۰۸؛ صادقی، ص ۴۷-۶۶؛ آبراهیمیان، ص ۱۴۴؛ نیز س. کشف حجاب، ص ۳).

در دوره پهلوی دوم (حک: ۱۳۲۰-۱۳۵۷ش)، براساس سیاست نوسازی او در دو دهه ۱۳۴۰ش و ۱۳۵۰ش، در وضع اجتماعی زنان دگرگونیهای پدید آمد و امکان ورود آنان به سطوح بالای تحصیلی و اشتغال بیشتر شد. شماری سازمان و حزب ویژه زنان به وجود آمد، که مهم‌ترین هدف خود را دستیابی به حق رأی و اصلاحات قانونی در ساختار حقوقی

(س. کالی، ص ۱۹۰، ۱۹۵؛ گیدنز، ص ۱۸۹-۱۹۵؛ زعفرانچی، ص ۱۶۰-۱۶۴؛ عطایی آشتیانی، ص ۹۹-۱۰۳).

امروزه کشورهای اسلامی از نظر رویکرد قانون‌گذار به حقوق خصوصی زنان، به سه دسته تقسیم می‌شوند: معدودی از آنها بدون متعهد بودن به رعایت احکام دینی، قوانینی چون ممنوعیت کلی تعدد زوجات و نیز اعطای حق مساوی به زن و شوهر در طلاق و حضانت را تصویب کرده‌اند. در برابر، تعداد کمی از آنها در مقابل هرگونه اصلاح و تغییر حقوقی مقاومت کرده‌اند. اما رویه حقوقی بیشتر کشورهای اسلامی درباره حقوق زن در ویژگی دارد: ۱) التزام به احکام دینی، مانند جواز تعدد زوجات و اختصاص حق طلاق به شوهر؛ ۲) تلاش برای ایجاد تعادل و تشابه بیشتر میان حقوق زن و مرد از راه افزایش حقوق زنان با راهکارهایی که در فقه پذیرفته شده است، مانند گنجاندن شروط ضمن عقد به نفع زوج در عقدنامه‌های ازدواج (س. دایرةالمعارف جهان اسلام آکفورد، ج ۴، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ اندرسون، ص ۱۷۹-۱۷۵؛ برای تفصیل س. دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی، ج ۲، ص ۴۵۸-۴۷۲).

در اوایل سده سیزدهم / نوزدهم، تأثیر اندیشه‌های غرب جدید بر مسلمانان، سبب شکل‌گیری مباحث تازه‌ای درباره وضع زنان در جوامع اسلامی شد. در جهان مدرن غربی، به مدد حضور پررنگ استعمار در کشورهای اسلامی و نیز جریان روشنفکری در این کشورها، موقعیت زن مسلمان مورد انتقاد قرار گرفت و تلاشی شد افزون بر بازتعریف مناسبات اجتماعی زنان و مردان، مسئله زنان نمادی برای موفقیت حکومتها در سیاست اصلاح و نوسازی شود. از این رو، با مطرح شدن مسائلی مانند چگونگی تعامل شریعت اسلام با زن (در موضوعاتی مانند تعدد زوجات، طلاق و حجاب) و تأثیر این احکام در مزوری کردن زن مسلمان به لحاظ اجتماعی و سیاسی، ضرورت تغییر وضع او (ضمن مقایسه‌اش با زن غربی) و ضرورت مشارکت دادن زنان در فرایند توسعه و ترقی جامعه، حقوق زن موضوع اصلی و مهم مباحثات و مناقشات در جوامع اسلامی گردید (س. دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی، ج ۲، ص ۳۹۴، ۳۹۹-۴۰۰؛ لایلا احمد، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۱-۱۵۵). متفکران و متکلمان در پاسخ به دیدگاهی که اسلام را عامل مظلومیت و انقیاد زن مسلمان می‌دانست، آثار متعددی درباره زنان و حقوق آنان در اسلام تألیف کردند و به تبیین ارتباط آموزه‌های اسلامی و مباحث راجع به حقوق زن پرداختند. در بین میان کسانی چون قاسم امین مصری و نظیره زین‌الدین

1. Kalay

2. Anthony Giddens

3. The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world

4. Norman Anderson

5. Leila Ahmed

6. Elitz Sanasarian

7. Abrahamian

دولت به رعایت حقوق زن در تمام جبهات با رعایت موازین اسلامی (اصل بیست و یکم)؛ تأمین حقوق برابر برای زن و مرد در انتخاب شغل (اصل بیست و هشتم)؛ تساوی همه در برابر قانون، داشتن امنیت قضایی و حق مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی (اصل سوم)، قانون مدنی ایران در مباحث گوناگون بخیل حقوق خانواده به موارد متعددی از حقوق زنان پرداخته است، از جمله: تعیین سن قانونی برای ازدواج، ریاست مرد بر خانواده و آثار آن، نفقه، طلاق، مهر و حضانت. علاوه بر این، قوانین متعدد دیگری نیز در خصوص حقوق زنان به تصویب رسیده است (سه پور ارشد و محمودی، ص ۱۲۱-۱۵۷).

به موجب اصولی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات، با رعایت موازین اسلامی، تضمین نماید. اموری که دولت مکلف به انجام دادن آنهاست بر دو دسته‌اند: نخست آنها که صرفاً به لحاظ زن بودن مطرح شده است، مانند ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او. دوم امور مربوط به تأمین حقوق زنان به لحاظ مادر بودن و عضویت آنان در خانواده، مانند لزوم ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کیان خانواده (مدنی، ج ۷، ص ۱۰۰-۱۰۲). همچنین در قانون اساسی و قوانین عادی ایران بر تأمین حقوق برابر زن و مرد در انتخاب شغل، بهبود شرایط زنان شاغل، حق برخورداری زنان از آموزش، تأمین اجتماعی، امنیت اجتماعی، و بهداشت و درمان تأکید شده است (سه طفرانگار، ص ۱۷۲-۱۸۹، ۱۹۲-۱۹۶). مطابق قوانین ایران، زنان از اشتغال در کارهای سخت و زیان‌آور (ماده ۷۵ قانون کار)، مشاغل مثافی حیثیت شخصی و مصالح خانوادگی (ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی)، انتصاب به مناصب عالی قضایی و مشاغل عالی نیروهای مسلح منع شده‌اند (سه همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

در طول تاریخ در بیشتر مناطق جهان، از جمله ایران، فعالیت‌های سیاسی ویژه مردان بوده است. زنان، جز مواردی معدود، از ساختار قدرت سیاسی برکنار بودند و سهم آنان در سیاست - دست‌کم به معنای رسمی آن - بسیار محدود بود. به طور کلی، وضع زنان در عرصه سیاست تا اوایل سده چهاردهم / آغاز سده بیستم، فقدان حقوق سیاسی و مشارکت فعال در امور سیاسی بود (سه فریدمن، ص ۴۴؛ مصفا، ص ۱۰۱-۱۰۷). دو شاخص مهم حقوق سیاسی عبارت‌اند از: حقوق انتخاباتی و حضور در مدیریت سیاسی. حق رأی سیاسی زنان از اوایل قرن چهاردهم / بیستم در اروپا به رسمیت شناخته شد و سپس به سراسر دنیا گسترش یافت (مصفا، ص ۵۷-۶۰؛ طفرانگار، ص ۷۳؛ فریدمن، ص ۵۱-۵۴).

از مهم‌ترین مظاهر مشارکت فعالانه سیاسی زنان در ایران

کشور به سود برابری جنسیتی می‌خواندند. رعایت حجاب برای بانوان آزاد شد و لغای قانون منع حجاب، با پیگیری علما و مراجع تقلید تحقق یافت؛ در عین حال، حجاب مانعی برای پیشرفت اجتماعی به‌شمار می‌رفت. در ۱۳۳۵ ش «سازمان زنان ایران» تشکیل شد و با تصویب «قانون حمایت خانواده» در ۱۳۴۶ ش و با اصلاحاتی در ۱۳۵۳ ش، تعدد زوجات محدود و به زنان حق درخواست طلاق داده شد (سه پامداد، ج ۱، ص ۱۰۶؛ آبراهیمیان، ص ۴۲۴-۴۲۵؛ حافظیان، ص ۱۰۴-۱۰۵).

با این همه، به تصریح برخی نویسندگان (برای نمونه سه ساناساریان، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ صادقی، ص ۶۶؛ حافظیان، ص ۷۶-۷۹)، خط‌مشی حکومت پهلوی درباره زنان در واقع معطوف به نشان دادن تصویری تبلیغی از زن ایرانی مدرن بود؛ بنابراین، نه تنها دگرگونی شگرفی در وضع زنان ایجاد نکرد، بلکه به سبب همگام نبودن با نیازها و واقعیات جامعه ایران در آن عصر و ناسازگاری با باورهای فرهنگی - مذهبی (زنان ایرانی، نتوانست از حمایت اکثریت آنان برخوردار شود.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷ ش)، در پی تغییرات اساسی در ساختار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه، تعریف زن و جایگاه او در اجتماع، متحول گردید و حضور زنان در جامعه بر پایه ضوابط اسلامی تعریف شد، که بارزترین وجه آن ضرورت رعایت حجاب بود. تمایز نگذاشتن میان زنان و مردان برای حضور در جامعه سبب شد زنان ایرانی به صورت گسترده به فعالیت‌های اجتماعی رو آورند. دستیابی زنان به آموزش، به‌ویژه در سطوح عالی، مهم‌ترین عامل حضور موفق آنان در عرصه‌های گوناگون شد. با افزایش سریع نسبت زنان باسواد کشور و به تبع آن، افزایش سهم آنان در آموزش عالی و حضور در عرصه‌های اداری، سیاسی، فرهنگی و هنری، تحولی کیفی در حقوق اجتماعی زنان صورت گرفت (سه طفرانگار، ص ۱۶۵-۱۹۹).

حقوق زنان در قوانین فعلی ایران بر دو دسته است:

۱) حقوقی که در قوانین اساسی، مدنی و عادی برای مرد و زن یکسان است و در شریعت، تفاوت حقوق زن و مرد در آنها مقرر نشده است، مانند حق برخورداری از آموزش و پرورش رایگان، حق امنیت، حق دادخواهی و حق مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی کشور. ۲) قوانین و حقوق متمایز با مردان، از جمله در بخشی از حقوق خانواده، حقوق جزا، ارث و شهادت.

بعضی از مصادیق حقوق زنان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: حق برخورداری همه افراد ملت، از زن و مرد، از حمایت قانون‌گذار در همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (اصلي بیستم)؛ مکلف بودن

بسیار کمتر از مردان بوده است، در عین حال سازمانهای ویژه زنان با اهداف سیاسی در ایران بسیارند (به طفرانگن، ص ۱۵۲-۱۶۳؛ مصفا، ص ۱۳۰-۱۳۱).

حقوق سیاسی زنان در تعدادی از کشورهای اسلامی تاحدودی رعایت شده، ولی حضور جدی آنان در عرصه سیاست هنوز با مشکلات جدی روبه‌روست (به‌دایرةالمعارف زنان و فرهنگهای اسلامی، ج ۲، ص ۸۸-۸۹).

برخی از مظاهر ایجاد و گسترش بحث درباره حقوق زن در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی عبارت‌اند از: ۱) تشکیل نهادها، سازمانها، تشکلهای و مراکز خاص زنان، از جمله شورای فرهنگی - اجتماعی زنان، مرکز امور مشارکت زنان وابسته به ریاست جمهوری، کمیسیونهای امور بانوان استانداریها، و سازمانهای غیردولتی زنان. ۲) انتشار مجلات ویژه زنان. ۳) تدوین و تصویب قوانین و مقررات متعدد در خصوص حقوق زن. ۴) ایجاد و گسترش جریانهایی گوناگون اجتماعی و سیاسی با هدف دفاع از حقوق زنان.

بر لزوم رفع تبعیض از حقوق زن و مرد و برقراری تساوی آنها، در اعلامیه جهانی حقوق بشر و بسیاری از میثاق‌نامه‌های بین‌المللی تأکید شد و، با گسترش توجه به حقوق زنان در سطح بین‌الملل، چندین اجلاس جهانی در زمینه مسائل زنان تشکیل گردید. با این همه، طرفداران تساوی کامل حقوق زن و مرد این اقدامات را برای رفع تبعیض کافی ندانستند و برای تضمین این تساوی، سند تعهدآور محکم‌تری خواستند. از این رو، «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان»^۱ در ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید و در ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱ لازم‌الاجرا شد. هدف از تدوین و تصویب این معاهده بین‌المللی، برقرار شدن تساوی کامل زنان با مردان و از میان رفتن همه تمایزها در عرصه‌های حقوقی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و نیز تأمین راههای مطمئن برای اجرای آنها از سوی دولتهاست (به توحیدی، ص ۹-۲۵).

کنوانسیون، علاوه بر مقدمه‌ای نسبتاً طولانی، سی ماده و شش بخش دارد. بخش نخست به تعهدات عام کشورها برای رفع تبعیض از زنان می‌پردازد. بخشهای دوم و سوم و چهارم ناظر به اقدامات تضمینی دولتها برای برابری زنان و مردان در حوزه‌های سیاسی، آموزشی و اشتغال و برابری در مقابل قانون و نیز در عرصه ازدواج و زندگی خانوادگی است. بخش پنجم و ششم هم به ایجاد روشهای نظارت بین‌المللی و جنبه‌های اجرایی کنوانسیون می‌پردازد (به رئیس، ص ۲۹۳-۳۰۴).

پیش از انقلاب اسلامی، جنبش مشروطه بود؛ هرچند سهیم سیاسی زنان از دستاوردهای مشروطه اندک بود و به موجب قانون انتخابات مجلس (مصوب ۱۳۲۹) آنان از حق رأی دادن و نمایندگی شدن محروم ماندند (به مصفا، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ساناساریان، ص ۴۱-۴۴).

در زمان پهلوی اول، به‌رغم تغییراتی در وضع حقوقی و اجتماعی زنان، حقوق سیاسی آنان تغییری نیافت؛ زنان حق رأی و احراز مناصب سیاسی نداشتند و امکان تأسیس سازمانهای مستقل سیاسی را پیدا نکردند (آبراهیمیان، ص ۱۴۴؛ حافظیان، ص ۲۹-۳۱). در دوره پهلوی دوم، هرچند پس از ۱۳۴۱ش به فرمان شاه، زنان به‌ظاهر از حق رأی و انتخاب شدن در مجلس شورای ملی و مجلس سنا برخوردار شدند و در سالهای بعد، معدودی از آنان به نمایندگی مجلس و وزارت دست یافتند، ولی همه آنها از طبقات خاص جامعه بودند و عامه مردم، با توجه به پایبند نبودن حکومت به آموزه‌های اسلام، درباره حضور زنان در عرصه‌های سیاسی نظر مثبت نداشتند (به بامداد، ج ۱، ص ۱۸؛ ساناساریان، ص ۱۱۳، ۱۱۷-۱۱۸؛ حافظیان، ص ۶۲، ۸۴). منتقدان حق رأی زنان بر آن بودند که در جامعه ایران که مردان از حقوق سیاسی، از جمله داشتن حق رأی استقلالی و تأثیرگذار، محروم‌اند، دادن حق رأی به زنان صرفاً جنبه نمایشی دارد و ترفندی برای دموکراتیک نمایاندن حکومت است، نه مشارکت دادن واقعی زنان در سیاست (به امام خمینی، ج ۱، ص ۳۸-۳۹، ۱۱۵؛ ساناساریان، ص ۱۲۷-۱۲۹).

مشارکت زنان ایرانی در روند پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ش بسیار گسترده بود. پس از پیروزی انقلاب، دیدگاههای صریح امام خمینی درباره لزوم مشارکت سیاسی زنان و نصریحات مکرر ایشان به حقوق سیاسی آنان (به امام خمینی، ج ۲، ص ۳۰۹، ۵۱۵، ۵۲۰، ج ۳، ص ۵۱۴)، سبب شد تا زنان از حقوق سیاسی مشابه مردان برخوردار شوند.

اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیانگر مشارکت همه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است و در قوانین انتخاباتی تصویب شده پس از انقلاب، برای حضور زنان در عرصه سیاست به عنوان رأی دهنده، هیچ منعی وجود ندارد. همچنین، جز مناصب رهبری - بنا استناد به مبانی فقهی - و ریاست جمهوری (با توجه به اصل ۱۱۵ قانون اساسی که «رجل مذهبی و سیاسی» بودن را یکی از شرایط رئیس‌جمهور دانسته است)، در بقیه مناصب برای انتخاب شدن زنان منع شرعی و قانونی، وجود ندارد. به علت فقدان تجربه لازم، حضور زنان در امور سیاسی

شماری از کشورهای اسلامی، با قید استفاده از حق شرط (حق تحفظ)، به عضویت کنوانسیون درآمده‌اند و برخی از آنها، از جمله ایران، به کنوانسیون نپیوسته‌اند. پذیرش کنوانسیون، مفاد آن را در زمره قوانین داخلی کشورها قرار می‌دهد و مستلزم همویی قوانین و مقررات داخلی با آن است.

در ایران سالهاست که درباره پیوستن یا نپیوستن به کنوانسیون مزبور، در مجامع علمی و سیاسی بحث می‌شود و در مقالات و نوشته‌های متعدد، قواید و آثار پیوستن یا نپیوستن به آن بررسی گردیده است (برای نمونه به همان، ص ۲۲۱-۲۵۸؛ آیت‌اللهی، ص ۱۸۱-۲۱۱). گروهی، با تأکید بر منافع سیاسی الحاق، خواستار پیوستن به کنوانسیون به صورت مشروط هستند؛ اما برپایه دیدگاه نهادهای دینی کشور و مراجع تقلید، شرط تحفظ، مشکل تعارض پاره‌ای از مواد کنوانسیون با احکام شرعی را بر طرف نمی‌کند، زیرا مطابق بند دوم ماده بیست و هشتم کنوانسیون، تحفظات ناسازگار با هدف کنوانسیون، پذیرفته نخواهد شد و روشن است که هدف اصلی این معاهده‌نامه، یعنی برابری مطلق حقوق زن و مرد، با شرع سازگاری ندارد. به علاوه، کشورهایی که با حق شرط به این کنوانسیون پیوسته‌اند، مورد اعتراض دولتهای غربی قرار گرفته‌اند (به توحیدی، ص ۳۴؛ «پارزشناسی یک رویکرده»، ص ۶۹-۸۷؛ آیت‌اللهی، ص ۱۸۴-۱۹۱).

بعضی از مواد کنوانسیون، به ویژه بخشهای مربوط به حقوق عمومی زنان، با احکام فقهی و قوانین ایران هم‌خوانی بسیاری دارد، از جمله حق آزادی اندیشه، حق برخورداری زنان از امنیت، اشتغال، تحصیل و آموزش، تأمین اجتماعی و خدمات بهداشتی (به رئیسی، ص ۵۷-۶۶، ۸۹-۱۳۷). مغایرت کنوانسیون با شرع، بیشتر به بخش چهارم کنوانسیون مربوط است که با برخی احکام متفاوت زن و مرد در اسلام، از جمله در مورد انتخاب مسکن (بدون آنکه در موقع انشای عقد، به صورت شرط مطرح شده باشد)، طلاق، سرپرستی خانواده، ولایت بر فرزندان، حضانت و دیه، تعارض دارد و طبق کنوانسیون از مصادیق تبعیض شمرده می‌شود. مراجع دینی، به اتفاق، کنوانسیون را مشتمل بر موارد آشکار خلاف شرع برشمرده و پیوستن به آن را جایز ندانسته‌اند (به همان، ص ۲۷۱-۲۸۶). شورای نگهبان نیز با استناد به مغایرت موادی از کنوانسیون با ضروریات دین اسلام و اصول متعددی از قانون اساسی، الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون را نپذیرفته است (به شورای نگهبان قانون اساسی، ص ۳۱۹-۳۲۱).

منابع: علاوه بر قرآن و کتاب مقدس. عید جنید؛ آقابزرگ طهرانی؛ زهرا آیت‌اللهی، «حق شرط، نبرگی برای الحاق»، کتاب نقد، ش ۲۹ (زمستان

۱۳۸۲)؛ ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، چاپ محمدقزاد عبدالسافی، [ناشر: ۱۳۷۳/۱۹۵۲]، چاپ الفت [بیروت، بی‌تا]؛ امام خمینی، صحیفه نور، تهران، ج ۱، ۲، ۱۳۷۰ ش، ج ۳، ۱۳۷۱ ش؛ جعفر نورمن دالریسپل اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه حیدرالدین اصفری، حلبی توانی، و مصطفی فضائی، قم ۱۳۷۶ ش؛ «پارزشناسی یک رویکرد الحاق ایران به کنوانسیون»، در کنوانسیون محور کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (مجموعه مقالات و گفت‌وگوها)، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه حوهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲ ش؛ بدوالملوک یامداد، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، تهران ۱۳۴۷-۱۳۴۸ ش؛ محمدين اساعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذهنی‌اندی]، استنبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ حسین بستان، «جایگاه خانواده از دیدگاه اسلام و فمینیسم»، در مجموعه مصاحبه‌ها، مقالات و میزگردهای همایش اسلام و فمینیسم، مشهد، ۱۳۷۹، ج ۱، به اهتمام هادی وکیلی، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱ ش؛ نرین سعدون، حقوق زن: از آغاز تا امروز، ترجمه گیتی خورشید، تهران ۱۳۷۹ ش؛ فرخ‌رو پارسای، هما آهی، و ملکه طالقانی، زن در ایران باستان، تهران ۱۳۴۶ ش؛ نادر پروارشد و شهناز محمودی، «مقیسه حقوق اساسی و حقوق موضوعه مربوط به زن در ایران اسلامی»، در مجموعه مصاحبه‌ها، مقالات و میزگردهای همایش اسلام و فمینیسم، مشهد، ۱۳۷۹، همان؛ حسن پیرنیا، ایران باستانی، یا، تاریخ ایران از زمان بسیار قدیم تا انقراض دولت ساسانی، تهران ۱۳۰۶ ش؛ احمدرضا توحیدی، «زنان و اقدامات سازمان ملل»، در کنوانسیون محور کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (مجموعه مقالات و گفت‌وگوها)، همان؛ عبدالرحمان بن محمد نعلاب، تفسیر الثعالی، المسمی بالجوهر الحسن فی تفسیر القرآن، چاپ علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد ۱۴۱۳/۱۹۹۳؛ حاجی‌خليفة، محمدحسین حافظیان، زنان و انقلاب: داستان نساکشته، تهران ۱۳۸۰ ش؛ حرزعلی؛ ویلیام جیمز دورانت، تاریخ تمدن، ج ۲؛ عصرایمان، بخش ۱، ترجمه ابوطالب هارمی، ابرالقاسم پاینده، و ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۶۶ ش، بخش ۲، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۶۷ ش؛ محمد رشیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم الشیخ بتفسیر المنار، [تقریبات درس] شیخ محمد عبده، ج ۵، مصر ۱۳۷۲؛ مهلی ویسی، کنوانسیون زنان: بررسی فقهی و حقوقی الحاق یا عدم الحاق جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، قم ۱۳۸۲ ش؛ ملیاسادات زعفرانچی، «نویسه‌های CEDAW، اشتغال زنان، استراتژی‌های نظام بین‌الملل»، کتاب نقد، ش ۲۹ (زمستان ۱۳۸۲)؛ الیز سلطاسیان، جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ سیدقطب، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، مصر ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ محمد شمس، فمینیسم و ادیان ابراهیمی: تفسیر فمینیست‌های دیندار از متون مقدس، ج ۱، تهران ۱۳۸۶ ش؛ شورای نگهبان قانون اساسی، مجموعه نظریات شورای نگهبان در مورد مستندات مجلس شورای

(۱) کلیات. کودکان در ادیان، آیینها و فرهنگها و نیز ادوار تاریخی گوناگون، از جایگاه و حقوق یکسانی برخوردار نبوده‌اند. گستره حقوق آنان در همه جوامع به شرایطی مانند مناسبات اعتقادی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی هر دوره بستگی داشته است. موضوع حقوق کودک امروزه در نظامهای حقوقی گوناگون و مقررات بین‌المللی مورد توجه ویژه قرار گرفته است. ضرورت به رسمیت شناختن حقوق برای کودک، از یکسو، در این اندیشه ریشه دارد که عدالت‌ورزی بشر برای رسیدن او به سعادت فردی و اجتماعی دارای نقشی اساسی و محوری است، و از سوی دیگر، از ضعف و رشدنیافتگی فیزیکی و ذهنی کودک در استفای حقوق خود و در نتیجه، نیاز او به حمایتها و مراقبتهای ویژه پیش و پس از تولد ناشی می‌شود. این حقوق از جنبه‌های گوناگون و در شاخه‌های مختلف حقوق بررسی شده و دارای ابعاد حقوقی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در هرصه ملی و بین‌المللی است. کودک به معنای انسانی کم سنی است که هنوز بزرگ و بالغ نشده است. واژه بچه (اگر به معنای فرزند نباشد) نیز بیشتر به همین معنا به کار می‌رود. واژه شیرخوار، معنایی خاص‌تر دارد و صرفاً به دوره شیرخوارگی کودک گفته می‌شود. نوزاد نیز به دوره شیرخوارگی و اندکی پس از آن اطلاق می‌شود (سه دهخدا؛ معین، ذیل «بچه»، «شیرخوار»، «کودک»، «نوزاد»؛ نیز سه ادامه مقاله). در عربی، واژه‌های طفل (سه جوهری؛ ابن منظور، ذیل «طفل») و صغیر (جوهری؛ فیروزآبادی؛ زبیدی، ذیل «صغر») مترادف کودک، واژه وضع به معنای شیرخوار (خلیل‌بن احمد؛ ابن منظور، ذیل «وضع»)، و واژه صبی نیز گاه به معنای کودک (خلیل‌بن احمد؛ طریحی، ذیل «صبو») و گاه به معنای شیرخوار است (ابن منظور، ذیل «صبا»؛ فیروزآبادی، ذیل «صبو»).

در نظامهای حقوقی گوناگون، کودک با معیارهای متفاوتی تعریف شده است. در اغلب نظامهای جدید حقوقی، تعریف کودک ناظر بر سن انسان است و سن، تنها عامل تمایز دوره کودکی از بزرگسالی است؛ ولی در فقه و حقوق اسلامی، پایان کودکی، ناظر بر بلوغ فرد است که مراد از آن، آغاز مرحله‌ای از زندگی است که از یکسو، با پدیدآمدن برخی دیگرگونیهای جسمی، از جمله شکوفایی غریزه جنسی، آمادگی تولد و تناسل به وجود می‌آید و از سوی دیگر، قوای عقلی، ادراکی و روانی رشد می‌یابد. بالغ شدن، معیار ورود از دوره کودکی به بزرگسالی است و سن فقط یکی از آماره‌های بلوغ است (سه بلوغ^۵؛ برای تفاوت بلوغ جسمانی با رشد عقلانی سه امامی، ج ۵، ص ۲۴۴، ۲۴۵).

می‌توان گفت که در همه نظامهای حقوقی، مناط پایان یافتن دوره کودکی، رسیدن به مرحله‌ای از رشد جسمی همراه با رشد

اسلامی دوره ششم - سال چهارم (خرداد ۸۲ تا خرداد ۸۳)، تهران ۱۳۸۴؛ ش: فاطمه صادق، جنسیت، ناسیونالیسم و تجدید در ایران (دوره پهلوی اول)، تهران ۱۳۸۴؛ ش: محمدحسین طباطبائی، تعدد زوجات و مقام زن در اسلام، قم: آزادی، [بی‌تا]؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰، ۱۳۹۴، ۱۹۷۱، ۱۹۷۲؛ طبرسی؛ حسن طهرانکار، حقوق سیاسی - اجتماعی زنان قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، تهران ۱۳۸۳؛ ش: طوسی؛ زهره عطایی آشتیانی، «کوانسیون و سهم زنان در تصمیم‌سازی‌های بین‌المللی»، کتاب نقد، ش ۲۹ (زمستان ۱۳۸۲)؛ جین فریدمن، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران ۱۳۸۱؛ ش: محمدبن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵، آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبرری، تهران ۱۳۷۸؛ ش: جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، ج ۷، تهران ۱۳۶۹؛ ش: مسلمین «حجاج، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران ۱۳۸۲؛ ش: نرین مصفا، مشارکت سیاسی زنان در ایران، تهران ۱۳۷۵؛ ش: مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، قم ۱۳۵۷؛ ش: ناصر مکارم شیرازی، الا مثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، [قم بی‌تا]؛ حسین‌بن محمدنقی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۷-۱۴۰۸؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978-1982, s.v. "Woman [pt.1]" (by Anson Rainey); *Encyclopedia of women & Islamic cultures*, ed. Sund Joseph, Leiden: Brill, 2003-2007; C.T. Kalny, "The great work before us", in *Women's rights: a global view*, ed. Lynn Walter, Westport, Conn.: Greenwood Press, [c2001]; Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. [c1992]; *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Women and social reform: social reform in the Middle East" (by Shahlu Haeri); *Routledge encyclopedia of philosophy*, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, s.v. "Feminism" (by Susan James).

/ حسین پستان /

حقوق کودک، مبحثی مهم شامل حقوق کودکان بر پایه

آموزه‌های دینی و قوانین ملی و بین‌المللی. این مقاله مشتمل بر این بخشهاست:

- (۱) کلیات، (۲) حقوق کودک در اسلام (متون دینی و فقه) و قوانین ایران، (۳) حقوق کودک در مقررات بین‌المللی به‌ویژه کنوانسیون حقوق کودک، (۴) مفاد کنوانسیون حقوق کودک از دیدگاه شریعت اسلام و کشورهای اسلامی.

است؛ درخصوص استخدام در مشاغل کارگری پانزده سال تمام شمسی لازم است و درباره بهره‌مندی از حقوق سیاسی، اخذ گواهینامه رانندگی، و استخدام دولتی سنین دیگر، مانند هجده سالگی، معیار به شمار می‌رود (سه عبادی، ص ۹-۱۶).

قوانین بیشتر کشورهای اسلامی (از جمله مصر، لیبی، یمن، سودان و قطر)، بر پایه فقه حنفی و نظر مشهور در فقه مالکی (سه بلوغ^{۳۰})، هجده سالگی را برای پایان دوره کودکی مقرر کرده‌اند. کشورهای مانند مغرب و بحرین، شانزده سالگی و اردن پانزده سالگی را پایان کودکی شمرده‌اند. بیشتر این کشورها، کودکان را در دو یا سه رده سنی جای داده و عموماً در دوره نخست (یعنی تا هفت سالگی) کودک را از هرگونه مسئولیتی مبرا دانسته‌اند. گفتنی است که قانون‌گذاران در مغرب و سودان و قطر، به دادگاهها اجازه داده‌اند که در شرایطی خاص، سن کودکی را دو سال تمدید کنند و انقضای آن را پایان هجده سالگی (در مغرب) یا بیست سالگی (در سودان و قطر) قرار دهند (سه شرادی، ص ۱۴۵-۱۴۸؛ عبدالحکیم فوده، ص ۶۹ به بعد). در ماده یک کنوانسیون حقوق کودک^{۳۱}، اشخاص زیر هجده سال، کودک قلمداد شده‌اند، مگر آنکه طبق قانون قابل اجراء، سن بلوغ کمتر مقرر شود (سه مهرپور، ص ۵۲۳).

براساس قوانین ایران، با الهام از آرای فقهای امامی، می‌توان زندگی انسان را تا هجده سالگی به چهار دوره متمایز تقسیم کرد: دوره جنینی، دوره اول کودکی (از تولد تا هنگام ممیز شدن، یعنی تا حدود هفت سالگی)، دوره دوم کودکی (از هنگام ممیز شدن تا زمان بلوغ) و دوره نوجوانی (از زمان بلوغ تا هجده سالگی). این دوره را نیز درخصوص افرادی که در زمان بلوغ از نظر عقلی، رشید دانسته نمی‌شوند می‌توان به دو مرحله پیش از رشد عقلی و پس از آن تقسیم کرد. هر یک از این دوره‌ها قوانین و آثار خاصی دارد (سه بخش دوم مقاله). فقه اسلامی در مقایسه با حقوق جدید، به حقوق دوره اول (دوره جنینی)، مستقل از مادر، توجه بیشتری کرده و آن را کاملاً به رسمیت شناخته، ولی دوره چهارم (دوره نوجوانی) را درخصوص برخی حقوق، مشمول دوره کودکی ندانسته است.

منابع: ابن‌منظور؛ حسن امامی، حقوق مدنی، تهران ۱۳۶۸-۱۳۷۱ ش؛ ایران، قوانین و احکام، مجموعه قوانین اساسی - مدنی؛ به آخرین اصلاحات و الحاقات، تدوین غلامرضا حججی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، مجموعه کامل قوانین و مقررات منتخب جزائی با آخرین اصلاحات و الحاقات، تألیف و تدوین غلامرضا حججی‌اشرفی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، الصحاح: ثاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، قاهره ۱۳۷۶، چاپ افست بی‌رور

عقلی است، به اندازه‌ای که شخص بتواند مصالح خود را در حد متعارف تشخیص دهد و از عهده امور خویش برآید؛ با این توضیح که در اغلب نظامهای حقوقی جدید، نشانه‌ای کفی و یکسان (رسیدن به سنی مشخص) را برای اثبات تحقق رشد جسمی و عقلانی (که اولی بیشتر کفی و دومی کیفی است) برگزیده‌اند که حسن مهم آن، ضابطه‌مندی است، ولی به اختلافات فردی اشخاص توجه ندارد؛ اما در فقه اسلامی، معیار تحقق ویژگیهای یاد شده (ثبوتاً)، بلوغ فرد است که آماره تحقق آن یکی از نشانه‌های کیفی (مانند احتلام) یا کفی (مانند سن) است و از این رو، با اینکه حداکثر سن بلوغ برای همه یکسان است، حداقل آن در افراد، متفاوت است. همچنین تحقق رشد برای اهلیت یافتن اشخاص در پاره‌ای امور، ضروری انگاشته می‌شود (برای تفصیل مباحث سه بلوغ^{۳۲}؛ رشد^{۳۳}).

در حقوق ایران نیز کودک به کسی اطلاق می‌شود که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد (ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش، «قانون مجازات اسلامی»، ماده ۴۹، تبصره ۱) و سن بلوغ پسر، پانزده سال تمام قمری و سن بلوغ دختر، نه سال تمام قمری است (همو، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی»، ماده ۱۲۱۰، تبصره ۱). در فقه اسلامی، کودک به معنی و غیرمعنی تقسیم می‌شود. کودک معنی کودکی است که خوب و بد، و نفع و ضرر را از هم بازشناسد و اجمالاً از دادوستدها و معاملات سردریآورد (سه علامه حلی، ج ۷، ص ۳۰۶؛ الموسوعة الفقهية، ج ۲۷، ص ۲۰-۲۱). در حقوق ایران، مطابق نظر مشهور در فقه امامی، کودکان تا هفت سالگی، غیرمعنی و پس از آن معنی قلمداد می‌شوند (سه عبادی، ص ۱۴۳-۱۴۴).

باتوجه به اینکه جنین انسان نیز، مشروط بر زنده به دنیا آمدن، از حقوق مدنی، از جمله ارث، برخوردار است، می‌توان آغاز کودکی را لحظه انعقاد نطفه (لقاح) دانست (سه ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی»، مواد ۸۷۵، ۹۵۶-۹۵۷؛ عبادی، ص ۹۶). ولی، بر پایه قوانین و رویه قضایی ایران، نقطه آغاز اهلیت استیفای حقوق و نیز مسئولیت حقوقی و کیفری و، به تعبیر دیگر، پایان یافتن کودکی، در امور گوناگون، متفاوت است. مثلاً، برای تملک بلاعوض (مانند قبول هبه)، ممیز بودن کودک کافی است؛ درباره مسئولیت حقوقی و کیفری و نیز حق اداره امور غیرمالی خویش، پایان کودکی با رسیدن به سن بلوغ مذکور در قانون، و برای تصرف در اموال خود، علاوه بر بلوغ، با اثبات رشد تحقق می‌یابد؛ برای انعقاد عقد نکاح دختران، سیزده سال تمام شمسی و پسران پانزده سال تمام شمسی و در سنین پایین‌تر، اذن ولی و تشخیص دادگاه لازم

به طور کلی، کودکان و نیز دیگر اعضای خانواده و بستگان خود، و تأکید فراوان آنها بر خوش خلقی و برحذر داشتن از بد اخلاقی (برای نمونه سیوطی، ج ۱، ص ۲۱۴، ۶۱۶؛ مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۶۹، ج ۶۸، ص ۳۸۷، ج ۹۳، ص ۳۵۷)، به خوبی نشان‌دهنده این جهت‌گیری است؛ از سوی دیگر، برجسته بودن جایگاه خانواده و اهمیت حفظ هویت آن، سبب شده که حمایت از حقوق کودکان، بیشتر در چهارچوب خانواده، مطرح شود و در نتیجه، مجموعه حقوق کودکان با حقوق فرزندان دارای اشتراکات فراوان و گاه در هم تنیده باشد (به حق فرزندان؛ حقوق زن؛ حقوق خانواده).

در مباحث فقهی و آرای فقها، چه شیعه چه اهل سنت، نیز حقوقی برای کودک به رسمیت شناخته شده که عمدتاً مبتنی بر آیات و احادیث است. در منابع جامع فقهی، بابی مستقل به حقوق کودک اختصاص نیافته بلکه حقوق مختلف او به تناسب موضوع، در ابواب گوناگونی آمده و احکام هر یک به دقت تحلیل و بیان شده است؛ از جمله در ابواب ارث، حدود، قصاص، دیات، نکاح، طلاق و ولایت. شماری از منابع فقهی شیعی به پیروی از برخی منابع حدیثی، در بابی با عنوان احکام الاولاد، ضمن مباحث نکاح، به بسیاری از حقوق کودک و فرزند پرداخته‌اند؛ هر چند شماری از این مسائل صرفاً آدابی مستحب درباره فرزندان‌اند و در پارهای منابع نیز همه مسائل این باب، این‌گونه است (برای نمونه به ابن‌زهره، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۷۳ به بعد؛ نجفی، ج ۳۱، ص ۲۲۲ به بعد؛ انصاری، ص ۴۸۹-۴۹۱)، در اصل بیست و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به حمایت از حقوق کودک اشاره شده و مصادیق حقوق کودک، در بسیاری از مواد قانون مدنی و قوانین جزایی ایران، بر پایه آرای مشهور فقه امامی، مورد توجه قرار گرفته است.

حقوق کودک را در یک نگاه کلی، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: حقوق او از آن جهت که انسان است و حقوق او از آن جهت که کودک است. بخش نخست از حقوق او، اعم از حقوق فردی، اجتماعی و اقتصادی، با حقوق بزرگسالان یکسان است و برخلاف نوع دوم، موقت (ویژه دوران کودکی) نیست. مثلاً در برخورداری از حق حیات که مهم‌ترین و اساسی‌ترین حق هر انسان است، و نیز حق سلامت جسمانی، کودک و بزرگسال تفاوتی ندارند. براین اساس، کیفر سلب این حقوق هم در مورد هر دو یکسان است. حتی جنین انسان (حَمْل) به محض تکون، از حرمت و نیز اهلیت متمتع شدن از حقوق (البته به صورت ناقص) برخوردار است و به تدریج (به موازات رشد او) حقوق او بیشتر می‌شود. از دیدگاه فقهی، «نفس محترم» همان‌قدر که بر بزرگسال صدق می‌کند بی‌کم و کاست بر کودک

۱۴۰۷؛ تحلیل‌ن احمد، کتاب‌العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرانی، قم ۱۴۰۹؛ دمخدا؛ محمدبن محمد زبیدی، تاج‌العروس من جواهر القاموس، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴؛ عبدالرحمان مصلح شرادی، انحراف الاحداث فی التشریع المغربي و القانون المقارن، رباط ۲۰۰۲؛ فخرالدین محمد طریحی، مجمع البحرین، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲؛ ش؛ شیرین عبادی، حقوق کودک؛ نگاهی به مسائل حقوقی کودکان در ایران، [به‌انضمام] متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰، تهران ۱۳۸۷؛ ش؛ عبدالحمک فوده، جرائم الاحداث فی ضوء الفقه و قضاء التقضی؛ تحلیل علمی للقانون الجدید ۱۲ لسنة ۱۹۹۶، اسکندریه ۱۹۹۷؛ حسین بن یوسف علامه حلی، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم ۱۴۱۲-۱۴۲۰؛ محمدبن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۱؛ محمد معین، فرهنگ فارسی، تهران ۱۳۷۵؛ ش؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۲۷، کویت؛ وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ حسین مهرپور، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران ۱۳۸۳؛ ش.

/ محمد رئیس‌زاده /

۲) حقوق کودک در اسلام (متون دینی و فقه) و قوانین ایران، در شماری از آیات قرآن و بسیاری از احادیث معصومین علیهم‌السلام، به صراحت یا اشارت، به حقوق کودک توجه شده است. هر چند این موارد به طور عمده به حقوق کودک در خانواده و تکالیف خانواده در قبال او مربوط است (به حق فرزندان)، ولی گاهی نیز برای او از حقوقی به طور مطلق سخن به میان آمده که مصداق حقوق کودک، فارغ از تکالیف خانواده و از تکالیف جامعه اسلامی و حتی احاد مسلمانان است. امام زین‌العابدین علیه‌السلام در رسالة‌الحقوق، که ابوحمزة ثمالی آن را روایت کرده، علاوه بر توجه به حقوق فرزندان، با عنوان «حق الولد»، تعدادی از این حقوق را با عنوان «حق‌الصغیر» برشمرده است؛ از جمله: تعلیم و تربیت کودک (تثقیفه و تعلیمه)، چشم‌پوشی از خطاهای او و مهربانی و مدارا کردن با او (ص ۲۹۳).

در مجموعه توصیه‌ها و احکام شریعت، به موضوع خانواده توجه ویژه شده و به منظور استحکام و استمرار این نهاد و نیز رعایت حقوق و مصالح اعضای آن، با ایجاد ساختاری خاص، روابط میان اعضا تعریف و تنظیم شده است. نکته قابل توجه این است که از یک‌سو، این دستورات، یکسره جنبه حقوقی ندارند، بلکه به لحاظ ماهیت و طراقت موضوع، بسیاری از آنها دستورالعملهایی اخلاقی‌اند، مانند: مهربانی کردن، احترام نهادن، نصیحت کردن، چشم‌پوشی کردن از خطاها و لغزشها. سیره عملی پیامبر اکرم و پیشوایان دینی در برخورد با فرزندان و

و حتی بر جنین انسان، به ویژه پس از پیدایش حیات در آن (ولوچ روح) نیز صادق است. از این رو اسقاط عملی جنین (ابجهاض) سقط جنین^۵ در فقه اسلامی، مستوجب پرداخت دیه است و حتی برخی، «عزل» (ریختن نطفه در بیرون رحم) را هم حرام و موجب دیه دانسته‌اند (بازداری و باروری^۶). جنین حاصل از راه غیر شرعی نیز واجد حرمت و مشمول این حقوق است. با تمام اهمیتی که اجرای احکام کیفری در اسلام دارد، آنجا که حیات جنین یا نوزاد به سبب اجرای حدود، قصاص یا هرگونه تعزیر نسبت به مادرش به مخاطره افتد، اجرای حکم تا هنگام زایمان یا تا پایان دوره شیردهی به تأخیر می‌افتد (حتی در صورتی که جنایت پیش از بارداری رخ داده باشد یا بارداری مورد تردید یا از راه نامشروع باشد؛ شافعی، ج ۶، ص ۱۷۲؛ سلاز دیلمی، ص ۱۵۵؛ کسانلی، ج ۷، ص ۵۹؛ ابن سعید، ص ۵۵۴؛ خویی، ۱۴۱۰، ص ۱۸۶؛ نیز سه مرزوقی، ص ۲۶۲؛ بازداری و باروری^۷؛ جنین^۸؛ حد / حدود^۹ برای قوانین ایران - ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ب، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۲۶۲، ۹۲، ۹۱).

از جمله حقوق بخش نخست، برقرار شدن نسب مشروع و معین برای کودک است. نسب^{۱۰}، رابطه‌ای اعتباری است که از پیدایش فرزند انتزاع می‌شود و منشأ آن تکوینی و واقعی است و با توافق، تضام و انعقاد قرارداد این رابطه قابل تغییر نیست. وجود رابطه زناشویی میان پدر و مادر بر پایه ازدواج مشروع در زمان انعقاد نطفه، نخستین شرط مشروعیت فرزند آنهاست؛ بنابراین کودکی که از رابطه آزاد جنسی میان زن و مرد پدید آید، فرزند مشروع و قانونی شناخته نمی‌شود (عبادی، ص ۸۲-۸۴). از نظر فقهی، با اینکه برخورداری انسان، از جمله کودک از بیشتر حقوق (مانند حق حیات، حق سلامت جسمانی، حق حیثیت، حق مطالبه خسارت، حقوق اساسی و آزادیهای فردی و اهلیت تمتع)، مستلزم مشروعیت نسب نیست ولی برقرار شدن پاره‌ای از حقوق و تکالیف به ثبوت نسب بستگی دارد، از جمله: حضانت، دریافت نفقه^{۱۱}، ولایت قهری پدر و جد پدری، توارث (از یکدیگر ارث بردن) میان کودک و والدین و خویشاوندان آنها، و حرمت ازدواج با محارم. به نظر مشهور در فقه امامی و بر پایه مواد ۸۸۴ و ۱۱۶۷ قانون مدنی ایران، کودکی که بر اثر رابطه نامشروع متولد شود فرزند شرعی هیچ‌یک از والدین نیست و به تبع آن، برخی از آثار نسب مشروع، به ویژه توارث و ولایت، نیز منتفی است؛ البته چنین کودکی نسبت به طرفی که از نبودن رابطه زوجیت آگاه نبوده (شبیه زنا)، یا مجبور به رابطه نامشروع بوده، مشروع به شمار می‌آید (محقق حلی، قسم ۴، ص ۸۴۱-۸۴۲؛ ابن فهد حلی، ج ۴، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ شهید ثانی،

۱۴۰۳، ج ۸، ص ۲۱۲). برخی فقها فرزند نامشروع را مستحب به مادرش می‌دانند و به توارث میان آن دو قائل‌اند (برای نمونه فقیهان امامی - ابن براج، ج ۲، ص ۱۶۵؛ برای فقیهان اهل سنت - ابن قدامه، ج ۷، ص ۱۲۹؛ طبری، ج ۹، ص ۱۳۹۱؛ مطیعی، ج ۱۶، ص ۱۰۵)؛ و شماری دیگر، همه آثار نسب مشروع، جز توارث را میان او و پدرش ثابت می‌دانند (برای نمونه سه غروی تبریزی، ج ۲، ص ۷۳-۷۰، ج ۸، ص ۸۸-۸۹، ج ۹، ص ۱۷۷-۱۷۸).

کودکان نامشروع به‌رغم محرومیت از نسب مشروع و آثار قانونی آن، از اعضای امت اسلامی به شمار می‌روند و ضمن برخورداری از حقوق عام فردی و اجتماعی - در صورتی که نامشروع بودن آنها با ادله محکمه پسند اثبات شود - تنها از معدودی از مشاغل اجتماعی، از جمله قضاوت (به‌نظر فقیهان امامی)، محروم شمرده می‌شوند (دربارۀ شهادت دادن و قضاوت فرزندان نامشروع سه طوسی، ج ۸، ص ۲۲۸؛ کسانلی، ج ۶، ص ۲۶۹؛ ابن قدامه، ج ۱۲، ص ۷۳؛ دسوقی، ج ۴، ص ۱۷۳؛ خویی، ۱۹۷۵-۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۱). این محدودیتها نیز، نه به قصد آزردهن چنین کودکانی، بلکه با هدف پیشگیری از رواج روابط نامشروع و پدید آمدن این‌گونه فرزندان در خارج از نهاد خانواده و نیز مکلفات سرپیچی پدر و مادر از دستورات شرع و نظام حقوقی جامعه مقرر شده است و تأکیدی است بر اینکه تنها راه داشتن فرزند، تشکیل خانواده و تنظیم روابط خانوادگی است؛ از این رو، در رأی وحدت رویه هیئت عمومی دیوان عالی کشور مورخ ۳ تیر ۱۳۷۶، کودکی که ناشی از روابط آزاد جنسی است فرزند طبیعی (عرفی) پدر و مادر خود قلمداد شده و آن دو مکلف به گرفتن شناسنامه برای او و حضانت و پرداخت مخارج او شده‌اند، هر چند رابطه توارث و نیز ولایت میان فرزند و والدین منتفی است؛ بنابراین، این‌گونه والدین تکلیف دارند ولی حقی ندارند (عبادی، ص ۹۷-۹۴؛ برای مباحث تفصیلی سه احکام الاولاد^{۱۲}؛ نیز درباره نسب فرزند حاصل از تلقیح سه تلقیح^{۱۳}).

در شرع اسلام، رابطه ابوت و فرزندیت تنها از راههایی معین و مضبوط، از جمله نسب و رضاع^{۱۴} حاصل می‌شود؛ از این رو با اینکه نگهداری و حمایت از کودکان یتیم یا بی سرپرست و تربیت آنها کاری بسیار پستندیده به شمار آمده و بر آن تأکید شده است؛ ولی میان این کودکان و سرپرستان آنان هیچگونه قرابت نسبی ایجاد نمی‌شود و فرزندخواندگی^{۱۵} (یا تنبئی یعنی به فرزندیت پذیرفتن فرزند فردی دیگر) به رسمیت شناخته نشده و آثار ناشی از قرابت نسبی، مانند وراثت، محرمیت (از جمله حرمت ازدواج) و ولایت قهری را نیز در بر ندارد (سه

از جمله حقوق مهم انسان، از جمله کودک، داشتن نام است که مهم‌ترین عامل شناسایی و هویت مستقل هر فرد به شمار می‌رود. نام، همواره از تولد تا مرگ و حتی پس از مرگ، همراه و ملازم فرد است و تأثیر اجتماعی و تربیتی ویژه‌ای بر او دارد؛ از این‌رو در احادیث اسلامی بر انتخاب نام نیکو برای کودکان تأکید شده است (برای نمونه به ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۱۹۴؛ کلینی، ج ۶، ص ۲۸، ۲۸؛ نیز به مرزوقی، ص ۲۵۵، پانویس ۱). در قوانین ایران نیز انتخاب نام برای کودک و نیز ثبت آن همراه با مشخصاتی دیگر از جمله حقوق کودک است. براساس قانون ثبت احوال مصوب ۱۳۵۵ ش (به ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۹۶-۸۱۴)، هر کودک بایستی دارای یک نام و یک نام‌خانوادگی (مطابق نام‌خانوادگی پدر) باشد و ولادت وی، تاریخ آن و نام انتخاب شده، ظرف پانزده روز پس از تولد به سازمان ثبت احوال کشور یا مأموران کنسولی ایران (در خصوص ایرانیان مقیم کشورهای دیگر) اعلام شود تا برای کودک شناسنامه صادر گردد. داشتن تابعیت* را نیز می‌توان، براساس کنوانسیون حقوق کودک (به بخش سوم مقاله) و قوانین داخلی ایران (به ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی»، مواد ۹۷۶-۹۹۱)، یکی از حقوق کودک و مرتبط با هویت او به شمار آورد.

بخش دوم از حقوق کودک، موقت است؛ یعنی، محدود به دوران کودکی و ناظر به محدودیتهای جسمی و روحی کودک است. از جمله مهم‌ترین این حقوق، حضانت (نگاهداری و تربیت) اوست که از بدو تولد وی ضرورت می‌یابد. اهمیت فوق‌العاده این مسئله از آن‌روست که از یک سو، از حقوق بنیادی کودک و بستر برای استیفاء سایر حقوق اوست و از سوی دیگر، نوعی حق اولویت برای حاضن (حضانت‌کننده) به شمار می‌آید (به حضانت*). موضوع حضانت در بسیاری موارد، به‌ویژه در موارد جدا شدن والدین از یکدیگر یا فوت یکی از آن‌دو یا فوت هر دو به چالشی جدی تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، موضوع حضانت، با مباحث مربوط به ولایت*، وصایت و قیمومت* بر کودک ارتباط وثیقی دارد. دیگر نکته درخور توجه این است که حضانت نسبت به حاضن، آمیزه‌ای دو وجهی از حق و تکلیف به شمار می‌رود که در هر دو وجه آن والدین کودک اولویت دارند. درباره اولویت داشتن یکی از والدین بر دیگری و ترتیب اولویت اشخاص دیگر، دیدگاههای گوناگونی در فقه و حقوق ایران شده است (به حضانت*). در قوانین ایران نیز مسئله حضانت کودک، مورد توجه خاص قرار گرفته و دو سویه بودن این حق، پذیرفته شده است. در مواد ۱۱۶۸ تا ۱۱۷۹ قانون مدنی ایران، مهم‌ترین معادیق حضانت کودکان چنین ذکر شده است: به کار بردن وسایل لازم برای بقا، نمو و

احزاب، ۵-۶؛ طوسی، ج ۶، ص ۵۱؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۴، ص ۲۰۰-۲۰۱، ج ۳۰، ص ۲۹۲-۲۹۳؛ نیز به رضاع*؛ فرزندخواندگی*؛ یتیم*). در ایران، به منظور تأمین منافع مادی و معنوی این‌گونه کودکان، در ۱۳۵۳ ش قانون حمایت از کودکان بدون سرپرست* به تصویب رسید که به موجب آن، خابواده‌های داوطلب و واجد شرایط، با صلاحدید دادگاه و پس از گذراندن دوران آزمایشی (به مدت شش ماه) می‌توانند سرپرستی این کودکان را احراز کنند. مطابق ماده ۱۱ این قانون «وظایف و تکالیف سرپرست و طفل تحت سرپرستی او از لحاظ نگاهداری و تربیت و نفقه و احترام، نظیر حقوق و تکالیف اولاد و پدر و مادر است». به علاوه، به استناد تبصره ماده یاد شده، اداره کردن اموال و نمایندگی قانونی کودک پس از صدور حکم سرپرستی به عهده سرپرست (به عنوان قیم) است جز آنکه دادگاه ترتیب دیگری اتخاذ کند. این آثار به اشخاص ثالث مانند پدر و فرزندان سرپرست و نیز وصی او قابل تعمیم یا انتقال نیست (به ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۸ ش ۳، ص ۱۲۸-۱۳۲).

در برخورداری از حقوق مالی، مانند ارث و وصیت، نیز هیچ تفاوتی میان کودک و بزرگسال نیست. حتی چنین ارث می‌برد و از وصیت مستفیع می‌شود. سهم‌الارث چنین نیز با بزرگسال یکسان است (ابن‌فهد حلی، ج ۴، ص ۴۱۵). بر این اساس در فقه اسلامی، کودک از ابتدای دوره جنینی اصولاً از همه حقوق انسان که ماهیتاً به بعد از تولد یا سن خاصی از زندگی اختصاص ندارد برخوردار است؛ ولی در این‌باره دو نکته، درخور توجه است: نخست آنکه اهلیت* چنین در برخورداری از این حقوق، متزلزل است، یعنی استقرار (فعلیت یافتن) آن حقوق مشروط به زنده متولد شدن اوست؛ دیگر آنکه کودک، اهلیت متمتع شدن از حقوق را دارد؛ ولی اهلیت استیفاء آن حقوق را در دوره کودکی ندارد (برای اشخاص مسئول در این‌باره به ادامه مقاله)؛ ولی چنانچه به هر علتی حقوق او استیفاء نشود خود می‌تواند در بزرگسالی (پس از بلوغ) آن حقوق را استیفاء کند (به سنهوری، ج ۱، ص ۲۶۶؛ زحیلی، ج ۴، ص ۱۱۸-۱۲۴؛ نیز به حجر*). براساس قوانین ایران نیز کودکان، مانند بزرگسالان، جز شماری از حقوق سیاسی، از همه حقوق مدنی برخوردارند ولی تا رفع محجوریت، نمی‌توانند حقوق مالی خود را اعمال کنند (ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، «قانون مدنی»، مواد ۲۱۱، ۹۵۸-۹۵۶، ۱۲۰۷). گفتنی است که در قوانین شماری از کشورها، چنین تا زمان تولد، قسمتی از بدن مادر (حامل) قلمداد می‌شود و هیچ‌گونه حق قانونی مستقلی ندارد (به چنین*).

بهداشت جسمی و روحی کودک، مانند تأمین غذا و پوشاک، تمیز نگاه داشتن بدن و لباس کودک، مراقبت‌های پزشکی و به طور کلی هر آنچه که مقتضای سن کودک است (سه امامی، ج ۵، ص ۱۸۸-۲۰۱).

یکی از حقوق مهم کودک، تغذیه مناسب است. با توجه به اینکه نخستین غذای هر کودک شیر است، مادران توصیه شده‌اند که در دوره شیرخوارگی، حتی المقدور شیر خود را خوراک او قرار دهند. هر چند این کار به نظر بیشتر فقها تکلیف الزامی او به شمار نرفته است و در مواردی او برای این کار حق درخواست اجرت هم دارد (سه رحیلی، ج ۷، ص ۱۶۹۸-۷۰). قانون مدنی ایران بر ملزم نبودن مادر به شیردادن بچه تأکید کرده است. با این همه، به منظور رعایت حقوق کودک و تأمین سلامتی او، در صورتی که تغذیه طفل به غیر از شیر مادر ممکن نباشد، آن را الزامی شمرده است (سه ایران، قوانین و احکام، ۱۳۷۹ ش، ماده ۱۱۷۶).

در آموزه‌های دینی، تعلیم و تربیت* کودک در زمره حقوق او معرفی شده، به‌ویژه بر آموزش قرآن و احکام شرعی، خواندن و نوشتن و برخی مهارت‌های عملی و رزمی به او تأکید شده و گاه واجب به شمار رفته است (سه نووی، ج ۱، ص ۲۶؛ حر عاملی، ج ۲۱، ص ۴۷۴-۴۷۸؛ بحرانی، ج ۲۳، ص ۳۰). براساس قوانین ایران، تعلیم کودک حق مسلم اوست و دولت و اولیای کودک، همگی در این مسئولیت شریک‌اند. از سویی، مطابق اصل سیام قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان تا پایان دوره متوسطه را برای همه ملت فراهم کند. از سوی دیگر، به موجب قانون تأمین وسایل و امکانات تحصیل اطفال و جوانان ایرانی، مصوب مرداد ۱۳۵۳، اولیا یا سرپرستان قانونی کودکان موظف‌اند با استفاده از امکانات، کودکان خود را به فراگیری دانش یا یادگرفتن حرفه‌ای بگمارند و نمی‌توانند مواردی مساند تنگدستی را دستاویزی برای امتناع از این کار قرار دهند. حتی برای جلوگیری کردن از تحصیل کودکان، کیفر جزای نقدی و دو مواردی، مجازات حبس پیش‌بینی شده است. قانون‌گذار ایرانی چنان به آموزش کودکان اهمیت داده که حتی در کانون‌های اصلاح و تربیت و ندامتگاه‌های ویژه کودکان و نوجوانان کلاس‌های درس تشکیل می‌گردد تا در تحصیل آنها وقفه‌ای ایجاد نشود (سه ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۳، «سایر قوانین جزائی»، ص ۶۴۳-۶۴۴؛ عبادی، ص ۱۲۷-۱۲۹).

در قوانین ایران برای اشتغال کودکان و نوجوانان مقررات ویژه‌ای منظور شده است. مطابق ماده ۷۹ قانون کار، «به کار گماردن افراد کمتر از پانزده سال تمام ممنوع است». کارفرمایان

متخلف از این قانون، با کیفر جزای نقدی و در صورت تکرار تخلف، با حبس مجازات می‌شوند (ماده ۱۷۶). ماده ۸۰ این قانون، کارگران پانزده تا هجده ساله را کارگر نوجوان نامیده است. همچنین قانون کار (سه مواد ۵۱، ۵۲، ۸۲-۸۳) سپردن کارهای سخت و زیان‌آور، به تشخیص وزارت کار و امور اجتماعی، اضافه‌کاری و کار در شب را به آنان ممنوع کرده و برای سایر کارها و نیز مقدار کار روزانه آنها مقرراتی وضع کرده است. به منظور رعایت تناسب نوع کار با توانایی نوجوانان، سازمان تأمین اجتماعی به موجب مواد ۸۰ و ۸۱ این قانون موظف شده که در بدو استخدام و نیز دست کم سالی یک‌بار پس از آن از آنان معاینات پزشکی لازم به عمل آورد (ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۱۱).

از جمله مباحث مهم در زمینه حقوق کودک، حقوق و تکالیف کیفری اوست که در دو عرصه قابل بررسی است: یکی هنگامی که جرمی بر کودک واقع شود؛ دیگر اینکه جرم را کودک، مرتکب شود. اصولاً سن کسی که جرم علیه او واقع شده (مجنی علیه)، تأثیری در میزان مجازات مجرم ندارد و کیفر جرائم ارتکابی، چه برضد کودکان - حتی در دوره جنینی - چه برضد بزرگسالان، یکسان است حتی در پاره‌ای جرائم، مانند انسان‌ربایی، کودک بودن مجنی علیه سبب محکومیت مجرم به اشد مجازات می‌شود (سه همو، ۱۳۸۴ ش ۳، «قانون مجازات اسلامی: تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده»، ماده ۶۲۱).

در فقه اسلامی، کودک بودن مجنی علیه در برخی موارد معدود سبب تخفیف مجازات مجرم می‌گردد، مثلاً زناي زن مُحصنه با نابالغ به نظر مشهور فقیهان امامی (برای نمونه سه ابن بابویه، ص ۲۳۲؛ ابن یزاج، ج ۲، ص ۵۲۱) و نیز بر پایه قوانین ایران (سه ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۳، «قانون مجازات اسلامی»، ماده ۸۳، تبصره) میزان حد را از رجم به یکصد ضربه تازیانه تقلیل می‌دهد و به نظر برخی از فقیهان اهل سنت (سه کاسانی، ج ۷، ص ۳۴) اصولاً موجب سقوط اجرای حد می‌شود (برای آرای دیگر سه شمس‌الانله سرخسی، ج ۹، ص ۵۴؛ کاسانی، همانجا؛ مطیعی، ج ۲۰، ص ۹۸)؛ همچنین نابالغ بودن کسی که به زنا یا لواط متهم شده (در این باره سه قذف*) براساس فقه اسلامی (سه سمرقندی، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ابن ادریس حلی، ج ۳، ص ۵۱۶؛ خوانساری، ج ۷، ص ۱۰۰) و قوانین ایران (سه ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۳، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۱۴۶-۱۴۷). موجب تعزیر قذف کننده است نه اجرای حد قذف. سبب تخفیف مجازات در این دو مورد، خروج موضوعی این موارد از حکم زناي محصنه و قذف بوده است؛ به عبارت دیگر، در مورد نخست، زناي محصنه و بلکه (به نظر برخی)

زنا^۹ صورت نگرفته زیرا یکی از شروط تحقق آن، بلوغ زانی است (س. ابن براج، ج ۲، ص ۵۱۸؛ شمس‌الائمه سرخسی، ج ۹، ص ۵۵؛ کاسانی، همانجا). در مورد دوم نیز اساساً زنا یا لواط نمی‌توانسته تحقق یابد، زیرا از جمله شروط تحقق هر دو بلوغ فاعل است؛ در نتیجه، متهم شدن نابالغ (غیرمکلف) به زنا یا لواط، بدنامی فاحشی برای او در پی ندارد و قذف، موضوعیت خود را از دست داده و درواقع شبه قذف صورت گرفته است (س. کاسانی، ج ۷، ص ۴۰؛ خطیب شریعی، ج ۳، ص ۳۷۲؛ بهوتی حبلی، ج ۶، ص ۱۳۵-۱۳۶).

در قوانین ایران، انجام دادن برخی کارها در مورد کودکان عنوان مجرمانه یافته و گاه مشمول مجازاتهایی سنگین شده است از جمله: ربودن یا مخفی کردن کودکی که تازه متولد شده یا او را به جای کودکی دیگر نهادن یا متعلق به زنی غیر از مادرش وانمود کردن؛ ربودن کودک به عنف یا تهدید یا حمله یا از هر راهی دیگر با انگیزه‌هایی چون مطالبه وجه یا ثروت یا انتقام‌گیری، چه شخصاً و چه با مباشرت فردی دیگر؛ رها کردن کودک، به ویژه در محلی خالی از سکنه؛ و استفاده از فرزند خردسال خود یا دیگری برای تکدی یا در اختیار دیگری قرار دادن فرزند خود بدین منظور (س. ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۳، «قانون مجازات اسلامی: تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده»، مواد ۶۲۱، ۶۳۱، ۶۳۳، ۷۱۳، ۷۲۶).

مجلس شورای اسلامی ایران در ۱۳۸۱ ش «قانون حمایت از کودکان و نوجوانان» را تصویب کرد که با توجه به جهت‌گیریهای آن، می‌توان آن را نقطه عطفی در توجه قانون‌گذار ایرانی به حقوق کودکان و نوجوانان قلمداد کرد. زیرا این قانون شامل همه افراد زیر هجده سال می‌شود به علاوه، برای نخستین بار شکنجه روحی نیز جرم شناخته شده و از این مهم‌تر، کودک‌آزاری جرمی عمومی به شمار آمده است. بر این پایه، حق دادخواهی درباره آن از انحصار ولی کودک، که در بسیاری مواقع خود یا بستگانش متهم به ارتکاب آن هستند، خارج شده است و همه اشخاص دیگر، از جمله مادران، پرستاران و مددکاران، نیز می‌توانند برضد کودک‌آزار اعلام جرم کنند. براساس این قانون، هرگونه صدمه زدن و آزار رساندن به کودکان و نوجوانان، شکنجه جسمی و روحی و نادیده گرفتن عملی سلامت و بهداشت جسمی و روانی آنها، جلوگیری کردن از تحصیل و خرید یا فروش آنها، به کارگیری آنها در کارهای خلاف، مانند قاچاق، و بهره‌کشی از آنها جرم و مشمول مجازاتهایی است. مطابق این قانون، «کلیه افراد و مؤسسات و مراکزی که به نحوی مسئولیت نگهداری و سرپرستی کودکان را به عهده دارند مکلف‌اند به محقق مشاهده موارد کودک‌آزاری، مراتب را جهت پیگرد قانونی مرتکب و اتخاذ تصمیم مقتضی به مقامات صالح

قضایی اعلام کنند. تخلف از این تکلیف موجب حبس تا شش ماه یا جزای نقدی یا پنج میلیون ریال خواهد بود» (س. همان، «سایر قوانین جزائی»، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ عبادی، ص ۱۵۸-۱۵۹).

جرم (بزهکاری) کودکان از دیرباز مورد توجه عالمان اخلاق و تعلیم و تربیت، روان‌شناسان کیفر و متخصصان حقوق جزا بوده و زمینه وقوع آن را اموری چون جدایی والدین یا ست بودن بنیاد خانواده، اعتیاد، فقدان تعلیم و تربیت صحیح، فقر و بیکاری و مواردی از این دست دانسته‌اند. در فقه اسلامی و قوانین ایران، به ادله گوناگون از جمله حدیث رفع^{۱۰}، کودکان در صورت ارتکاب جرم، از مسئولیت کیفری مبرا هستند. به موجب قوانین کیفری ایران، کودک بزهکار، اگر غیرمميز باشد به سرپرست تحویل داده شده و بر لزوم تربیت وی تأکید می‌شود، مگر آنکه فاقد سرپرست باشد یا سرپرست او صلاحیت نداشته باشد که به تشخیص دادگاه، برای مدتی به کانون اصلاح و تربیت فرستاده می‌شود؛ ولی کودک بزهکار ممیز، با اینکه مشمول حدود و قصاص نمی‌شود حاکم شرع (دادگاه) علاوه بر آنکه سرپرست قانونی او را به تربیت او وادار می‌کند می‌تواند او را تعزیر^{۱۱} (نوعی مجازات قانونی که میزان آن تعیین نشده و به نظر حاکم راگذار شده است) هم نماید. حتی در شماری از جرائم، از جمله قذف کردن، دادگاه موظف به تعزیر کودک ممیز است (س. الموسوعة الفقهية، ج ۲۷، ص ۲۳؛ ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۳، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۴۹، ۱۴۷؛ عبادی، ص ۱۴۳-۱۴۵؛ نیزه دانش، ص ۱۵۴-۱۵۶). تأدیب و تعزیر کودک، اگر مستلزم تنبیه بدنی او باشد، نباید شدید و غیر متعارف باشد و موجب خون‌ریزی، خون‌مردگی یا کبودی شود؛ در غیر این صورت، مرتکب آن باید دیه^{۱۲} بپردازد و گاه حتی مجازات می‌شود. زیرا هر چند در فقه اسلامی و قوانین ایران به منظور تربیت و تأدیب کودک و بازداشتن او از تکرار رفتارهای ناپسند، حتی به اولیا و سرپرستان کودک اجازه تنبیه محدود او داده شده است، ولی به طور کلی تنبیه کودک باید متناسب با روحیات و محیط اجتماعی او باشد و نباید از حد متعارف تأدیب فراتر رود. اگر کودک نابالغ، مرتکب قتل، جرح و ضرب شود پرداخت دیه بر عهده عاقله^{۱۳} (بستگان ذکور نسی به ترتیب طبقات ارث: پدر، اجداد پدری، برادر، پسران برادر، عمو و پسران عمو) و در صورت نبود عاقله یا استطاعت نداشتن او برعهده بیت‌المال است؛ ولی در خصوص اتلاف مال اشخاص، خود کودک ضامن است و ولی او باید از اموال کودک، خسارت زیان‌دیده را جبران کند (ایران، قوانین و احکام، ۱۳۸۴ ش ۳، «قانون مجازات اسلامی»، مواد ۵۰، ۵۹، ۳۱۲).

از جمله مهم‌ترین مباحث فقهی مرتبط با حقوق کودک،

موضوع ولایت* و سرپرستی اوست. در قبال هر دو بخش حقوق کودک، اشخاص حقیقی و حقوقی خاصی مسئول به شمار رفته‌اند؛ اغلب، خانواده کودک، گاه اشخاص دیگر و گاهی نیز حاکم شرع و دولت. اشخاص یاد شده مکلف‌اند حقوق کودک را استیفا کنند؛ مثلاً اقامه دعوا به نفع کودک در بیشتر دعاوی و نیز اداره کردن اموال کودک در دوره کودکی پرمعده ولایت اوست. به نظر مشهور در میان فقیهان امامی و شافعی، ولایت بر کودکان به ترتیب پرمعده ولایت خاص یعنی ولایت قهری (پدر و جد پدری) و وصی ولایت قهری و ولایت عام یعنی حاکم اسلامی است. شماری از مذاهب فقهی، به ترتیب دیگری قائل شده‌اند. برخی مذاهب نیز ولایت جد پدری را نپذیرفته‌اند (به نجفی، ج ۲۶، ص ۱۰۱-۱۰۴؛ مطبوعی، ج ۱۳، ص ۳۴۶-۳۴۵؛ جزیری، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۷؛ نیز به حجر* ولایت*). بنابراین استیفاء حق کودک، خود یکی از حقوق کودک است؛ مثلاً اگر جرمی علیه کودک روی دهد یا حق از او تضییع شود، ولایت او موظف است حق او را با رعایت مصالح کودک بستاند؛ از این رو، به نظر می‌رسد که اسلام در تشریع ولایت بیش از آنکه به حق ولایت نظر داشته باشد، او را مسئول دانسته و به حق مولی علیه توجه داشته است.

منابع: ابن‌ادریس حلی، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم ۱۴۱۰-۱۴۱۱؛ ابن‌بابویه، المقنع، قم ۱۳۱۵؛ ابن‌تبراج، المتهذب، قم ۱۲۰۶؛ ابن‌حبیل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: دار صادر، [بی‌تا.ا]؛ ابن‌زهره، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، چاپ ایرلیم بهادری، قم ۱۴۱۷؛ ابن‌سعد، الجامع للشرائع، قم ۱۲۰۵؛ ابن‌لهد حلی، المتهذب البارع فی شرح المختصر للنافع، چاپ مجتبی عراقی، قم ۱۴۰۷-۱۴۱۳؛ ابن‌قدامه، المسقی، بیروت: دارالکتب العربی، [بی‌تا.ا]؛ حسن امامی، حقوق مدنی، تهران ۱۳۶۸-۱۳۷۱؛ ش: مرتضی بن محمدامین نصاری، کتاب النکاح، قم ۱۴۱۵؛ ایران. قوانین و احکام، قوانین و مقررات کار و تأمین اجتماعی، تدوین جهانگیر منصور، تهران ۱۳۸۴؛ ش الف، همو، مجموعه قوانین اساسی - مدنی؛ به آخرین اصلاحات و الحاقات، تدوین غلامرضا حاجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۹؛ ش؛ همو، مجموعه کامل قوانین و مقررات ثبتی؛ با آخرین اصلاحات و الحاقات، تدوین غلامرضا حاجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۸؛ ش الف، همو، مجموعه کامل قوانین و مقررات راجع به حمایت خانواده، تألیف و تدوین غلامرضا حاجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۷۸؛ ش ۳؛ همو، مجموعه کامل قوانین و مقررات مُحشای جرائی با آخرین اصلاحات و الحاقات، تألیف و تدوین غلامرضا حاجتی‌اشرفی، تهران ۱۳۸۴؛ ش ۳؛ یوسف بن احمد بحرانی، المحدائق الناصرة فی احکام العترة الطاهرة، قم ۱۳۶۳-۱۳۶۷؛ ش؛ منصورین یونس مینوتی حنبل، کشف القناع عن متن الاقناع، چاپ محمدحسن شافعی، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ عبدالرحمان جزیری، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، استنبول ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ حرّعاملی؛ محمد بن احمد

حطیب شریبی، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، [قاهره] ۱۳۷۷/۱۹۵۸؛ احمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، علق علیه علی‌اکبر غفاری، ج ۷، تهران ۱۴۰۵؛ ابوالقاسم خویی، تکملة منهای المسالحن، [قم ۱۴۱۰]؛ همو، مبانی تکملة المنهاج، نجف [۱۹۷۵-۱۹۷۶]؛ تاج‌زماں دانش، داورسی اطفال، برهکار در حقوق تطبیقی، تهران ۱۳۸۶؛ ش؛ محمد بن احمد دسوقی، حاشیة المدسوقی علی الشرح الکبیر، [بیروت]؛ فاراحیا، الکتب العربیة، [بی‌تا.ا]؛ وهبه مصطفى زحی، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ حمزه بن عبدالعزیز سلار دیلمی، المراسم العلویة فی الاحکام النبویة، چاپ محسن حسینی امینی، قم ۱۴۱۴؛ محمد بن احمد سمرقندی، تحفة الفقهاء، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۲؛ عبدالرزاق احمد شحروری، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، بیروت [؟] ۱۹۵۲/۱۹۸۶؛ عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النادر، بیروت ۱۴۰۱؛ محمد بن ادویس شافعی، الأم، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد بن احمد شمس‌الاسمه سرخسی، کتاب المبسوط، بیروت ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ زین‌الدین بن علی شهیدثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۳/۱۴۱۹؛ محمد بن علی طوری، تکملة البحر الرائق شرح کنز الدقائق، در این‌نجم، البحر الرائق، ج ۷، بیروت ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ محمد بن حسن طوسی، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷-۱۳۸۸؛ شهرین عبادی، حقوق کودک؛ نگاهی به مسائل حقوق کودکان در ایران، [به انقسام] متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰، تهران ۱۳۸۷؛ ش؛ علی بن حسین (ع)، امام چهارم، رساله الحقوق، در محمدرضا حسینی حلالی، جهاد الامام السجاد زین‌العابدین علیه‌السلام، تقریرات درس آیت‌الله خویی، قم، ج ۲، ۱۴۱۰، ج ۸، ۱۴۱۱، ج ۹، ۱۴۱۲؛ ابومکریم مسعود کامنای، کتاب یادانغ الصنائع فی ترتیب الشرائع، کویت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ کلینی؛ مجلس؛ جعفر بن حسن محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ ابراهیم مرزوقی، حقوق الانسان فی الاسلام، ترجمة محمدحسین مرسی، ابوظبی ۱۹۹۷؛ محمدنجیب مطبوعی، التکملة الثانیة، المجموع؛ شرح المتهذب، در یحیی بن شرف نووی، المجموع؛ شرح المتهذب، ج ۲۰-۱۳، بیروت؛ دارالفکر، [بی‌تا.ا]؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۲۷، کدیت و ررة الاوقاف و الشئون الاسلامیة، ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ محمدحسن بن باقر نحوی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ یحیی بن شرف نووی، المجموع؛ شرح المتهذب، بیروت دارالفکر، [بی‌تا.ا]

/ محمد رئیس‌زاده /

۳) حقوق کودک در مقررات بین‌المللی، به‌ویژه کنوانسیون حقوق کودک. حقوق کودک که از متفرعات

۱۳۸۷ ش، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران، ص ۴-۳. در ۱۴ دسامبر ۱۹۷۴/۲۳ آذر ۱۳۵۳ «اعلامیه حمایت از زنان و کودکان در مواقع اضطراری و برخوردهای مسلحانه»^۲، به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسید (دانش، ص ۲۹).

در ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۸ دولت لهستان پیش‌نویس کنوانسیون را، مشتمل بر سازوکارهایی ویژه به منظور حمایت از کودکان، به کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل پیشنهاد داد. سرانجام، پس از ده سال بحث و بررسی، این پیش‌نویس طی قطعنامه‌ای، در ۲۰ نوامبر ۱۹۸۹/ ۲۹ آبان ۱۳۶۸ (حدود سی سال پس از اعلامیه حقوق کودک) به اتفاق آرا به تصویب مجمع عمومی رسید و «کنوانسیون حقوق کودک، ۱۹۸۹»^۳ نام گرفت که از نظر پیوستن کشورها و لازم‌الاجرا شدن در کوتاه‌مدت، رکورد همه کنوانسیونهای سازمان ملل را شکست و تنها در نخستین روزی که در معرض امضا گذاشته شد (۲۶ ژانویه ۱۹۹۰/ ۶ بهمن ۱۳۶۸)، ۶۱ دولت آن را امضا کردند. تا ۲۱ نوامبر ۲۰۰۴/ اول آذر ۱۳۸۳، ۱۹۲ کشور به این کنوانسیون پیوستند و بالغ بر ۵۵ کشور، حق شرطهایی را به‌طور کلی یا جزئی (درباره برخی از مواد آن) اعلام کردند؛ از جمله آلمان، انگلیس، بلژیک، واتیکان و شماری از کشورهای اسلامی (مهرپور، ص ۱۳۵، ۱۴۴-۱۴۴، ۵۴۱ درباره پیوستن ایران و دیگر کشورهای اسلامی به آن - بخش چهارم مقاله).

این توافقنامه حقوقی - که در راستای تحقق اصول و موازین حقوق بشر تدوین و تصویب شده - نخستین سند بین‌المللی است که در ابعاد گوناگون به حقوق کودکان توجه کرده و با سازوکارهایی، دولت‌ها را موظف کرده است به تعهدات خود در قبال آن وفادار باشند. کنوانسیون شامل یک مقدمه و ۵۴ ماده در سه بخش است: ۴۱ ماده در بخش اول، ۴ ماده در بخش دوم و ۹ ماده در بخش سوم. مقدمه کنوانسیون شامل مبانی حقوق کودک و اهداف و مقاصد کنوانسیون (گسترش آزادی، عدالت و صلح جهانی) است که در آن از ضرورت توجه ویژه به حقوق کودک و اهمیت کانون خانواده در رشد جسمی و روحی کودک سخن به میان آمده و به پیشینه توجه به این حقوق در اعلامیه‌ها، میثاقها و کنوانسیونهای بین‌المللی، به صورت مستقل یا در ضمن موضوعات دیگر، اشاره شده است.

مهم‌ترین مفاد بخش اول کنوانسیون، شامل مسائل ماهوی حقوق کودک، بدین قرار است: تعریف کودک (ماده ۱)؛ ثبت

حقوق بشر به‌شمار می‌رود - شاخه‌ای نوپداست که با توجه به اهمیت آن و نیز استدزاعات و اقتضات دوره کودکی، مورد توجه خاص قرار گرفته و بانی مستقل برای آن گشوده شده است. پیشینه توجه به حقوق کودک در عرصه بین‌المللی به دوران پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) بازمی‌گردد؛ پس از آنکه کودکان سالها قربانی جنگها و روشهای غلط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌شدند. نخست، در ۱۳۰۳ ش/ ۱۹۲۴ جامعه ملل اعلامیه‌ای پنج ماده‌ای را به نام اعلامیه حقوق کودک - که یک سازمان بین‌المللی غیردولتی آن را پیشنهاد داده بود - تصویب کرد. ولی در پی تضييع گسترده حقوق کودکان، به‌ویژه در جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵)، حمایت از آنها ضرورت بیشتری یافت؛ بنابراین، در اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۳۲۷ ش/ ۱۹۴۸)، به‌طور محدود به حقوق کودکان اشاره شد و سپس قطعنامه‌ای - که پیش‌نویس آن را کمیسیون حقوق بشر تهیه کرده بود - در اجلاس ۲۰ نوامبر ۱۹۵۹/ ۲۸ آبان ۱۳۳۸ مجمع عمومی سازمان ملل با عنوان «اعلامیه حقوق کودک، ۱۹۵۹»^۴ به تصویب رسید. این اعلامیه، که نخستین سند حقوقی بین‌المللی درباره کودکان به‌شمار می‌رود، شامل یک مقدمه (متضمن هدف اعلامیه و ترویج آن) و ده اصل (متضمن آموزش و پرورش کودکان؛ تأمین نیازهای جسمی و روحی آنان؛ منع کلیه اشکال تبعیض بر ضد آنان؛ حمایت ویژه از آنان، خصوصاً در برابر ظلم و استثمار؛ و اولویت دادن به آنان در برخورداری از تسهیلات و حمایتها) است (برای متن اعلامیه - به زحیلی، ص ۲۵۹-۲۶۹؛ عبادی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۷۶-۱۷۹؛ برای مقایسه آن با آموزه‌های اسلامی - بهشتی، ص ۳۵ به بعد؛ نیز برای برخی اسناد بین‌المللی مرتبط با حقوق کودک - عبادی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۸۳-۱۹۳). همه نمایندگان کشورهای حاضر در این اجلاس، از جمله نماینده ایران، به اعلامیه رأی مثبت دادند. این اعلامیه، وضع کودکان را در جهان بهبود بخشید، ولی دو اشکال عمده داشت: یکی اینکه همه جنبه‌های حقوق کودکان را پوشش ندهاده بود، دیگر آنکه برای کشورها تعهدآور نبود؛ لذا مفاد آن به‌طور گسترده نقض می‌شد، زیرا هرچند در عرف بین‌المللی، کشورهایی که در مجمع عمومی سازمان ملل به اعلامیه‌ای رأی مثبت داده‌اند، برای اجرای آن، مسئولیت اخلاقی دارند، ولی چنین مصوباتی به لحاظ حقوقی الزام‌آور نیست. ازاین‌رو، به‌تدریج اندیشه تدوین یک معاهده فراگیر بین‌المللی درباره حقوق کودک، شکل گرفت (عبادی،

1. Declaration on the Rights of the Child, 1959

2. Declaration on the Protection of Women and Children in Emergency and Armed Conflict

3. Convention on the Rights of the Child, 1989

تولد کودک بلافاصله پس از تولد و برخورداری او از داشتن نام و شناسایی والدین و بهره‌مندی مستمر از سرپرستی آنها و رابطه با آنها و داشتن تابعیت و نیز حق حفظ هویت ملی، مذهبی، فرهنگی و زبانی (مواد ۱۰، ۲۰، ۳۰)؛ به رسمیت شناختن حق ذاتی هر کودک برای زندگی و بقا (ماده ۶)؛ به رسمیت شناختن مسئولیت‌های مشترک والدین درخصوص منافع عالیۀ کودک، از جمله رشد و تربیت او و همکاری دولت با آنها در این‌باره و ایجاد مؤسسات، تسهیلات و خدمات لازم برای کودکان محروم از مراقبت خانواده، مانند تعیین سرپرست و کفیل یا فرزندخواندگی (مواد ۱۸، ۲۰، ۲۷)؛ تأمین منافع عالیۀ کودکان فرزندخوانده، برای کشورهایی که فرزندخواندگی را به رسمیت می‌شناسند (مواد ۲۰، ۲۱، ۲۵)؛ ممنوعیت مجازات‌های قانونی سنگین و نیز حمایت از کودکان در برابر هرگونه ستم و همه‌آشکالی خشونت‌های جسمی و روحی، شکنجه کردن، استثمار اقتصادی و انجام دادن کار زیان‌بار، بدرفتاری و سوءاستفاده‌های جنسی، ربوده شدن و فروش یا قاچاق آنان که اشخاص بیگانه یا خودی مانند پدر، مادر و دیگر اعضای خانواده، قیم یا معلم درباره‌ی اعمال کنند (مواد ۱۹، ۳۲-۳۹)؛ حق برخورداری کودکان از استانداردهای مناسب زندگی و بالاترین سطوح بهداشتی برای حفظ سلامت و رشد جسمی، ذهنی، روحی، اخلاقی و اجتماعی آنان (مواد ۲۴، ۲۷)؛ توجه به آرامش و امنیت همه‌جانبه و بیمۀ اجتماعی برای همه کودکان و فراهم ساختن زمینه مناسب برای تفریح، بازی و فعالیت‌های فرهنگی - هنری و خلاق (مواد ۲۶، ۳۱)؛ به رسمیت شناختن حق کودک در مورد آموزش و پرورش و ایجاد فرصت‌های مساوی برای دستیابی تدریجی به آنها، از جمله اجباری و رایگان بودن تحصیل در دوره ابتدایی و مقابله با جهل و بی‌سوادی کودکان و نیز زمینه‌سازی برای پیشرفت کامل شخصیت، استعدادها و تواناییهای ذهنی و جسمی آنان و تقویت روحیۀ تعاون، تفاهم، صلح و صبر در آنان (مواد ۲۸-۲۹)؛ حمایت‌های ویژه از کودکان معلول (ماده ۲۳)؛ نفی هرگونه تبعیض از حیث نژاد، رنگ، مذهب، زبان، عقاید سیاسی، ملیت، جایگاه قومی و اجتماعی، ثروت، ناتوانی، تولد یا دیگر احوال شخصیه والدین یا قیم قانونی کودک و اقدام و حمایت دولتهای عضو برای رفع تبعیضها (ماده ۲)؛ و تأمین منافع کودک در تمامی اقداماتی که مؤسسات رفاه اجتماعی عمومی یا خصوصی، دادگاهها، مقامات اجرایی یا سازمانهای حقوقی انجام می‌دهند (مواد ۴، ۳).

بخش دوم کنوانسیون ناظر بر اموری است چون وظیفۀ دولتهای عضو در مطلع کردن همه شهروندان خود از اصول و مقررات کنوانسیون (ماده ۴۲)، تشکیل کارگروهی (کمیته‌ای) به منظور بررسی همسویی کشورهای عضو با کنوانسیون و تعیین ویژگیها، وظایف و اختیارات این کارگروه (ماده ۴۳) و تعیین سازوکارهای دیگر برای تضمین اجرای درست، سریع و مؤثر مفاد کنوانسیون (مواد ۴۴-۴۵). بخش سوم نیز به اموری مانند تصویب کنوانسیون، سازوکار پیوستن کشورها به کنوانسیون یا خروج از آن و پیش‌بینی راهکار دریافت، بررسی و تصویب اصلاحیه‌های پیشنهادی اعضا (حق شرطها)، مشروط به مغایر نبودن با اهداف و مقاصد کنوانسیون (مواد ۴۶-۵۲) می‌پردازد (برای متن انگلیسی و عربی کنوانسیون -> اسناد اساسی درباره حقوق بشر^۱، ص ۱۸۲-۲۰۲؛ خزامی، ص ۲۸۹-۳۴۶؛ منیسی، ص ۱۴۱-۱۶۸؛ برای ترجمۀ فارسی آن سه ایران، قوانین و احکام، ص ۸۴۶-۸۶۵؛ عبادی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۸۱-۲۱۲؛ مهرپور، ص ۵۴۱-۵۶۶).

مجمع عمومی سازمان ملل متحد، به توصیه شورای اقتصادی و اجتماعی، به منظور اعطای کمکهای اضطراری به کودکان و نوجوانان قربانی جنگ جهانی دوم، در دسامبر ۱۹۴۶/۱۳۲۵ ش سازمان «صندوق بین‌المللی سازمان ملل متحد» را تأسیس کرد. در دسامبر ۱۹۵۰/۱۳۲۹ ش، مأموریت این صندوق به دادن کمکهای لازم به کودکان کشورهای در حال توسعه تغییر یافت و سرانجام در اکتبر ۱۹۵۳/۱۳۳۲ ش، با تصویب مجمع عمومی، این سازمان یکی از ارکان دائم سازمان ملل متحد شد و به «صندوق کودکان ملل متحد (یونیسف)»^۲ تغییر نام داد. ارکان یونیسف عبارت‌اند از: هیئت اجرایی، دبیرخانه و دفاتر منطقه‌ای (موسی‌زاده، ص ۱۸۸).

در ۱۹۹۶/۱۳۷۵ ش نیز، به منظور ارزیابی عملکرد دولتها در قبال کنوانسیون، نخستین نشست سران دولتها برگزار شد که در پی آن، «اعلامیۀ جهانی بقا، توسعه و حمایت از کودکان»^۳ تدوین شد و بر تأسیس کمیته حقوق کودک، متشکل از کارشناسان واجد صلاحیت کشورهای عضو، برای نظارت بر اجرای مفاد کمیسیون، توافق گردید (دانش، ص ۳۲؛ مصفا، ص ۶۵؛ برای فهرست برخی اسناد و میثاقهای بین‌المللی یا منطقه‌ای مرتبط با حقوق کودکان سه آقایی، ص ۶۲).

منابع: بهمن آملی، فرهنگ حقوق بشر، تهران ۱۳۷۶ ش؛ ایران نواین و احکام، مجموعه قوانین سال ۱۳۷۲، تهران: روزنامه رسمی کشور،

1. Basic documents on human rights

2. United Nations Children's Emergency Fund (UNICEF)

3. The World Declaration on the Survival, Protection and Development of Children

کشورهایی که براساس قانون خود، سن بلوغ را کمتر دانسته‌اند استثنا شده‌اند؛ یا موضوع فرزندخواندگی که در اسلام پذیرفته نشده (به بخش دوم مقاله؛ نیز به فرزندخواندگی^۹) در کنوانسیون به رسمیت شناخته شده؛ ولی صرفاً کشورهایی که فرزندخواندگی را به رسمیت می‌شناسند ملزم به رعایت حقوق کودک برای چنین کودکانی شده‌اند؛ و به‌علاوه در مقدمه و ماده ۲۰ کنوانسیون، در موضوعاتی چون فرزند رضاعی و تعیین سرپرست و کفیل برای کودکان مسلمان، به مقررات فقه اسلامی توجه شده است (به عبادی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۸۳-۱۸۵، ۴). بخشی از مفاد کنوانسیون با آموزه‌های دینی سازگار است، چه به صراحت مانند نفی هرگونه تبعیض ناشی از مذهب، چه غیرصریح و ضمنی مانند موضوع فرزندان نامشروع که هرچند کنوانسیون صریحاً از آنها یاد نکرده ولی هم در مقدمه و هم در ماده دوم هرگونه تبعیض میان کودکان را از هر نظر، از جمله منشأ تولد، مردود شمرده و درواقع، کودکان نامشروع مشمول همه حقوق مورد نظر برای سایر کودکان قلمداد شده‌اند (برای دیدگاه فقها در این باره به بخش دوم مقاله؛ احکام الاولاد^{۱۰}).

کشورهای اسلامی کوشیده‌اند این قبیل تعارضات را با استفاده از حق شرط پیش‌بینی شده در کنوانسیون، برطرف کنند (به ادامه مقاله). تدوین‌کنندگان کنوانسیون، با ذکر قیدها و پیش‌بینی گزینه‌های جایگزین و نیز اعتبار حق شرط، کوشیده‌اند تا زمینه رفع ناسازگاری معدودی از مواد آن با قوانین مسلم یا مشهور ادیان بزرگ مانند اسلام، و نیز پیوستن همه کشورها، از جمله کشورهای اسلامی، را به آن فراهم کنند.

گفتنی است که بند الف از ماده هفتم اعلامیه اسلامی حقوق بشر مصوب ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰ سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره، به حقوق کودک اختصاص دارد و متضمن حقوق کودکان از زمان تولد برعهده والدین خویش، جامعه و دولت است، از جمله حضانت، تعلیم و تربیت و تأمین نیازهای مادی و بهداشتی آنها. به‌علاوه، نگهداری و مراقبت ویژه از جنین نیز لازم شمرده شده است (به زحیلی، ص ۲۶۱، ۴۰۳؛ عبادی، ۱۳۸۳ ش، ص ۳۳۰؛ مهرپور، ص ۵۷۱-۵۷۰).

دولتهای کشورهای اسلامی نیز مانند دیگر کشورهای جهان، به کنوانسیون حقوق کودک پیوسته‌اند ولی اغلب، با موارد خاصی از آن را اصلاح کرده‌اند یا حق شرطهایی کلی نسبت به آن اعلام داشته‌اند. مثلاً دولت مصر اعلام کرده که چون در اسلام مقررات فرزندخواندگی وجود ندارد، به مواد ۲۰ و ۲۱ با قید حق شرط ملتزم می‌شود. اردن علاوه بر این دو ماده درباره فرزندخواندگی، ماده ۱۴ کنوانسیون را (شامل حق آزادی انتخاب مذهب برای کودک) نیز نپذیرفته است، همچنانکه مراکش (مغرب) نسبت به ماده ۱۴ حق شرط اعلام کرده است.

۱۳۷۲ ش؛ احمد بیشتی، اسلام و حقوق کودک، قم ۱۳۸۵ ش؛ عبدالحکیم احمد خوامی، المرجع الشامل فی حقوق الطفل، قاهره [۲۰۰۴]؛ تاج رمان دانش، دادرسی اطفال بزهکار در حقوق تطبیقی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمد زحیلی، حقوق الانسان فی الاسلام: دراسة مقارنة مع الاعلان العالمی و الاعلان الاسلامی لحقوق الانسان. دمشق ۱۴۰۵/۱۴۲۶؛ شیرین عبادی، تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، تهران ۱۳۸۳ ش؛ هسو، حقوق کودک: نگاهی به مسائل حقوقی کودکان در ایران، [به انضمام] متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیه اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰، تهران ۱۳۸۷ ش؛ کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران، [تألیف] سوسن بلخ و دیگران، زیر نظر سربین مصفا، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۳ ش؛ سامیه منسی، التناء الاول لحقوق الانسان فی الاسلام، قاهره ۲۰۰۵/۱۴۲۵؛ رضا موسی‌زاده، سازمانهای بین‌المللی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ حسین مهرپور، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران ۱۳۸۳ ش؛

Basic documents on human rights, ed. Ian Brownlie, Oxford: Clarendon Press, 2000.

/ فاطمه پورمجدیان /

۴) مفاد کنوانسیون حقوق کودک از دیدگاه شریعت اسلام و کشورهای اسلامی. در مقام مقایسه کنوانسیون حقوق کودک با مقررات شریعت اسلامی و بررسی میزان سازگاری آن دو با هم، می‌توان مفاد کنوانسیون را چهارگونه دانست: ۱) بخش اعظم آن کاملاً با احکام و توصیه‌های اخلاقی دین سازگار است، حتی مفاد بسیاری از مواد آن خود از اغراض و اهداف مهم دین بوده و پیامبر اسلام و پیروایان دینی از منادیان آن بوده‌اند و نقش بسیار مهمی در هدایت جوامع بشری به سوی آن داشته‌اند؛ مانند مخالفت با تبعیضات ناشی از نژاد، ملیت، رنگ، زبان، طبقه اجتماعی، ثروت و قدرت؛ بها دادن به تعلیم و تربیت؛ و تأکید فراوان بر رعایت بهداشت، حتی میزان تأکید بر موضوعی مانند حق حیات و بقا (به‌طور کلی) در اسلام بیشتر بوده و برای ناقض آن (حتی در مورد جنین) مجازاتهای سنگینی مقرر شده است. ۲) بخشی از مفاد آن از موضوعات جدید و بی‌سابقه در منابع دینی، ولی نامتعارض با مبانی دینی است. از این رو، کشورهای اسلامی نیز در این موارد قانون وضع کرده‌اند؛ مانند سازوکار ایجاد مؤسسات گوناگون برای حمایت از کودکان و همکاریهای بین‌المللی در این خصوص و نیز بیمه اجتماعی کودکان. ۳) برخی مواد کنوانسیون با احکام اسلامی سازگار نیست، ولی کاملاً تعطف‌پذیر وضع شده یا جایگزینهای مناسب و سازگار با اسلام برای آنها پیش‌بینی شده است. مثلاً سن هجده سالگی، پایان کودکی مقرر شده ولی بلافاصله

کویت نسبت به مواد مغایر با شریعت اسلامی و قوانین داخلی خود حق شرط اعلام کرده و ماده ۲۱ را هم نپذیرفته است. دولت الجزایر اعلام داشته که بندهای ۱ و ۲ ماده ۱۴ درباره آزادی عقیده و مذهب و وظایف والدین را براساس قانون اساسی و قوانین داخلی خود تفسیر می‌کند و مواد ۱۲، ۱۶ و ۱۷ (آزادی ابراز عقیده و دریافت و ابلاغ اطلاعات، دخالت نکردن در امور خصوصی کودک و تضمین دسترسی کودک به اطلاعات و مطالب رسانه‌ها) را با لحاظ منافع و مصالح جسمی و روانی کودک، در چهارچوب مقررات داخلی خود اجرا می‌کند. دولت اندونزی اعلام داشته که مقررات مواد ۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۲ و ۲۹ را در حدود قانون اساسی خود اجرا می‌کند. کشورهای پاکستان، افغانستان، عراق، سوریه و قطر، کنوانسیون را به صورت کلی و تا حدی که با مقررات اسلامی و قانون اساسی آنها مغایر نباشد پذیرفته‌اند (مهرپور، ص ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۷ برای آگاهی از اقدامات کشورها یا مجامع عربی برای هماهنگ شدن با مفاد کنوانسیون سه غرامی، ص ۱۴۹ به بعد).

در ایران، این کنوانسیون طی ماده واحده‌ای با حق شرطی کلی در اسفند ۱۳۷۲ به تصویب مجلس و تأیید شورای نگهبان رسید؛ «مشروط بر آنکه مفاد آن در هر مورد و هر زمان در تعارض با قوانین داخلی و موازین اسلامی باشد و یا قرارگیرد از طسرف دولت جمهوری اسلامی ایران لازم‌الرعايه نباشد» (مهرپور، ص ۵۶۶، پانویس؛ نیز به ایران. قوانین و احکام، ص ۸۴۷ برای آرای تفصیلی شورای نگهبان درباره مواد ناسازگار کنوانسیون با شرح و تحلیل آن به مهرپور، ص ۱۴۵-۱۴۷). برخی حقوق‌دانان کلی بودن این حق شرط را که جز ایران، شماری از کشورهای اسلامی هم آن را اعلام کرده‌اند، نقض غرض و مغایر با اهداف کنوانسیون دانسته‌اند؛ زیرا این کشورها به جای سازگار کردن قوانین داخلی خود با کنوانسیون، فقط به مفادی از کنوانسیون متعهد شده‌اند که با قوانین داخلی آنها مغایرت نداشته باشد (برای نمونه به مهرپور، ص ۱۴۸، ۴۱۵-۴۱۶). شماری از دولتها برخی اعلام شرطها، به ویژه اعلام شرطهای کلی را غیر قابل قبول دانسته و به آن اعتراض کرده‌اند؛ مانند اعتراض دولتهای آلمان، ایرلند، سوئد، فنلاند و نروژ به نوع شرط دولت جمهوری اسلامی ایران (به همان، ص ۱۴۸). این کنوانسیون پس از تسلیم سند تصویب آن به سازمان ملل، از ۱۲ اوت ۱۹۹۴ (۲۲ مرداد ۱۳۷۳)، برای جمهوری اسلامی ایران لازم‌الاجرا شد (کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران، ص ۵۴؛ برای مقایسه مفاد کنوانسیون با قوانین ایران به همان، ص ۱۱۹ به بعد).

به نظر می‌رسد که پیوستن جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون حقوق کودک، مقتضی آن است که ضمن بررسی این کنوانسیون، تا آنجا که با اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و احکام فقه اسلامی می‌بایست نداشته باشد، قوانین ایران با آن سازگار شود. ماده ۴ کنوانسیون، کشورهای عضو را مکلف کرده است که به منظور تحقق بخشیدن به حقوق شناخته شده در کنوانسیون، اقدامات ضروری اجرایی و قانونی را معمول دارند (همان، دیباچه حسین صفائی، ص یک، پیشگفتار نسرین مصفا، ص چهار). گفتنی است در سالهای اخیر، موادی از قانون مدنی ایران اصلاح شده و با این کنوانسیون هماهنگ‌تر شده است؛ مانند ماده ۱۰۴۱ اصلاحی ۱۳۸۱ ش که ازدواج دختر و پسر، به ترتیب، پیش از رسیدن به سن سیزده و پانزده سالگی با اجازه ولی و (مشروط بر رعایت مصالح کودک)، به تشخیص دادگاه موکول کرده است؛ و ماده ۱۱۶۹ اصلاحی مجمع تشخیص مصلحت در ۸ آذر ۱۳۸۲ که براساس آن برای نگهداری کودکی که والدین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند تا سن هفت سالگی، مادر اولویت دارد و پس از آن در صورت اختلاف داشتن والدین، حضانت کودک با رعایت مصالح او به تشخیص دادگاه احاله شده است (همان دیباچه، ص سه).

منابع: ایران، قوانین و احکام، مجموعه قوانین سال ۱۳۷۲، تهران: روزنامه رسمی کشور، ۱۳۷۳ ش؛ عبدالحکیم احمد خراسی، المراجع الشامل فی حقوق الطفل، قاهره [۲۰۰۴]؛ محمد زحیلی، حقوق الانسان فی الاسلام: دراسة مقارنة مع الاعلان العالمی و الاعلان الاسلامی لحقوق الانسان، دمشق ۲۰۰۵/۱۴۲۶؛ شبرین عبادی، تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، تهران ۱۳۸۳ ش؛ همو، حقوق کودک: نگاهی به مسائل حقوقی کودکان در ایران، [به انضمام] متن کامل کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹ و اعلامیهی اجلاس جهانی سران دولت‌ها برای کودکان ۱۹۹۰، تهران ۱۳۸۷ ش؛ کنوانسیون حقوق کودک و بهره‌وری از آن در حقوق داخلی ایران، [تألیف] موسس بلخ و نیکران، زیر نظر نسرین مصفا، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۳ ش؛ حسین مهرپور، نظام بین‌المللی حقوقی بشر، تهران ۱۳۸۳ ش.

/ محمد رئیس‌زاده /

حقوق مالکیت فکری (حقوق معنوی)، اصطلاحی

حقوقی به معنای حقوق شناخته شده برای پدیدآورنده هر گونه اثر فکری و غیرمادی اعم از اثر علمی، فرهنگی و صنعتی. در منابع حقوقی بر پایه دیدگاههای مختلفی که درباره ماهیت این نوع حق وجود دارد، تعبیر گوناگونی به ازای این مفهوم به کار رفته است، مانند امتیاز فکری یا امتیاز دولتی، امتیاز انحصاری بر اطلاعات، حقوق معنوی یا حقوق مالکیت معنوی، حق ابتکار و

کتاب بدون اجازه مؤلف قبیح به‌شمار می‌رفت. پس از پیدایش و توسعه صنعت چاپ، که امکان تولید کتاب را در شمارگان زیاد، با هزینه نسبتاً ارزان، فراهم می‌کرد، اندیشه حق مؤلف قوت فزاینده‌ای یافت. در انگلستان در نیمه دوم قرن هفدهم نوعی کپی‌رایت خصوصی برای صنف نوشت‌افزار برقرار شد که به شدت مورد مخالفت شدید جان لاک^{۱۶} (۱۶۳۲-۱۷۰۴) فیلسوف معروف انگلیسی، قرار گرفت. پارلمان انگلیس در ۱۷۰۹/۱۱۲۱ قانون ملکه آن^{۱۷} را تصویب کرد که در واقع، اولین قانون حق مؤلف در دنیا به‌شمار می‌رود (ناصر جلال، ص ۳۵؛ دراهوس، ص ۱۴). مطابق این قانون، تمام حقوق اثر از جمله حق نشر آن صرفاً در دست مؤلف بود و حتی قصور او در ثبت اثر در مراجع قانونی مانع از استیفای این حق نمی‌شد. در رویه قضایی انگلیس و احکام دادگاهها از جمله مبانی حقوق مؤلف، عدالت و اخلاق و حقوق طبیعی ذکر شده است. کشورهای دیگر به‌تدریج قوانینی برای حق مؤلف تدوین کردند، از جمله دانمارک در ۱۷۴۱/۱۱۵۴، آمریکا در ۱۷۹۰/۱۲۰۴، فرانسه در ۱۷۹۱/۱۲۰۵ و ۱۷۹۳/۱۲۰۷، شیلی در ۱۸۳۴/۱۲۵۰، آلمان در ۱۸۳۷/۱۲۵۳، پرو در ۱۸۴۹/۱۲۶۵ و مکزیک در ۱۸۷۱/۱۲۸۸. حق مؤلف در این کشورها ابتدا ماهیت سرزمینی داشت یعنی حمایت قانونی از مؤلف فقط در قلمرو کشور متبوع او صورت می‌گرفت و برای حمایت از آثار در بیرون از کشور مبدأ، انعقاد موافقت‌نامه‌هایی با سایر کشورها مورد نیاز بود. در ۱۸۵۱/۱۲۶۷ با امضای تفاهم‌نامه‌ای میان بریتانیا، فرانسه و پرتغال اولین حمایت‌های بین‌المللی از حقوق مؤلفان آغاز شد و سپس انعقاد چنین موافقت‌نامه‌هایی میان کشورهای اروپایی رواج یافت. در ۱۸۸۶/۱۳۰۳ اولین موافقت‌نامه بین‌المللی درباره حقوق مؤلف در پرن سویس منعقد و به تصویب رسید و به «ميثاق برن برای حمایت از آثار ادبی و هنری»^{۱۸} شهرت یافت و کشورهای امضاکننده اتحادیه برن را تشکیل دادند. با پیشرفت فناوریهای نوین و آشکار شدن کاستیهای قوانین، متن ميثاق برن چند بار مورد تجدیدنظر قرار گرفت؛ از جمله در اجلاسهای برلین (۱۹۰۸)، رم (۱۹۲۸)، بروکسل (۱۹۴۸)، استکهلم (۱۹۶۷، ۱۹۷۹) و پاریس (۱۹۰۸، ۱۹۷۱). در اجلاس مجمع عمومی یونسکو در ۱۹۶۶ این پیشنهاد مطرح شد که مفاد

حقوق آفریشهای فکری حقوق مالکیت فکری^۱ به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود: ۱) حقوق مالکیت ادبی و هنری یا کپی‌رایت^۲ که همه آثار کتبی و غیرکتبی مانند کتاب، رمان، نمایشنامه، فیلم، مجسمه و دیگر آثار هنری و ادبی، آثار شفاهی (مانند سخنرانی) و نرم‌افزارهای رایانه‌ای را دربرمی‌گیرد. ۲) حقوق مالکیت صنعتی^۳ که خود زیرشاخه‌هایی فرعی دارد، مانند حق اختراع^۴، نامها و علائم تجاری^۵، نشانه‌های جغرافیایی^۶، اسرار تجاری^۷ و طرحهای صنعتی^۸ (به سازمان جهانی مالکیت فکری (وایپو)^۹، ۲۰۰۹). این مقاله بر شاخه اول حقوق مالکیت فکری تأکید بیشتری دارد.

تاریخچه. در یونان باستان مخترعان و مبتکران تشویق می‌شدند. همچنین در اروپا در قرون وسطا تدابیر مختلفی برای رشد و توسعه اختراعات و اعطای نوعی حق امتیاز به مخترعان و صنعتگران برای جلوگیری از رکود دانش صورت گرفت و مثلاً در انگلستان انواع امتیازنامه برای مخترعان صادر می‌شد. گاهی برای تشویق صنعتگران خارجی به انتقال دادن فناوری به داخل کشور امتیازی انحصاری با نام فرانسیز^{۱۰} به آنان داده می‌شد. در ۱۴۷۴/۸۷۹ اولین قانون حق اختراع با هدف تشویق نوآوری صنعتی، و فنی در ونیز ایتالیا تدوین شد و نخستین مصوبه قانونی درباره حق اختراع در انگلیس در ۱۶۲۴/۱۰۳۳ تنظیم گردید. در فاصله سالهای ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۲ شماری از کشورهای اروپایی با الهام از قانون ونیز ایتالیا به تدوین قوانین حق اختراع پرداختند. همچنین کنوانسیون ۱۸۸۳ پاریس با عنوان «حمایت از مالکیت صنعتی»^{۱۱} که نخستین سماعده بین‌المللی درباره حمایت از مالکیت صنعتی به‌شمار می‌رود، از قوانین مذکور الهام گرفت (به دراهوس^{۱۲}، ص ۲۲-۲۴؛ ماندیک^{۱۳}، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها^{۱۴}، ج ۳، ص ۶۵۰-۶۵۷؛ شیرر، ص ۳۳-۷۰). هریک از زیرشاخه‌های حقوق مالکیت صنعتی در بستر خاصی شکل گرفته و توسعه یافته و در کشورهای مختلف روند متفاوتی داشته است.

پیش از عصر جدید، حقوق مادی مؤلفان در قالب پاداش یا حق‌الرحمه به رسمیت شناخته می‌شد، سرقت آثار دیگران^{۱۵} مذموم بود، ولی هیچ نظام حقوقی برای حمایت از حقوق فکری پدیدآورنده اثر وجود نداشت. در قرون وسطا در روم تکثیر

1. intellectual property rights	2. copyright	3. industrial property	4. patent law
5. trade names and trademarks law	6. geographical indications	7. trade secret law	
8. industrial design rights	9. World Intellectual Property Organization (WIPO)	10. franchise	
11. Paris Convention for Protection of Industrial Property	12. Drahos	13. Mandick	
14. Dictionary of the history of ideas	15. plagiarize	16. John Locke	17. The Statute of Queen Anne
18. Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works			

آن، کار انجام شده، اشیای مجرد و انتزاعی، و اطلاعات موجود در اثر (به دراهوس، ص ۱۸-۲۱، ۳۳؛ جعفری لنگرودی، ص ۱۱۹، ۱۷۲؛ شبیری، ص ۱۲۶-۱۵۱). درباره ماهیت حقوق فکری و اینکه آیا از نوع حق* به شمار می‌رود یا حکم* و اگر حق است، چه نوع حقی شمرده می‌شود، دیدگاههای گوناگونی ابراز شده است. به نظر حقوق‌دانان، ویژگیهای حق بر حقوق مالکیت فکری انطباق دارد. همچنین از آنجا که این حقوق بسیاری از ویژگیهای مال (ارزش اقتصادی داشتن، امکان نقل و انتقال و...) را دارند، می‌توان بر آن بود که این حقوق مال هم به شمار می‌روند. برخی نظامهای حقوقی، حقوق فکری را از نوع حقوق عینی و برخی دیگر از نوع حقوق ذہنی، و شماری دیگر حقی خلص دانسته‌اند که در قالب این تقسیم‌بندی سنتی در حقوق نمی‌گنجد. بر پایه نظر مقبول‌تر در حقوق ایران و فقه اسلامی، حقوق فکری حقی عینی و از نوع حق مالکیت است، هرچند نظریه حق عینی محض هم پیروانی دارد (به کاتوزیان، ج ۲، ص ۴۵۸-۳۹۳؛ جعفری لنگرودی، ص ۱۱۹؛ ذہنی، ص ۳۷-۵۹؛ شبیری، ص ۱۵۳-۲۲۸؛ نیز به حقوق*، بخش ۱؛ کلیات). بحث درباره حقوق مالکیت فکری از نظر فقهی موضوعی جدید به شمار می‌رود و از این رو، در میان فقهای مسلمان، چه شیعه چه اهل سنت، هنوز بسط کافی نیافته است. با این همه، درباره مشروعیت این حق به استناد ادله عام و قواعد فقهی آرای موافق و مخالف مطرح شده و هریک به شماری از دلایل نقلی و عقلی استناد کرده‌اند. در میان ادله نقلی، آیات و احادیث دال بر حرمت استفاده کردن از مال مردم بدون رضایت آنها (به بقره: ۱۸۸)، وجوب وفای به پیمانها (مائده: ۱)، اهمیت کسب علم (زمر: ۹)، حرمت غصب و تجاوز به حقوق دیگران (نساء: ۲۹؛ بقره: ج ۶، ص ۹۴-۹۱)، نفی ضرر و عسر و حرج با این فرض که این حق نوعی مال به شمار می‌رود، از جمله مهم‌ترین مستندات موافقان مشروعیت حق مالکیت فکری است. از دیگر مستندات موافقان از میان فقهای اهل سنت، به ویژه از منظر مقاصد شریعت، دلیل مصالح مرسله و نیز عرف است که به ویژه در خصوص مشروعیت حق مؤلف به آنها استناد شده و آن را موافق اهداف و مقاصد شرع در حفظ حرمت اموال و حقوق دیگران و نشر دانش دانسته‌اند (به سازمان کفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۱۱۰؛ درینی، ص ۳۴-۲۰، ۱۲۵-۱۲۶؛ شبیری، ص ۴۵۸-۴۶۴). برخی فقهای شیعه نیز با تمسک به دلیل عقل به عنوان منبع استنباط احکام کوشیده‌اند مشروعیت

میشاق برن و نیز سایر قوانین بین‌المللی حق مؤلف با توجه به شرایط فرهنگی و اقتصادی و منافع کشورهای در حال توسعه تعدیل شود. این پیشنهاد در اجلاس ۱۹۶۷ استکهلم به تصویب رسید. مفاد میثاق برن را سازمان جهانی مالکیت فکری (وایپو) که براساس پیمان ۱۲۷۶/۱۹۶۷ ش استکهلم به وجود آمد و به یکی از سازمانهای تخصصی سازمان ملل متحد تبدیل شد، اجرا می‌کند. براساس گزارش وایپو در ۱۳۷۶/۱۹۹۷ ش (صدوردهمین سال پیدایش میثاق برن)، ۱۲۷ کشور دنیا به این میثاق پیوسته‌اند (به دراهوس، ص ۲۲-۳۰؛ جیور، ص ۳۱-۳۰، ۳۵-۳۴؛ ناصر جلال، ص ۳۶-۴۳؛ شفیمی شکیب، ص ۱۱-۱۴). برای متن اصلی میثاق به سازمان جهانی مالکیت فکری، ۲۰۰۹؛ نیز برای متن فارسی به شفیمی شکیب، ص ۵۰-۹۴).

با آگاهی کشورها از منافع اقتصادی قوانین حق مؤلف از یک سو، و ظهور صنعت رایانه در قرن بیستم از سوی دیگر، میثاقهای تبعی بین‌المللی دیگری برای حمایت از پدیدآورندگان از جمله تهیه کنندگان برنامه‌های صوتی، تصویری و رایانه‌ای شکل گرفت مانند کنوانسیون جهانی حق مؤلف، میثاق رم (۱۹۶۱) و بروکسل (۱۹۷۴). همچنین «موافقت‌نامه جنبه‌های مرتبط با تجارت حقوق مالکیت فکری (تریس)»^۱ در دسامبر ۱۹۹۳/۱۳۷۲، در قالب مذاکرات سازمان گات^۲ مقرراتی را برای حمایت از حقوق تبعی (حقوق مرتبط با حقوق مؤلف) مقرر کرد (به شفیمی شکیب، ص ۳۴-۳۵). با ظهور شبکه اینترنت و تأثیر ژرف آن بر شیوه‌های تولید، استفاده و توزیع آثار فکری، مقررات پیشین موجود در میثاق برن کافی نبود. از این رو، قرارداد همکاری میان سازمان جهانی مالکیت فکری و سازمان تجارت جهانی در ۱۳۷۴/۱۹۹۵ ش در ژنو منعقد و پیمانهای جدیدی رایت به نامهای معاهده کی‌رایت وایپو^۳ در ۲۵ ماده و معاهده اجراکنندگان و تولیدکنندگان آثار صوتی وایپو^۴ در ۲۳ ماده در ۱۹۹۶ تدوین شد. امروزه علامت اختصاری حق مؤلف در بیشتر کشورها به رسمیت شناخته شده و به کار می‌رود (همان، ص ۳۶-۴۳؛ جیور، ص ۳۱؛ نوروزی، ص ۲۷).

ماهیت و مشروعیت. آرای گوناگونی درباره چیستی موضوع حقوق مالکیت فکری بیان شده است. برخی از حقوق‌دانان قائل به وحدت موضوع در انواع مختلف حقوق فکری نیستند؛ ولی حقوق‌دانانی که به یگانگی موضوع این نوع حقوق قائل‌اند، درباره این موضوع دیدگاههای مختلفی ابراز کرده‌اند، از جمله: خلافت موجود در اثر فکری، افکار و اندیشه‌های موجود در

1. Agreement on Trade Related Aspects of Intellectual Rights (TRIPS Agreement)

2. General Agreement on Tariffs and Trade (GATT)

3. WIPO Copyright Treaty (WCT)

4. WIPO Performances and Phonograms Treaty (WPPT)

در جایی که در مصداق بودن یک چیز برای یک عنوان عام تردید و شبهه وجود دارد، نمی‌توان با تمسک به دلیل عام آن چیز را مصداق آن عام دانست و شبهه مصداقی را برطرف کرد (سج آیتی، ص ۷۱-۷۲؛ حائری، ص ۱۰۲-۱۰۳). به نظر مطهری (ص ۵۸-۵۹)، اختراع محصول مستقیم نبوغ فکری فرد نیست تا او مالک اثر یا اختراع خویش باشد بلکه طبیعت یا اجتماع به دلیل شرایط و زمینه‌های خاص در پیدایش چنین اختراعی مؤثر بوده‌اند. از این رو، اموال فکری مانند اختراع و تألیف سرمایه‌ای عمومی و مملوکی اشتراکی است نه ملک خصوصی. استدلال دیگر مخالفان، آن است که قائل شدن به حق انحصاری نشر برای پدیدآورنده، موجب کتمان علم و به علاوه، نفی جنبه عبادی آن می‌شود؛ در حالی که، به استناد ادله متعدد نقلی، خدا و پیامبرش از کتمان علم و نگرش صرفاً مادی به آن بیزارند (سج بقره: ۱۵۹؛ بخاری، ج ۱، ص ۲۵-۲۷؛ ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ عجلونی، ج ۲، ص ۳۵۹؛ شبیری، ص ۵۵۹-۵۹۸). برخی فقها مشروعیت حق مؤلف را منوط به وجود قراردادهای رسمی دانسته و مثلاً آن را نسبت به آثار داخل کشور ایران، به‌طور مطلق پذیرفته و اعتبار این حق را برای مؤلفان آثار خارجی مشروط به وجود قراردادی میان ایران و کشورهای متبوع آن مؤلفان دانسته‌اند (برای نمونه سج خامنه‌ای، ج ۲، ص ۷۹).

حقوق مالکیت فکری در ایران و جهان اسلام. از میان مصداقی حقوق مالکیت فکری، شاخه حقوق مالکیت صنعتی در قوانین ایران سابقه‌ای طولانی‌تر دارد و کم و بیش با نظام بین‌المللی حقوق مالکیت فکری هماهنگ است. نخستین قانون درباره «ثبت علائم تجاری و اختراعات» در ۱۳۰۴ ش در ۱۸ ماده و ۵ تبصره، و آیین‌نامه اجرایی آن در ۲۶ تیر ۱۳۰۶ (پیش از تدوین قانون مدنی ایران) به تصویب رسید. با توسعه روابط بازرگانی ایران با کشورهای خارجی قانون ۱۳۰۴ ش نسخ شد و قانون جدید «ثبت علائم و اختراعات» در ۵۱ ماده و سه فصل، در ۱۳۱۰ ش، به تصویب رسید. برطبق ماده ۴ این قانون، از حقوق اتباع خارجی در صورتی حمایت می‌شود که کشورهای متبوع آنان نیز متقابلاً به موجب عهدنامه یا قوانین داخلی خود از علائم تجاری ایران حمایت کنند. در ۱۳۲۸ ش آیین‌نامه نصب و ثبت اجباری علائم صنعتی بر روی بعضی اجناس دارویی، خوراکی و آرایشی تصویب شد. در ۱۳۳۸ ش ایران به کنوانسیون پاریس برای حمایت از مالکیت صنعتی که قبلاً در ۱۳۳۷ ش در مجلس تصویب شده بود، پیوست. پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ ش)، مجلس شورای اسلامی در ۱۳۷۷ ش ادامه الحاق جمهوری اسلامی به کنوانسیون پاریس را، با رعایت اصلاحات به عمل آمده در ۱۹۶۷ و ۱۹۷۹ استیکم، تصویب کرد و عضویت ایران همچنان باقی است (سج نوروزی، ص ۲۷-۳۱).

حق مؤلف را اثبات کنند با این توضیح که دلایلی عقلی مانند «ضرورت حفظ نظام» جامعه اسلامی و «لزوم رفع نیازهای مسلمانان» اقتضا دارد که نظام حقوق مالکیت فکری پذیرفته شود؛ زیرا حذف این نظام حقوقی موجب ایجاد اختلال در معاش شماری از انسانها، تحقق هرج و مرج، ایجاد عسر و حرج و در معرض خطر قرارگرفتن اموال و اعراض انسانها می‌گردد. به علاوه پذیرش نظام حقوق مالکیت آثار فکری به تقویت انگیزه اشخاص در آفرینش آثار جدید که از جمله مصالح مسلمانان است، می‌انجامد. موافقان، همچنین با استناد به دلیل بنای عقلا گفته‌اند که باتوجه به رواج این روئے (پذیرش حقوق معنوی) در میان اقوام و ملل مختلف و از آنرو که شارع (که از آینده آگاه بوده) نارضایتی خود را از این سیره اعلام نکرده، باید آن را مقبول و معتبر به‌شمار آورد. فقهای اسامی علاوه بر این به مستداتی دیگر، مانند اقتضای عناوین ثانویه، پذیرش آن از باب احکام حکومتی، ارتکاز عقلایی، نظریه منطقه الفراغ (که محمدباقر صدر مطرح کرده است) و شمول اختیارات ولی‌فقیه استدلال کرده‌اند (سج شبیری، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ حائری، ص ۹۷-۱۰۳؛ برای تفصیل ادله و نقد آنها سج شبیری، ص ۴۶۸-۵۵۸). مجمع فقه اسلامی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی در اجلاس ۱۳۶۷/۱۹۸۸ ش نمود، پس از بحث و بررسی دیدگاههای اعضا و کارشناسان، حقوق معنوی را حقوقی عرفی و از نظر شرعی معتبر دانست و هرگونه تجاوز به آن را ممنوع کرد (سج سازمان کنفرانس اسلامی. مجمع فقه اسلامی، ص ۱۰۴).

در برابر، مشروعیت حقوق مالکیت فکری در میان فقها مخالفانی جدی دارد. از جمله استدلالهای مخالفان، این است که حق مؤلف، حق مختص و حق انحصار تجاری یک کالا مستند شرعی ندارد و به صرف درج عبارت «حق چاپ محفوظ» مالکیت یا سلطه‌ای به سود مؤلف و تکلیفی برعهده دیگران پدید نمی‌آید. بر این اساس، افراد می‌توانند هر کتابی را پس از تملک، چاپ و تکثیر کنند و کسی حق ممانعت آنها را از این کار ندارد (برای نمونه سج امام خمینی، ج ۲، ص ۶۲۵-۶۲۶؛ برای تحلیلی دیگر از دیدگاه امام خمینی در این باره سج عربیان، ص ۱۹۸). استدلال دیگر این است که در مصداقی حقوق فکری مانند حق تألیف یا اختراع عقده ایجاد نشده تا بتوان از ادله وجوب التزام به عقود و پیمانها استفاده عموم یا اطلاق کرد. همچنین نمی‌توان این حق را مانند حق سبّ یا حق تحجیر حقی عرفی دانست و بدین استناد مشروع شمرد، زیرا تمسک به عرف و بنای عقلا در جایی درست است که شرع روش عرف را امضا کرده باشد، در صورتی که بهرغم وجود مؤلف، مبتکر و مخترع در عصر شارع، برای آنان حقی مقرر نشده است. به علاوه

حقوق مالکیت ادبی و هنری تا قبل از دوره پهلوی در ایران معنایی نداشت. هرچند گاهی آثار منتشره با درج عبارت «حق طبع محفوظ» منتشر می‌شد، ولی در واقع هیچ ضمانت اجرای حقوقی برای این حق وجود نداشت. برای نخستین بار مواد ۲۱۳ مکرر، ۲۴۴، ۲۴۹ قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴ ش. در بخش دسیه و ثقل در کسب و تجارت، به حقوق مؤلفان و مصنفان و تخلقات مربوط به چاپ و فروش آثار قابل طبع اختصاص یافت و در ۱۳۱۰ ش مواد ۲۴۴ و ۲۴۹ اصلاح شد. مواد مذکور در قانون مجازات عمومی را برگرفته از مواد ۴۲۵ تا ۴۲۹ قانون مجازات فرانسه دانسته‌اند. در ۱۳۰۹ ش، ایران عهدنامه‌هایی دوجانبه با کشورهای آلمان، اسپانیا و ایتالیا درباره حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان منعقد کرد. در ۱۳۳۴ ش، ۱۳۳۶ ش، ۱۳۳۸ ش، ۱۳۴۲ ش و ۱۳۴۳ ش لوایحی با عنوان «تألیف و ترجمه» تهیه شد ولی به دلایل مختلف در مجلس سنا مسکوت ماند تا آنکه در ۱۳۴۶ ش لایحه «حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان» تهیه شد و در ۱۱ دی ۱۳۴۸ در ۲۳ ماده و سه تبصره به تصویب مجلس رسید و در ۱۳۵۰ ش آیین‌نامه اجرایی آن تدوین شد. به موجب ماده ۲۲ این قانون، چهار ماده ۲۴۵ تا ۲۴۸ قانون مجازات ۱۳۰۴ ملغاً اعلام شد. در این لایحه حقوق معنوی تعریف نشده ولی در ماده ۴، قانون‌گذاران «حقوق معنوی» پدیدآورندگان آثار را غیرقابل انتقال و غیرمحدود به زمان و مکان دانسته‌اند. بنابراین حتی اگر پدیدآورنده موافقت کند نمی‌توان اثر او را به نام شخص دیگری منتشر کرد. این قانون علاوه بر حمایت از آثار ادبی، برای نخستین بار آثار هنری را هم حمایت می‌کرد. در ۱۳۵۲ ش قانون مکمل دیگری با عنوان «قانون ترجمه و تکثیر کتب و نشریات و آثار صوتی» در ۱۲ ماده و یک تبصره به تصویب رسید که بنابر ماده اول آن، حق مترجم تا سی سال پس از مرگ او باقی است. ماده ۵ این قانون مشابه ماده ۱۰ و ۱۰ مکرر میثاق برن است که استفاده منصفانه^۱ یا تکثیر و نسخه‌برداری از کتابها و نشریات به منظور استفاده در کارهای آموزشی یا تحقیقات علمی را مجاز دانسته، مشروط بر آنکه جنبه انتفاعی نداشته باشد (عبادی، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ نوروزی، ص ۳۳-۱۱۸، ۱۱۹). ایران از ۱۳۵۴ ش با تصویب مجلس سنا به میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی^۲ پیوست که ماده ۱۵ آن حمایت از هرگونه اثر علمی، ادبی یا هنری را وظیفه اعضا دانسته است (برای متن اصلی میثاق سه دفتر کمیسیون عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد^۳،

۲۰۰۹؛ نیز برای متن فارسی سه مپریور، ص ۴۳۹-۲۷۶) پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در ماده ۲۶ قانون اساسی به مالکیت مشروع حاصل از کسب و کار هرکس تصریح شد که به نحوی بر مشروعیت مالکیت فکری دلالت دارد. به علاوه، هیچ ماده قانونی در دوره جدید، قوانین ۱۳۴۸ ش و ۱۳۵۲ ش درباره حق مؤلف را نسخ نکرد. با وجود این، به دلیل مخالفت فتوایی بیشتر فقها، از جمله امام خمینی، حق مؤلف در سالیهای ابتدایی پس از پیروزی انقلاب جدی گرفته نمی‌شد. در ۶ شهریور ۱۳۷۳ هیئت وزیران یک ماده به فصل پنجم لایحه مجازات اسلامی افزود که به موجب آن «هرگونه تصرف غیرمجاز در پردازش و انتقال داده‌ها و نرم‌افزارهای کامپیوتری» جرم تلقی شد ولی این ماده در قانون تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده مصوب ۱۳۷۵ ش به تصویب نرسید. در ۱۳۷۹ ش قانون «حمایت از حقوق پدیدآورندگان نرم‌افزارهای رایانه‌ای» تصویب شد که براساس آن، صاحبان این آثار تا سی سال مورد حمایت واقع می‌شوند. این قانون صرفاً برای حمایت از نرم‌افزارهای داخلی است و هنوز درباره نرم‌افزارهای خارجی قانونی وجود ندارد. در ۱۳۸۰ ش با تصویب ماده واحده‌ای، دولت اجازه یافت تا به کنوانسیون تأسیس سازمان جهانی مالکیت فکری ملحق شود و نمایندگی در این سازمان داشته باشد. بر پایه مصوبه ۱۷ خرداد ۱۳۸۶ هیئت وزیران، نماینده دولت انتخاب و دبیرخانه آن در سازمان ثبت اسناد و املاک کشور مستقر شده است (سه نوروزی، ص ۳۷-۷۰).

در ایران دو دیدگاه درباره پیوستن به نظام بین‌المللی حق مؤلف وجود دارد. موافقان بر این باورند که ایران با پیوستن به این نظام، در مواردی مانند هنر منحصر به فرد فرش ایرانی، تولید فیلم و موسیقی ایرانی و تجارت چاپ و انتشار کتاب در جهان خسارتی مالی زیادی دیده و می‌بیند و از این رو، پیوستن ایران ضروری است. ولی به نظر مخالفان، کشورهای غربی سالها بدون رعایت حقوق مؤلفان ایرانی، از آثار آنان بهره‌برداری کامل کرده‌اند و اینک بهتر است تا برقراری موازنه بین مصرف‌کننده دیروز و امروز صبر پیشه ساخت. به علاوه، بیشتر موادی که در رشته‌های علمی و ابزارهای رسانهای در ایران استفاده می‌شود، آثار ترجمه‌ای است که حقوق آنها سرسام‌آور و پرداخت آن بدون صرفه اقتصادی است (سه همان، ص ۱۶۳-۱۶۴، نیز سه ص ۱۱۴-۱۱۶).

از میان کشورهای مسلمان، بیشتر ممالک عربی پیوستن به میثاقهای بین‌المللی حقوق مالکیت فکری را به سود خود

1. for use

2. The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights

3. Office of the High Commissioner for Human Rights

[بیروت، بی تا]؛ امام خمینی، *تحریر الوسیله*، تهران ۱۳۷۹؛ محمد بن اسماعیل بخاری، *صحیح البخاری*، [چاپ محمد ذهنی افندی]، استانبول ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ احمد بن حسین بیهقی، *السنن الکبری*، بیروت: دارالمکرم، [بی تا]؛ محمد علی تسخیری، *الحقوق المعنویه و امکان بیمه*، التوحید، ش ۴۰ (رمضان - شوال ۱۴۰۹)؛ جورج جنور، *فی السلکة الفکرية حقوق المؤلف*، دمشق ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، *حقوق اموال*، تهران ۱۳۷۶؛ ش: کاظم حائری، *پروسی فقهی حق ابتکار*، *فقه اهمل سیست*، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۷۹)؛ علی خسانهای، *اجریة الاستفتاءات*، ج ۲، تهران ۱۳۷۲/۲۰۰۱؛ محمد فتحي ذیسنی، *حق الابتکار فی الفقه الاسلامی المقارن*، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ سازمان کنفرانس اسلامی، *مجمع فقه اسلامی*، مصوبه‌ها و توصیه‌ها، از دومین تا پایان نهمین نشست، ترجمه محمد مفلس، جلد ۱، ۱۴۱۸؛ حسن شهبی، *امانی نظری و فقهی حقوق مالکیت فکری*، پایان نامه دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران ۱۳۸۷؛ مرتضی شفیع شکیب، *حمایت از حق مؤلف: قوانین و مقررات ملی و بین‌المللی*، تهران ۱۳۸۱؛ ش: شیرین عبادی، *حقوق ادبی و هنری*، تهران ۱۳۸۰؛ ش: اسماعیل بن احمد عجلونی، *کشف الخفاء و مزیل الالباس*، چاپ احمد فلاش، حلیه: مکتبه التراث الاسلامی، [بی تا]؛ جواد عربیان، *چشم‌انداز فقهی و حقوقی حقوق مالکیت‌های فکری با تأکید بر دیدگاه فقهی امام خمینی (س)*، تهران ۱۳۸۲؛ ش: ناصر کافورزبان، *فلسفه حقوق*، [تهران] ۱۳۸۱-۱۳۸۰؛ ش: غلامرضا لایقی، *حق طبع و نشر در کشورهای اسلامی*، تهران ۱۳۸۱؛ ش: مرتضی مطهری، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، تهران ۱۳۶۸؛ ش: حسین مهرور، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران ۱۳۸۳؛ ش: ناصر جلال، *حقوق الملكية الفكرية و آثارها علی اقتصادیات الثقافة و الاتصال و الاعلام*، قاهره ۲۰۰۵؛ غنیرضا نوروزی، *حقوق مالکیت فکری: حق مؤلف و مالکیت صنعتی*، تهران ۱۳۸۱؛ ش: برای متن مواد قانونی مورد اشاره در متن مقاله به لوح حق، مجموعه قوانین و مقررات کشور [لوح فشرده]، تهران: مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهشها، ۱۳۸۷؛ ش:

Dictionary of the history of ideas, ed. Philip P. Wiener, New York: Charles Scribner's Sons, 1973, s.v. "Property" (by Wolfgang G. Friedmann); Peter Drahos, *A philosophy of intellectual property*, Aldershot, Hampshire 2002; Intellectual Property Corporation of Malaysia, 2009. Retrieved Apr. 18, 2009, from <http://www.mipc.gov.my>; Intellectual Property Menu, 2009. Retrieved Apr. 18, 2009, from <http://www.ipmenu.com>; Giulio Mandick, "Venetian origins of inventors' rights", *Journal of the Patent Office Society*, XLII, No.6 (June 1960); Office of the High Commissioner for Human Rights, 2009. Retrieved Apr. 18, 2009, from <http://www.unhchr.ch>; World

می‌دانند. در میان این کشورها مصر اولین بار در ۱۹۲۵/۱۳۰۴ ش برای عضویت در میثاق برن دعوت شد ولی مصریها با اینکه از ۱۹۵۴ قانون داخلی حق مؤلف داشته‌اند، پنجاه سال بعد (در ۱۹۷۷) به این دعوت پاسخ مثبت دادند و به میثاق برن پیوستند. از ۱۹۹۲ تا ۲۰۰۵ مصر به نوسازی نظام حقوق مالکیت فکری خود، به‌ویژه در عرصه نرم‌افزارهای رایانه‌ای پرداخت. اما تا ۱۹۹۶ فقط برخی کشورهای عربی شامل لیبی، موریتانی، مصر، تونس و مراکش به عضویت میثاق برن درآمده بودند. الجزایر علاوه بر این میثاق، به میثاق بین‌المللی حق مؤلف هم پیوسته و لبنان بخشی از میثاق برن را پذیرفته است. از اسناد یونسکو چنین برمی‌آید که بحرین، عمان، قطر، امارات، عربستان سعودی، یمن و سومالی تا ۱۹۹۶ حتی دارای قوانین داخلی حق مؤلف نبوده‌اند (به جزیر، ص ۵۰-۵۲؛ ناصر جلال، ص ۲۳۴-۲۴۰؛ لایقی، ص ۱۲، ۱۷-۱۹، ۹۴، ۱۰۹-۱۱۱). در اردن قانونی درباره حق مؤلف از ۱۹۹۲ تصویب شد و این کشور در ۱۹۹۹ به عضویت میثاق برن درآمد (لایقی، ص ۲۷-۲۸). سوریه، عراق، سودان و کویت قوانین داخلی حق مؤلف دارند ولی عضو هیچ‌کدام از میثاق‌های بین‌المللی حق مؤلف نیستند (به جزیر، ص ۵۲-۶۳). کشورهای عربی به‌ازای میثاق‌های بین‌المللی حقوق مؤلف، در ۱۹۸۱، به تدوین یک تفاهم‌نامه عربی ۳۴ ماده‌ای درباره حمایت حقوق مؤلف مبادرت کردند (برای متن تفاهم‌نامه به همان، ص ۱۵۳-۱۶۴). ترکیه از ۱۹۵۱ قانون داخلی حق طبع و نشر داشته و در ۲۰۰۱ قانون جدیدی را جایگزین آن کرده است. این کشور عضو میثاق برن و برخی از کنوانسیون‌های دیگر نیز هست (لایقی، ص ۴۳). اندونزی از ۲۰۰۲ دارای قوانین داخلی حق مؤلف شده و به کنوانسیون بین‌المللی حق مؤلف پیوسته است (به منوی مالکیت فکری، ۲۰۰۹). مالزی از ۱۹۸۷ قانون داخلی حق مؤلف داشته و به میثاق برن و کنوانسیون بین‌المللی حق مؤلف نیز پیوسته است (به سازمان مالکیت فکری مالزی^۲، ۲۰۰۹). کشورهای تازه استقلال‌یافته آسیای میانه تا ۱۹۹۶ یا قانونی در زمینه قانون حق مؤلف و طبع و نشر نداشته‌اند یا تابع قوانین روسیه بوده‌اند و کمتر به عضویت معاهده‌ها و میثاق‌های بین‌المللی درآمده‌اند. در این کشورها از ۱۹۹۸ پیوستن به میثاق‌های بین‌المللی آغاز شده و در این میان، آذربایجان و قزاقستان فعال‌تر بوده‌اند (به لایقی، ص ۲۴-۲۶، ۳۹-۴۲، ۷۳-۸۶).

منابع: علاوه بر قرآن، حمید آبی، *حقوق آفرینش‌های فکری با تأکید بر حقوق آفرینش‌های ادبی و هنری*، تهران ۱۳۷۵؛ ش: ابن‌ماجه، *سنن ابن‌ماجه*، چاپ محمّدزاد عبّالباتی، [ظاهرة ۱۳۷۳/۱۹۵۲]؛ چاپ الف

Intellectual Property Organization, 2009. Retrieved Apr. 18, 2009, from <http://www.wipo.int>.

/سیدحسن شبیری /

حقوق محیط زیست ← محیط زیست

حقوق مدنی ← حقوق

حقوق مسئولیت مدنی ← مسئولیت مدنی

حقوق و علوم سیاسی، مدرسه ← دانشگاه تهران

حقیقت (در ادبیات) ← مجاز (۱)

حقیقت، انجمن، شاخه‌ای از انجمن ایالتی آذربایجان.

پس از تأسیس انجمن ایالتی در ۱۸ شعبان ۱۳۲۴، ابتدا نمایندگان هر یک از محلات تبریز در جلسات انجمن شرکت می‌کردند که پس از مدتی حضور آنان سبب اختلال در جلسات شد. در نتیجه، برای هر محله، اتاقی با نام همان محله، در انجمن اختصاص یافت و نمایندگان محلات نتایج مذاکرات خود را کتبی به انجمن گزارش می‌کردند (طاهرزاده بهزاد، ص ۱۲۸). پس از مدتی، در پی تصمیم نمایندگان محلات به تشکیل انجمن در محلات خود، چند تن از آنان (چون میرزا علی اکبر مجاهد، میرافنا حسینی، حسین آقا فشنگچی، میرزا محمود اسکوفی، مشهدی میرزا علی و اسماعیل امیرخیزی) احتمالاً در ۱۳۲۵ انجمن حقیقت را در محله امیرخیزی تبریز تأسیس کردند. ستارخان^۵ به عضویت افتخاری انجمن درآمد (← امیرخیزی، ص ۱۲۹) برای اسامی انجمنهای محلات دیگر ← طاهرزاده بهزاد، همانجا؛ کسروی، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۷۰).

انجمن حقیقت، مانند دیگر انجمنهای محلات، با برگزاری جلسات منظم به شکایات و امور مردم رسیدگی می‌کرد و پیشنهادهای اصلاحی خود را به انجمن ایالتی می‌فرستاد و بدین ترتیب به تسریع امور در انجمن ایالتی کمک می‌کرد (← طاهرزاده بهزاد، ص ۱۴۸-۱۴۹). انجمن حقیقت در تصمیمات انجمن ایالتی در امور ایالت و کشور نیز نقش داشت، به طوری که در ربیع الآخر ۱۳۲۶ به انجمن ایالتی پیشنهاد کرد که برای پایان دادن به اعتصابات منطقه قره داغ، به ایلات آن منطقه اجازه

داده شود در انجمن نماینده داشته باشند (← انجمن، سال ۲، ش ۲۶، ۲۶ ربیع الثاني ۱۳۲۶، ص ۳). گاه نیز انجمن حقیقت تصمیمهای انجمن ایالتی را امضا و تأیید می‌کرد. در جمادی الاولی ۱۳۲۶، که محمدعلی شاه با استقرار در باغشاه در صدد براندازی بنیان مشروطه بود، انجمن حقیقت و انجمن ایالتی و تعدادی دیگر از انجمنهای محلات تبریز در تلگرافی به سایر شهرها اعلام کردند که اهالی آذربایجان دیگر حاضر نیستند زیر بار «سلطنت محمدعلی میرزای عهدشکن و مخالف کلام الله مجید» بروند و از مردم ایران خواستند در خلع شاه خائنان به ملت و وطن با اهالی آذربایجان همراهی کنند (← صادق، مجموعه ۲، ص ۲۲۴؛ کسروی، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۱۷-۵۲۱).

چند روز پس از تلگرام، محمدعلی شاه مجلس را به توپ بست و در اواخر جمادی الاولی رحیم خان چلیانلو^۶ به عنوان نماینده شاه به تبریز رفت و انجمن ایالتی را غارت کرد. در این میان، ستارخان برای دفاع از انجمن و حکومت مشروطه، با پشتیبانی مردم دسته‌های مجاهد را تشکیل داد و با استقرار در ساختمان انجمن حقیقت، در مقابل نیروهای رحیم خان مقاومت کرد (← کسروی، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۵۴-۵۵۷، ۶۸۲-۷۲۰).

انجمن حقیقت در مبارزات مسردم تبریز با قوای محمدعلی شاه، مرکز عملیات ستارخان بود و با نمایندگانی که برای برقراری صلح آمده بودند، ملاقات و مذاکره می‌کرد (← رجوعیه، ص ۲۴، ۳۲؛ امیرخیزی، ص ۲۹؛ جورابچی، ص ۶).

در جمادی الآخره ۱۳۲۶، پاختیانوف^۱ (کنسول روس) برای برقراری صلح، به انجمن حقیقت رفت و به ستارخان وعده داد که برایش از دولت، مقام و امنیت کسب کند و از وی خواست از جنگ و مقاومت دست بردارد، ولی ستارخان مخالفت کرد (امیرخیزی، ص ۱۰۹-۱۰۸؛ جورابچی، ص ۱۵).

ستارخان جنگ را از انجمن حقیقت با قوای محمدعلی شاه ادامه داد، ولی ظاهراً انجمن با ورود روسها به تبریز در ۸ ربیع الآخر ۱۳۲۷، تعطیل شده است، چون چند روز پس از آن، ستارخان و باقرخان^۲ در شهیندرخانه (کنسولگری عثمانی) بست نشستند (← کسروی، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۷؛ کتاب آبی، ج ۳، ص ۵۵۶). مهدیقلی هدایت، حاکم تبریز، در ۱۲ شعبان ۱۳۲۷ اعلام کرد که جز «اداره حکومت و انجمن ولایتی» هیچ‌کس حق مداخله در امور را ندارد (ص ۱۹۵-۱۹۶).

منابع: اسماعیل امیرخیزی، قیام آذربایجان و ستارخان، تهران ۱۳۳۹ ش؛ محمدتقی جورابچی، حرفی از هزاران کاندید عبارت آمد؛ وقایع تبریز و رشت ۱۳۳۰-۱۳۳۶ هجری قمری، چاپ منصوره انتحایی و سپروس سمدونیان، تهران ۱۳۶۳ ش؛ صادق، مخاطرات

می‌نامند؛ یعنی، معنای حقیقی یا معنای مجازی آن واژه، جایه‌جا شده است و معنای غالب، حقیقی و معنای نخست، مجازی قلمداد می‌شود. حال، پذیرش حقیقت شرعیه بدین معناست که واژه‌هایی داریم که در زمان شایع (پیامبر) به گونه‌ای نقل معنا شده‌اند که دیگر، بدون قرینه بر معنای جدید شرعی خود حمل می‌شوند؛ یعنی، ناقل لفظ از معنایی به معنای دیگر، شایع است و این منقول، شرعی است (به ابن شهید ثانی، ص ۳۴-۳۵؛ برای تعاریف گوناگون حقیقت شرعیه و نیز معنای شایع به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۱۱؛ روزدری، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۴۰).

در منابع اصولی معمولاً مبحثی به موضوع حقیقت شرعیه اختصاص داده شده است و شماری از اصولیان درباره آن به تفصیل بحث کرده‌اند، مانند فخررازی (ج ۱، ص ۲۹۸-۳۱۹)، علامه حلی (ج ۱، ص ۲۴۵-۲۵۹)، محمدتقی رازی اصفهانی (ج ۱، ص ۴۰۵-۴۳۳) و میرزا محمدحسن شیرازی (به روزدری، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۴۹). برخی نیز رساله‌های مستقلی با عنوان الحقیقة الشرعیة تألیف کرده‌اند، مانند وحید بهبهانی و اسدالله بن اسماعیل کاظمی دزفولی (به آقابزرگ طهرانی، ج ۷، ص ۴۸-۴۹).

شماری از اصولیان درباره الفاظی که در شرع معنای جدید یافته است، چهار احتمال عقلی را برشمرده‌اند: اول اینکه هم لفظ و هم معنا نزد اهل لغت ناآشنا بوده است؛ دوم اینکه اهل لغت هر دو را می‌شناخته‌اند، ولی هیچ‌گاه این لفظ را برای آن معنا به کار نبرده‌اند؛ سوم اینکه لفظ برای اهل لغت، معلوم بوده، ولی این معنا را نمی‌شناخته‌اند؛ و چهارم اینکه به این معنا واقف بوده‌اند، ولی لفظ مزبور برایشان مجهول بوده است (به فخررازی، ج ۱، ص ۲۹۸؛ علامه حلی، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶). احتمال اول و چهارم متغی است، زیرا همه الفاظ مورد بحث در لغت عرب، سابقه داشته، ولی بر معنای جدید حمل نمی‌شده‌اند. بیشتر اصولیان، احتمال دوم را نیز متغی می‌دانند، زیرا معنای شرعی را اساساً جدید و برای اهل لغت، ناآشنا تلقی می‌کنند (به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۰۷). فقط احتمال سوم می‌ماند که می‌توان آرا یا فرضهای گوناگون را در این باره، بر اساس آن سامان داد و بررسی کرد.

درباره ماهیت این الفاظ، باتوجه به معنای اراده شده از آنها در شرع، چند فرض یا دیدگاه را می‌توان مطرح کرد:

(۱) معنای مورد نظر شرع، جدید نیستند بلکه الفاظ یاد شده در شرع اسلام نیز بر معنای لغوی خود دلالت دارند، نهایت آنکه این معنای، مصادیق جدیدی برای معنای لغوی‌اند. مثلاً همه ملل در طول تاریخ، با هر دین و آیینی، معبود خود را با اعمال ویژه‌ای می‌پرستیده و در هر زبانی واژه‌ای به آن اعمال اختصاص داده‌اند، مانند واژه صلوٰه در عربی. در شرع اسلام نیز این واژه به

و اسناد مستشارالدوله صادق، چاپ ایرج انتشار، تهران ۱۳۶۱-۱۳۷۴ ش؛ کسریم طهرزاده بهزاد، قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۳۴ ش؛ کتاب آبی: گزارشهای محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران، به کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران نشر نو، ۱۳۶۲-۱۳۶۹ ش؛ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران ۱۳۸۱ ش؛ همو، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدباقر ویجویه، تاریخ انقلاب آذربایجان و بلوای تبریز، چاپ علی کاتبی، تهران ۱۳۵۵ ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ غلامعلی پاشازاده /

حقیقت شرعیّه، اصطلاحی در اصول فقه، به معنای واژه وضع (حقیقت) شده در زمان پیامبر اسلام برای معنایی شرعی. در شرع اسلام، مانند دیگر شرایع، برای انتقال پیامها و مفاهیم به مخاطبان، از واژه‌های متداول میان مردم استفاده شده و اغلب معنایی نیز که از این واژه‌ها اراده شده، میان مردم رایج بوده است؛ ولی برخی از این معنای مراد، برای مردم، بی‌سابقه و جدید بوده است. مشهورترین مثال، واژه صلوٰه است که در لغت عرب به معنای دعاست، ولی در نصوص دینی (قرآن و احادیث)، و حتی پس از اسلام در سایر متون، اشعار و اقوال عربی، بیشتر به معنای عمل عبادی «نماز» آمده است. مفهوم چنین واژه‌هایی اگر با قرینه‌ای دالّ بر مراد گوینده یا نویسنده، همراه باشند روشن است، ولی اگر بدون قرینه به کار رفته باشند به زمان قائل آن بستگی دارد. چنانچه واژه در دوره‌ای به کار رفته باشد که معنای جدید بر اثر کثرت استعمال، غلبه یافته و تثبیت شده، معنای آن نیز روشن است. از این رو، به نظر اصولیان این‌گونه واژه‌های بدون قرینه، پس از زمان شایع (پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، در سخنان اصحاب پیامبر و تابعین، و نیز در سخنان امامان شیعه علیهم‌السلام، بر معنای جدید حمل می‌شود. اما چنانچه کاربرد واژه متعلق به دوره فترتی باشد که معنای جدید، غالب نشده است جای بحث دارد.

دغدغه اصولیان در مبحث حقیقت شرعیه، روشن شدن تکلیف این سنخ واژه‌های فاقد قرینه در کلمات شایع، یعنی قرآن و احادیث نبوی، بوده است. براین اساس، اگر کسی این واژه‌ها را بر معنای لغوی حمل کند حقیقت شرعیه را نپذیرفته است، ولی اگر بر معنای جدید مورد نظر شرع، حمل کند به حقیقت شرعیه قائل شده است. به بیان دیگر، اگر واژه‌ای برای یک معنا وضع شود و سپس اهل لغت یا عرف، به مناسبتی، آن واژه را در معنای دیگر نیز به کار برند، بدون اینکه در معنای دوم غلبه پیدا کند معنای اول حقیقی و معنای دوم مجازی به‌شمار می‌رود (به مجاز)، ولی اگر در معنای دوم غلبه یابد، آن را منقول

همین معنا، با تغییر کیفیت و اجزا و شرایط، به کار رفته و حداکثر، مصداق جدیدی برای آن است؛ یعنی، همان‌گونه که صلوٰه یومیه و صلوٰه آیات از مصداق صلوٰه‌اند، صلوٰه در اسلام و یهودیت و مسیحیت و حتی نزد بت‌پرستان نیز هرکدام یکی از مصداق آن هستند. بنابراین، اساساً معانی جدیدی منظور نشده است تا از «وضع جدید» سخن به میان آید؛ چه به عنوان حقیقت شرعیه چه به عنوان حقیقت متشرعیه (→ ادامه مقاله). حاج آقا حسین پروچردی* از معدود مدافعان این دیدگاه است (→ منظری، ص ۴۴-۴۵).

(۲) این معانی، جدیدند ولی دلالت الفاظ یاد شده بر این معانی، چه در زمان پیامبر چه پس از او، همواره مجازی و مستند به قرینه بوده است. این احتمال، پذیرفتنی نیست و بنابراین قائلی نیز ندارد، زیرا این الفاظ در این معانی، دست‌کم پس از پیامبر، بدون قرینه به کار رفته‌اند.

(۳) معانی یاد شده، جدیدند و دلالت الفاظ مزبور بر این معانی، در زمان پیامبر به صورت مجازی و با قرینه بوده (برای مجاز مشهور → ادامه مقاله)، ولی پس از پیامبر، به صورت حقیقی بوده است؛ یعنی، دیگر در معانی جدید حقیقت شده‌اند به گونه‌ای که بدون قرینه، این معانی از آنها فهمیده می‌شود و اراده معانی سابق نیاز به قرینه دارد. بنابراین، وضع این الفاظ را برای معانی شرعی نمی‌توان به شارع، مستند کرد بلکه بر اثر کثرت استعمال آنها در این معانی، پس از پیامبر، نزد متشرعه (کسانی که شرع را پذیرفته‌اند) حقیقت شده‌اند. به عبارت دیگر، این واژه‌ها مقول‌اند و ناقل، متشرعان (عرف خاص) هستند. پذیرش این احتمال، مستلزم رد حقیقت شرعیه و قائل شدن به حقیقت متشرعیه (یا متشرعه) است. بر این اساس، باید واژه‌های به کار رفته در قرآن و احادیث نبوی، اگر فاقد قرینه‌ای دال بر معانی شرعی باشند، بر معانی لغوی و واژه‌های به کار رفته در سخنان اصحاب پیامبر و اختلاف آنها، اگر فاقد قرینه‌ای دال بر معانی لغوی باشند، بر معانی شرعی حمل شوند.

(۴) معانی شرعی، جدیدند و شارع از ابتدا واژه‌های یاد شده را برای این معانی، تعیین کرده (وضع تعیینی) و به آن تصریح کرده است. به دیگر سخن، این واژه‌ها مقول‌اند و ناقل، شارع است. پذیرش این احتمال، مستلزم ثبوت حقیقت شرعیه است، ولی هیچ‌یک از اصولیان این فرض را نپذیرفته و برآن‌اند که اگر چنین بود خبر این کار شارع، دست‌کم به صورت خبر واحد، به ما نیز می‌رسید، زیرا برای کتمان آن انگیزه‌ای متصور نیست (→ نیاز، ج ۱، ص ۱۳۴؛ مظفر، ج ۱، ص ۳۶).

(۵) این معانی، جدیدند و شارع، از ابتدا واژه‌های موردنظر را برای این معانی، تعیین کرده است (وضع تعیینی)، ولی نه با تصریح، بلکه با استعمال. در این فرض نیز این واژه‌ها مقول‌اند

و ناقل، شارع است. پذیرش این احتمال نیز مستلزم ثبوت حقیقت شرعیه است (آخوند خراسانی، ص ۳۶؛ برای نقد آن → مروج، ج ۱، ص ۹۵-۹۴؛ نیاز، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۸).

(۶) معانی شرعی، جدیدند ولی کاربرد الفاظ در این معانی در زمان شارع، نخست به صورت مجازی و همراه با قرینه بوده، ولی رفته‌رفته که کاربرد آنها در معانی مذکور غلبه یافته، به صورت حقیقی بر آنها اطلاق شده است. بر این اساس، وضع این الفاظ برای این معانی به صورت تعینی، یعنی ناشی از کثرت استعمال این الفاظ در معانی شرعی در زمان شارع، بوده است. بنابراین، این واژه‌ها مقول‌اند و ناقل، عرف متشرعان حاضر در زمان شارع است. پیروان این دیدگاه به حقیقت شرعیه قائل شده‌اند.

تلاش اصولیان در اثبات یا رد حقیقت شرعیه، بیشتر دایره مدارفرض سوم (مبتنی بر رد حقیقت شرعیه و پذیرش حقیقت متشرعیه) و فرض پنجم یا ششم (مبتنی بر ثبوت حقیقت شرعیه) بوده است. مخالفان حقیقت شرعیه، احتمال عقلی آن را رد نکرده، ولی وقوع آن را نپذیرفته‌اند. یکی از دلایلی که در رد آن اقامه شده این است که حقایق شرعیه را چون عرب وضع نکرده است نمی‌توان واژه‌های عربی به‌شمار آورد؛ درنتیجه، وقوع آن مستلزم راه‌یافتن واژه‌های غیرعربی به قرآن است که با شماری از آیات قرآن (مانند یوسف: ۲؛ طه: ۱۱۳؛ زخرف: ۳)، که آن را عربی معرفی کرده، در تعارض است (باقلائی، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲). در پاسخ گفته‌اند که اولاً، این واژه‌ها عربی‌اند، زیرا هرچند نسبت به عرف شرعی، حقایق شرعی‌اند ولی نسبت به لغت عرب، مجازات لغوی‌اند. ثانیاً، عربی بودن قرآن در ساختار و اسلوب آن جلوه‌گر است نه در فقدان واژه‌های غیرعربی یا معرب (برای این پاسخ و پاسخهای دیگر → لخصروازی، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۲؛ علامه حلی، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۰؛ رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۲۶-۴۲۷؛ برای دلایل دیگر در رد حقیقت شرعیه و نقد آنها → ابن شهید ثانی، ص ۳۶-۳۷).

یکی از دلایلی که در اثبات حقیقت شرعیه آورده‌اند این است که از سویی، این واژه‌ها، اگر به‌طور مطلق (بدون قرینه) به کار روند، معانی شرعی را به ذهن متبادر می‌کنند و این، جز با تصرف شارع، ممکن نیست و از سوی دیگر، تبادر نیز علامت حقیقت است. به این استدلال چنین پاسخ داده‌اند که تبادر معانی شرعی از این واژه‌های فاقد قرینه، به ذهن معاصران پیامبر، علامت حقیقت شدن در آن زمان و موجب اثبات حقیقت شرعیه است، نه تبادر آنها به ذهن ما (میرزای قمی، ج ۱، ص ۳۶؛ برای دلایل موافقان حقیقت شرعیه و نقد آنها → ابن شهید ثانی، ص ۳۶-۳۵؛ رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۲۸-۴۲۱). درباره اینکه این واژه‌ها در چه مقطعی از دوره ۲۳ ساله

شرعی (یا اسم شرعی) را به کار برده‌اند (مثلاً به علم‌الهدی، همانجا؛ بصری، ج ۱، ص ۲۳-۲۴؛ طوسی، ج ۱، ص ۴۱۴، ج ۲، ص ۴۱۸، ۴۸۶؛ آمدی، ج ۱، جزء ۱، ص ۶۱). شماری از اصولیان اهل سنت، تعبیر اسماء دینی (یا اسم دینی) را نیز به کار برده‌اند که برخی، مفهوم آن را خاص بر از حقیقت شرعی و برخی، مغایر با آن دانسته‌اند (به باقلانی، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۹۱؛ فخررازی، ج ۱، ص ۲۹۹؛ برای نقد آن به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸؛ روزدری، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱).

گفتنی است که متکلمان نیز به منظور بررسی اینکه صفت‌هایی مانند ایمان، کفر، نفاق و فسق بر چه موصوفه‌هایی دلالت دارند و آیا مؤمن، کافر، منافق و فاسق از نظر دینی تعریفی خاص، غیر از معنای لغوی دارد، به این بحث - احتمالاً پیش از اصولیان - توجه کرده و آن را ذیل مسئله‌ای با عنوان «اسماء و احکام»^{*} آورده‌اند (برای نمونه به مفید، ص ۵۴؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، ص ۱۳۷-۱۳۸). با توجه به اینکه در کلام، فایده عملی بیشتری بر این بحث مترتب است می‌توان جایگاه والا‌تری نسبت به اصول فقه برای آن قائل شد.

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمدکاظم بن حسین آخوندخراسانی، کتاب‌الاصول، قم ۱۴۲۳؛ آقابزرگ طهرانی؛ علی بن محمد آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، چاپ سیدجمیل، ج ۱، بیروت ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴؛ ابن‌شعید ثانی، معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین؛ المقدمة فی اصول الفقه، قم ۱۳۶۵؛ ابواسحاق شیرازی، اللع فی اصول الفقه، بیروت ۱۳۰۵/ ۱۹۸۵؛ محمد بن طیب باقلانی، التفریب و الارشاد (الصفیر)، چاپ عبدالحمید بن علی ابوزید، ج ۱، بیروت ۱۴۱۸/ ۱۹۹۸؛ محمد بن علی بصری، کتاب المعتمد فی اصول الفقه، چاپ محمد حیدرالله، دمشق ۱۳۸۲/ ۱۳۸۵؛ ابوالقاسم خوئی، اجودالتقریرات، تقریرات درس آیت‌الله نائینی، قم ۱۴۱۰؛ محمدتقی بن عبدالرحیم رازی اصفهانی، هداية‌المسترشدين فی شرح اصول معالم‌الدین، قم ۱۴۲۰-۱۴۲۱؛ علی روزدری، تقریرات آیه‌الله المجدد الشیرازی، قم ۱۴۰۹-۱۴۱۵؛ محمد بن حسن طوسی، المَعْدَةُ فی اصول الفقه، چاپ محمدرضا تنصاری، قم ۱۳۷۶؛ ش؛ ضیاءالدین عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، چاپ محسن عراقی و مندرحکیم، قم ۱۴۱۴؛ حسن بن یوسف هلامه حلی، نهاية‌الوصول الی علم الاصول، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۵-۱۴۲۷؛ علی بن حسین علم‌الهدی، الدررمة الی اصول الشریعة، چاپ ابوالقاسم گرگی، تهران ۱۳۶۳؛ ش؛ محمد بن عمر فخررازی، المحصول فی علم اصول الفقه، چاپ ملاح جابر فیاض علوانی، بیروت ۱۴۱۸/ ۱۹۹۷؛ محمداسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات درس آیت‌الله خوئی، نجف ۱۹۷۴؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۳۸۴/ ۱۹۶۵؛ جعفر بن حسن محقق حلی، معارج الاصول، چاپ محمدحسین رضوی، قم ۱۴۰۳؛ محمدجعفر مروج، مستقی الدرایة فی توضیح الکفایة، نجف ۱۳۸۸؛ چاپ اقتست قم ۱۴۰۳-۱۴۱۱؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه، بیروت مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا]؛

تشریح، بنابر پذیرش حقیقت شرعی، یا در چه زمانی پس از درگذشت پیامبر، بنابر پذیرش حقیقت متشرعی، در معانی جدید حقیقت شده‌اند بحث‌های فراوانی شده است (برای این مباحث و نیز آثار و لوازم آن به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۱۶).

نظر غالب و مشهور، به‌ویژه تا قرن دهم، میان اصولیان شیعه و سنی، به‌خصوص معتزلیان، ثبوت حقیقت شرعی به‌طور مطلق بوده است (از جمله به علم‌الهدی، قسمت ۱، ص ۱۱۶؛ بصری، ج ۱، ص ۲۶-۲۳؛ ابواسحاق شیرازی، ص ۵۱؛ محقق حلی، ص ۵۲)، تا جایی که برخی در این باره، ادعای اجماع کرده‌اند (به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۲)، ولی شماری از اصولیان آن را به‌طور مطلق نفی کرده یا به نفی آن گرایش داشته‌اند (به باقلانی، ج ۱، ص ۳۸۷؛ مقدس اردبیلی، ج ۳، ص ۳۸۷، ج ۶، ص ۵۳، ج ۹، ص ۱۳۳۴؛ ابن‌شعید ثانی، ص ۳۸؛ نیز به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳). علاوه بر دو رأی یاد شده، آرای تفصیلی نیز بیان شده است؛ از جمله، پذیرش حقیقت شرعی در الفاظ مربوط به عبادات و نپذیرفتن آن در الفاظ مربوط به معاملات (غیرعبادات)، یا پذیرش آن صرفاً در الفاظ پرکاربرد (برای نمونه به میرزای قمی، ج ۱، ص ۳۶-۳۹؛ عراقی، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۴؛ برای دیدگاه‌های گوناگون تفصیلی به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ برای نقد آنها به روزدری، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹). برخی نیز معانی جدید در زمان پیامبر را مجاز مشهور دانسته، رأی به توقف داده‌اند؛ یعنی، آن واژه‌ها را نه بر معانی لغوی حمل کرده‌اند نه بر معانی شرعی (به فیاض، ج ۱، ص ۱۳۳؛ مظفر، ج ۱، ص ۳۶).

شماری از اصولیان متأخر شیعه، نزاع حقیقت شرعی را اساساً بی‌ثمر می‌دانند و فایده عملی چندانی برای آن قائل نیستند، زیرا به نظر آنان اولاً، وجود چنین واژه‌های فاقد قرینه، هم در قرآن و هم در احادیث نبوی، نادر است. ثانیاً، فقط برخی از این موارد نادر، متعلق به احکام است. ثالثاً، معنای اندک واژه‌های این چنینی در قرآن را می‌توان با الهام از تفسیر امامان شیعه و قراین استوار به دست آورد. رابعاً، احادیث نبوی در منابع شیعی عمدتاً از طریق امامان شیعه روایت شده است. خامساً، این واژه‌های فاقد قرینه در سخنان امامان، قطعاً بر معانی شرعی حمل می‌شوند، چه این واژه‌ها در احادیث خود آنان باشند چه در احادیثی که آنان از پیامبر روایت کرده‌اند (به رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۷؛ خوئی، ج ۱، ص ۳۳؛ فیاض، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴). در تأیید این نظر، شاید بتوان گفت که موردی وجود ندارد که مبنای اصولی فقیه درباره حقیقت شرعی، در فهم او از قرآن و احادیث اثر گذاشته و سبب صدور احکام متفاوتی شده باشد.

اصولیان متقدم، اغلب، به‌جای حقیقت شرعی، تعبیر اسماء

محمد بن محمد مفید، *اوائیل المقالات فی المذاهب و المختارات*، چاپ عباسقلی ص. وجدی (واعظ چرندابی)، تبریز ۱۳۷۱، چاپ نخست قم [بی تا]؛ احمد بن محمد مقدس اردبیلی، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الادهان*، چاپ مجتبی عراقی، علی پناه اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، قم، ج ۲، ۱۳۶۲ ش، ج ۶، [بی تا]، ج ۹، ۱۴۱۴؛ حسینعلی منتظری، *نهایة الاصول*، تقریرات درس آیت الله بروجردی، قم ۱۴۱۵؛ ابوالقاسم بن محمد حسن میرزای قس، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی نهران ۱۳۰۸-۱۳۰۹، چاپ نخست ۱۳۷۸.

/ محمد رئیس زاده /

حقیقت متشرعه / متشرعیه ← حقیقت شرعیه

حقیقت محمدیه، اصطلاحی در عرفان ابن عربی*، به معنای تعین اول از ذات الهی که همان اسم اعظم و جامع اسماء حسنا حق است. از این حقیقت، همه عوالم به ظهور رسیده است و به آن حقیقة الحقایق نیز می‌گویند (← عبدالرزاق کاشی، ص ۱۳۱، ۳۵۲-۳۵۳).

به اعتقاد عرفا حقیقت محمدیه به‌طور کامل در انسان کامل* ظاهر می‌شود. نبی، رسول و ولی، مظاهر این حقیقت در عالم یفعلی هستند و کامل‌ترین مظهر آن در این عالم پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم است (← ابن عربی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۶۴، ۱۴۴؛ جهانگیری، ص ۳۲۸-۳۳۰).

آموزه‌های ابن عربی (۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۲۱۴) در این باره از یک سو مبتنی بر احادیثی از قبیل «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» است که براساس تفسیر او از این حدیث، پیامبر حقیقتی و رای صورت خود در زمان و مکان خاصی دارد و به نوعی دارای هستی جهانی، ازلی و ابدی است (نیز ← ایزوتسو^۱، ص ۲۴۸). از سوی دیگر، وی برخی از مؤلفه‌های این اندیشه را وام‌دار عرفای پیش از خود است، زیرا توجه به نبی اکرم به عنوان واقعیتی که اولاً کامل‌ترین و برترین انسان است و ثانیاً واقعی که منحصر به انسانی در زمان و مکان خاص نیست و ثالثاً با ذات مقدس حق نسبتی خاص دارد، در تاریخ عرفان اسلامی، به‌خصوص در آموزه‌های حکیم ابوعبدالله ترمذی* درباره ولایت*، سابقه داشته است (← حکیم ترمذی، ص ۴۷، ۳۹؛ نیز ← ادامه مقاله). اما تعمق در این معانی، که در اندیشه ابن عربی باور شد و به وضع چنین اصطلاحی انجامید، شامل سه مرحله است:

مرحله اول: از اولین کتابهای صوفیه تا قرن هفتم. در این

مرحله عرفا براساس برخی ادله نقلی، بر برتری مقام پیامبر اتفاق نظر داشتند (← کلاباذی، ص ۶۹). باتوجه به تفاسیر عرفا، این ادله (شامل آیات و احادیث) دو دسته‌اند: ۱) ادله‌ای که به تبیین اختصاصات و برتری نبی اکرم بر سایر انبیا می‌پردازند. مثلاً، عرفا آیه «لَيَخْفَرَنَّكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲) را مطرح می‌کنند که درباره تقدم غفران الهی بر گناه پیامبر است، در حالی که غفران الهی در مورد پیامبران دیگر، متأخر از گناه آنان و بلکه مسبوق به توبه بوده است (ابونصر سراج، ص ۱۱۱؛ مستملی، ربع ۲، ص ۸۷۷-۸۷۸) یا در مقایسه پیامبر اسلام با حضرت موسی علیه السلام به دو آیه «أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (انشراح: ۱) و آیه «وَبِأَشْرَحَ لِي صَدْرِي» (طه: ۲۵) اشاره می‌شود که مطابق این دو آیه، حضرت موسی طلب شرح صدر می‌کند در حالی که مقام شرح صدر برای پیامبر بدون طلب حاصل بوده است (ابونصر سراج، ص ۱۱۰). نمونه دیگر، تفضیل پیامبر بر حضرت عیسی علیه السلام است؛ مطابق برخی روایات، حضرت عیسی قادر بود بر سطح آب راه برود، ولی معراج پیامبر راه رفتن در هوا بود و این کرامت برتر از کرامت حضرت عیسی تلقی می‌شود (مستملی، ربع ۲، ص ۸۷۰).

۲) ادله‌ای که از وجود خاص پیامبر و برتری هیت ایشان به‌طور مطلق سخن می‌گویند. این دسته از ادله، در تفسیر احادیثی مانند «لی مع الله وقت لا یسئنی فیهِ مُلُکٌ مقرب ولا نبی مرسل» یا به روایتی دیگر «لا یسئنی فیهِ غیر ربی» و «انا سید وُلْدِ آدَمَ و لا فخر، آدَمَ و شُلْ دُوْنَهُ نَحْتُ لَوَائِی» هستند (← کلاباذی، همانجا؛ مستملی، ربع ۲، ص ۹۰۲).

همه آیات و احادیث این دو دسته دلیل، در شکل‌گیری تعبیر حقیقت محمدیه حائز اهمیت‌اند، زیرا وجود پیامبر را به دو وجه خَلْقی (ظاهر) و حَقّی (باطن) تقسیم می‌کنند و او را در نسبت بسیار نزدیک با حق قرار می‌دهند و خلقت را از ادراک کمال او عاجز می‌انگارند (← مستملی، ربع ۲، ص ۹۰۶-۹۰۸)؛ به‌خصوص روایت «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، که اولویت پیامبر بر مخلوقات از آن استنباط می‌شود (← حکیم ترمذی، ص ۳۹؛ عین القضاة، ص ۲۵۸، ۲۶۶). در آخر، تعبیراتی مانند روح محمدی و نور محمدی، که ایشان را اولین مخلوق معرفی می‌کند (نجم رازی، ص ۳۸-۵۲)، انتقال به تفکر ابن عربی را ممکن ساخت.

مرحله دوم: حقیقت محمدیه در عرفان ابن عربی. حقیقت از نظر ابن عربی آن چیزی است که وجود بر آن بنا شده است؛ لَوازیس رو، حتی بر امور متقابل و متماثل نیز شمول دارد (*الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۵۶۳) باتوجه به این مبنا، واضح

ولایت را متضمن مقام نبوت و برتر از آن می‌داند. اما پیامبر اسلام در میان انبیا و اولیای خدا موقع ویژه‌ای دارد. ابن عربی با استناد به حدیث «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»، نبوت را در ایشان سابق بر انسانیت می‌داند، زیرا تأکید حدیث بر موجود بودن یا انسان بودن نیست بلکه بر نبوت است (ع الفتح‌الحات المکیه، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۴) و انسانیت لباسی بر اندام باطن نبوت یا حقیقت محمدیه بوده است (ع همو، ۱۴۱۸، ص ۳۴).

از سابق بودن مقام نبوت پیامبر بر انسانیت و ارتباط نبوت با ولایت و حقیقت محمدیه، این نتیجه گرفته می‌شود که نبوت در پیامبر اسلام استقلال و ذاتی است و در پیامبران دیگر این مقام مأخوذ از حقیقت محمدیه است (ع همو، ۱۳۷۰، ص ۱، ج ۱، ص ۶۴۶۳). بدین ترتیب، همه انبیا، از آدم تا عیسی علیهم‌السلام، مظاهر این حقیقت‌اند؛ اما با آمدن پیامبر اسلام، یا در واقع، ظهور کامل این حقیقت در صورت محمدیه، تمامی شرایع انبیای دیگر نسخ شده است (همو، الفتح‌الحات المکیه، همانجا).

دومین وجه حقیقت محمدیه ارتباط آن با عالم است. مراد از عالم، کل ماسوی الله اعم از انسان است، اما از حیث ارتباط با انسان، انسان کامل صورت کامل حقیقت محمدیه و جامع جمیع حقایق وجود است (همو، ۱۳۷۰، ص ۲، تعلیقات عینی، ص ۳۲۰). به نظر می‌رسد که به اعتبار منشأ بودن حقیقت محمدیه برای آدم علیه‌السلام، این حقیقت پذیر آدم تصور شود و حقیقت محمدیه از طریق ابوت آدم علیه‌السلام به تمام انسانها برسد، اما ابن عربی (۱۴۱۸، ص ۳۵) حضرت محمد [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] را نسخه حق و آدم را نسخه‌ای از او و دیگر انسانها را نسخه‌ای از هر دو می‌داند؛ بدین ترتیب، این عربی رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، یعنی بدون واسطه ابوت آدم علیه‌السلام، برای حقیقت محمدیه در انسان قائل است و ابوت آدم را برحسب اجسام و ابوت حقیقت محمدی را برحسب ارواح انسانی می‌داند (ع الفتح‌الحات المکیه، ج ۱، ص ۵، ج ۳، ص ۴۵۶-۴۵۷).

وجهی که کیفیت ارتباط این حقیقت با ارواح انسانی را روشن‌تر می‌کند، رابطه حقیقت محمدیه با معرفت انسانهاست. ابن عربی (الفتح‌الحات المکیه، ج ۳، ص ۴۵۷) هر شریعت و هر علم و معرفتی را در هر زمانی میراث محمدی می‌داند و چون معرفت به حق براساس تجلی است (ع تجلی*) و حقیقت محمدیه تجلی جامع است، پس رسیدن به هر نوع معرفتی و علمی نه فقط در انبیا بلکه در تمام انسانها از طریق این حقیقت صورت می‌پذیرد (ع ابن عربی، الفتح‌الحات المکیه، ج ۱، ص ۵، ج ۳، ص ۴۵۷). از میان این معارف، معرفت خاصی نیز به حق

است که نمی‌توان حقیقت محمدیه را تعریف منطقی کرد. این حقیقت از حیث منشأ بودن آن برای همه موجودات قابل مشاهده است و ازاین‌رو حقیقت محمدیه با ذات حق، با مراتب و تعینات وجود (از جمله عالم به‌طور عام، انسان به‌طور خاص) و با معرفت اهل عرفان مرتبط است. حقیقت محمدیه از حیث ارتباطش با عالم مبدأ، خالق عالم است؛ از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع جمیع حقایق وجود است؛ و از حیث ارتباطش با علوم باطن، مصدر و منبع علوم و معارف عارفان است (همو، ۱۳۷۰، ص ۲، ج ۲، تعلیقات عینی، ص ۳۲۰-جهانگیری، ص ۳۲۸-۳۲۹).

اولین مشخصه این حقیقت در ارتباط با ذات حق، عبارت است از صفات و اسماء حق بودن (ع ابن عربی، ۱۴۱۸، ص ۳۷). به اعتبار همین مشخصه، این حقیقت دو ویژگی دیگر دارد: جامعیت یا شمول، و سیادت و برتری بر اسماء حسنی (ع همو، ۱۳۶۷، ص ۲۱۷-۲۱۸). از نظر ابن عربی (۱۳۷۰، ص ۱، ج ۱، ص ۶۴) اسما منشأ کثرت‌اند و بین آنها تقابل وجود دارد (مثلاً، اسم فخر با لطف تقابل دارد) و هر اسمی صاحب حکمی است و هیچ اسمی نمی‌تواند حکم اسم دیگر را باطل سازد، اما حقیقت محمدیه می‌تواند بر اسما حکم کند و حکمی را لغو و حکم دیگری را جاری گرداند. دلیل بر این مقام، وجود شفاعت برای صاحب این حقیقت است.

در ارتباط حقیقت محمدیه با ذات حق، دو وجه دیگر از این مفهوم روشن می‌گردد، یکی دلالت بر وجود حق و دیگری معرفت به حق. به تعبیر دیگر، اصلی‌ترین و واضح‌ترین دلیل بر وجود حق، حقیقت محمدیه است و چون این حقیقت از برترین اتحاد با حق برخوردار است، یا نبوت خود حق را ثابت می‌کند و در بیشترین حد مدلول خود را می‌نمایاند (ع همان، ج ۱، ص ۲۱۵) و علم او به حق نیز به سبب همین ارتباط، کامل‌ترین علم است، زیرا علم مرآت (آینه‌وار) به حق دارد (همان، ج ۱، ص ۶۲). اما وجود عینی حقیقت محمدیه حقیقتی مثالی است و این واقعیت مثالی، که جامع اسما و صفات الهی است، همان وجود غیبی پیامبر اکرم است که ابن عربی تحت عنوان باطن نبوت از آن یاد می‌کند (ع ۱۴۱۸، همانجا؛ همو، الفتح‌الحات المکیه، ج ۱، ص ۱۴۳). به نظر ابن عربی (۱۳۷۰، ص ۱، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۵) ولایت باطن نبوت است. در حقیقت، «ولی» اسم الهی است و مقام ولایت عبارت است از جهت این حقیقت به سوی حق، که غائی در ذات او و باقی به اوست و نبوت عبارت است از جهت یا وجه این حقیقت به سوی خلق، که موقت و قطع‌شدنی است (ع همو، الفتح‌الحات المکیه، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۸). با این تحلیل، ابن عربی (۱۳۷۰، ص ۱، ج ۱، ص ۱۳۵)، برخلاف عرفای پیشین (ع کلاباذی، ص ۶۹)،

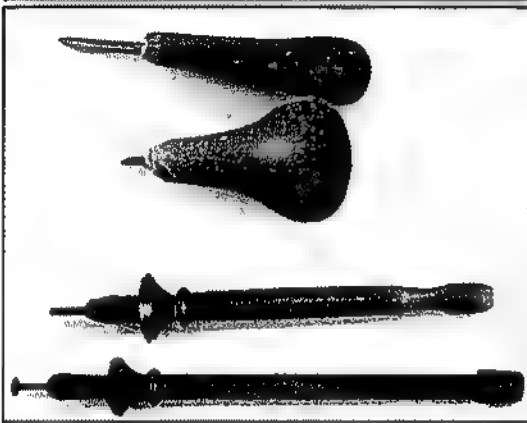
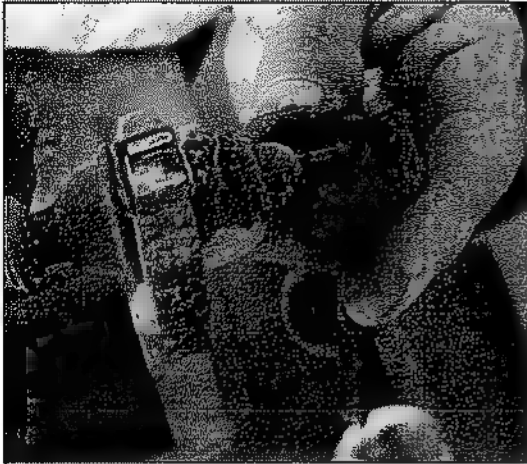
وجسود دارد که به نظر ابن عربی (۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۶۲) مختص به حضرت خاتم‌الرسال (صورت محمدیه) و خاتم‌الاولیاء است و فقط انبیا و اولیا از طریق این دو می‌توانند به آن برسند.

مرحله سوم: تابعین و شارحان ابن عربی. در تابعین ابن عربی، موضوع اول در بیان «حقیقت محمدیه»، «تعیین اول» است (سید عبدالرزاق کاشی، ص ۱۳۱). در این اصطلاح نیز آنچه مورد تأمل واقع می‌شود، «اولیت» است. تبیین این اولیت معمولاً فصلی از کتابهای این دوره را به خود اختصاص داده است. نسفی (ص ۲۲۵) بر آن است که این تأکید در اولیت سبب شده است برخی این حقیقت را خدا بپندارند. تطبیق این اولیت با برخی احادیث که عناوین مختلفی، از قبیل لوح، قلم، عقل، و عرش، را مخلوق اول معرفی می‌کند، عرفا را به تبیین ارتباط حقیقت محمدیه با این عناوین سوق داده. نسفی (ص ۲۲۱-۲۲۰) برای پاسخ به همین سؤال که آیا مقام اولیت از آن یک جوهر است یا چند جوهر، جهان را به ملک و ملکوت تقسیم کرده و نوشته است اول چیزی که خدا در ملکوت آفرید عقل اول یا همان قلم الهی و اول چیزی که در جهان ملک آفرید فلک اول یا همان عرش بود. پس خداوند به قلم که دریای نور است فرمان داد که بر عرش بنویسد و آنچه قلم نقش کرد نور نبی و ولی بود. چون اول بودن به معنای منشأ خلق بودن است، جیلی (ج ۲، ص ۵۸) بهشت و دوزخ، نعیم مؤمنان و عذاب کافران را هم به صورت محمدیه، که پیش از صورت آدم علیه‌السلام بوده، نسبت داده است. علاوه بر اولیت، اولویت حقیقت محمدیه نیز در آثار شارحان ابن عربی وجود دارد، از جمله صدرالدین قونبوی (ص ۱۰۰) مسئله تدبیر را به عنوان اولویت این حقیقت بر جمیع ماسوی الله مطرح می‌کند؛ بنابراین، این حقیقت نه تنها برتر از همه است بلکه به تدبیر امر مادون خود نیز می‌پردازد.

دومین تفصیل و شرح در تابعین ابن عربی، مسئله ارتباط شخص پیامبر یا صورت محمدی با این حقیقت غیبی و کلی، یعنی حقیقت محمدیه، است. صدرالدین قونبوی (ص ۶۸-۶۹) صورت محمدیه را لقب حقیقت محمدیه می‌داند. این حقیقت، برحسب حال و زمان و بعضی مراتب وجود، این لقب را می‌پذیرد و انسانیت، اسم‌الله یا اسم رحمان نیز همگی القاب حقیقت محمدیه‌اند. قیصری (ص ۲۲۱-۲۲۰) نیز نبوت (یعنی رسالت) را به صورت محمدیه یا شخص پیامبر، و باطن نبوت (یعنی ولایت) را به حقیقت محمدیه اختصاص می‌دهد. نسفی (ص ۳۱۵-۳۱۶) هم مطلبی نزدیک به همین موضوع دارد. او ولایت و نبوت را دو صفت نبی می‌داند. پیامبر از آن حیث که رو به بندگان خدا دارد و فیض خدا را به آنها می‌رساند دارای نبوت است و از آن حیث که رو به خدا دارد و از خدا فیض می‌پذیرد

ولایت دارد. به نظر آقامحمدرضا قمشهای (ص ۶۶-۶۷)، «ولی» باطن «اسم‌الله» است و الاهیت و ولایت، باطن حقیقت محمدیه‌اند. و این حقیقت در مراتب تشکیک به صورت محمدی، که مرتبه‌ای از مراتب ولایت حقیقت محمدی است، می‌رسد. علاوه بر اینها، تابعین ابن عربی اصطلاحات دیگری برای حقیقت محمدیه وضع کردند؛ از جمله جامی (ص ۲۷۵-۲۷۶) تعبیر قرآن را برای حقیقت محمدیه به کار برده، زیرا قرآن جامع کلمات الهی است، همچنان که حقیقت محمدیه جامع همه مظاهر و تجلیات الهی است. به جای حقیقت محمدیه گاه حقایق محمدیه (سید جیلی، ج ۲، ص ۵۹) یا حقیقت احمدیه (فتاری، ص ۲۷۸؛ شاه‌آبادی، ص ۱۲) نیز به کار می‌رود. تفسیر صفت «مبارک» و «قُدَر» در تعبیر قرآنی «لیلۃ مبارکۃ» و «لیلۃ القدر»، سبب شده است تا حقیقت محمدیه را لیلۃ‌القدر نیز بدانند (برای نمونه سید شاه‌آبادی، همانجا).

منابع: ابن عربی، التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ همو، عقائد مغرب فی ختم الاولیاء و شمس‌المسفر، چاپ خالد شبل ابوسلیمان، قاهره ۱۹۹۷/۱۲۱۸؛ همو، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ همو، انصوص‌الحکم و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء غنیمی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ابونصر سراج، کتاب‌اللمع فی التصوف، چاپ رینولد آرن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۲، چاپ المست تهران [بی‌تا]؛ توشیهیکو یوزوسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گومری، تهران ۱۳۷۹ ش؛ عبدالرحمان بن احمد جاسی، نقدالتصوص فی شرح نقش‌الفصوص، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محسن جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ عبدالکریم بن ابراهیم جیلی، الانسان الکامل فی معرفه‌الاولیاء و الاوائل، قاهره ۱۹۷۰/۱۳۹۰؛ محمد بن علی حکیم نرمدی، ثلاثة مصنفات للحکیم النرمدی: کتاب سیرة‌الاولیاء، جواب المسائل التي سألها اهل سرخس عنها، جواب کتاب من‌الزلی، چاپ پیرند راتکه، بیروت ۱۹۹۲؛ محمدعلی شاه‌آبادی، رشحات‌البهار، تهران ۱۳۶۰ ش؛ محمد بن اسحاق صدرالدین قونبوی، للصفحات الالهیه، چاپ محمد خواجوری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، [یا] ترجمه و شرح از محمدعلی مودود لاری، چاپ گل‌بابا سمیدی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ عبدالله بن محمد عین‌الفضاء، تمهیدات، چاپ غفیف هیران، تهران [۱۳۴۱ ش]؛ محمد بن حمزه فتاری، مصباح‌الانس فی شرح مفتاح غیب‌الجسم و الوجود، چاپ سنگی تهران ۱۳۲۳، چاپ است ۱۳۶۳ ش؛ محمد رشابین ابوالقاسم قمشهای، تحقیق در مباحث ولایه‌کلیه: حواشی بر فصوص، در فوودین محمود قیصری، رسائل قیصری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ داوود بن محمود قیصری، رسائل قیصری، با حواشی محمدرضا قمشهای، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ ابوبکر محمد بن ابراهیم کلانادی، التعرف لمذهب اهل‌التصوف، دمشق ۱۹۸۶/۱۴۰۷؛ اسماعیل بن محمد متملی، شرح‌التعرف لمذهب التصوف، چاپ محمد روشن،



ابزار حکاکی

حکاک فرار می‌گیرد. با حرکت مداوم کمان و چرخش محور و درگیر کردن سطح سنگ با قلم الماسه حکاکی صورت می‌پذیرد. حکاکی مهرهای عقیق اغلب عمیق‌تر از نوع خاتم و انگشتری است. ۲) حکاکی فلزات از قبیل مهر، سرمکه، طلسم و خصوصاً مهرهای برنجی با قلم فولادی، که به دو شیوه گود و برجسته انجام می‌شود. در حکاکی گود، ابتدا سه فلزی که اغلب مهرهای برنجی به شکل مربع یا مستطیل با دسته‌ای قالب‌ریزی شده است - در یک نگهدارنده چوبی به شکل استوانه و با یک شکاف کوچک، محکم و چفت می‌شود. سپس با قلم فولادی دسته‌دار و با فشار دست شیارهای لازم را در سطح فلز ایجاد می‌کنند.

در شیوه برجسته با استفاده از قلم و چکش زمینه نقش‌کنده می‌شود و عبارت روی فلز برجسته می‌ماند. شیوه برجسته برای مهرهای بزرگ‌تر یا نقش کمتر و ساده‌تر، امکان‌پذیر و بسیار مشکل‌تر از شیوه گود است (وولف^۱، ص ۳۹-۳۷). با

تهران ۱۳۶۳-۱۳۶۴ ش؛ عبداللّٰه محمد نجم‌رازی، مرصادالعباد، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۵۲ ش؛ عزیزالدین محمد نسفی، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، چاپ مارزان موله، تهران ۱۳۴۱ ش.

/ جلیله علم‌الهدی /

حقیقت و مجاز ← مجاز (۲)

حکاری به حکاری

حکاکی، خراشیدن و تراشیدن سطوح مختلف سنگی، فلزی، شیشه‌ای و غیره برای نقش‌اندازی روی آنها. حکاکی در معنای عام به شیوه‌ای از نقش‌اندازی بر روی انواع مواد چون گل، سنگ، چوب، فلز و شیشه گفته می‌شود که شامل جزئی‌ترین خراشهای ایجاد شده تا کننده‌کاریهای عمیق یا برجسته است. از این رو، واژه حکاکی در هنرهای چون حجاری، منبت‌کاری، خراطی، گچ‌بری، آجرتراشی، ساخت کلبشه، قالب‌سازی (به قلمکاری^۲؛ چاپ و چاپخانه^۳)، فولادکوبی، مرقع‌کاری، تراش شیشه و شیشه‌گری، زرگری، جواهرسازی، مهرسازی و نگین‌تراشی، قلم‌زنی و غیره مصطلح شده و این فن در آنها کاربرد یافته است. متداول‌ترین تعریف حکاکی، تراش و ایجاد خراش یا شیارهای ظریف و اغلب کم‌عمق بر روی فلزات قیمتی و نیمه‌قیمتی و سنگهایی چون زمرد و یاقوت، خصوصاً عقیق و همچنین انواع مهر، طلسم، سرمکه (قالبهای ضرب سکه) است (به دهخدا؛ فرهنگ بزرگ سخن، ذیل «حک» و «حکاکی»؛ سیدصدر، ذیل «حکاکی»). حکاکی از اصطلاحات سکه‌سازی بوده و از مهم‌ترین کارها در این حوزه تلقی می‌شده است (به عقیلی، ص ۲۰، ۵۰۳).

حکاکی به دو شیوه انجام می‌شود: ۱) حکاکی سنگ خصوصاً عقیق. در حکاکی عقیق از انواع قلم الماسه استفاده می‌شود. این قلمها بیست و گاهی تا چهل نمونه است. دستگاه این نوع حکاکی ساده و شامل یک محور است که قلم الماسه در رأس آن قرار می‌گیرد و محرک محور یک کمان است. سنگ را پس از ترکیب خط و نقش روی قبضه می‌چسبانند. قبضه تکه چوب خراطی شده‌ای با یک صفحه مدور کوچک و دسته‌ای نازک به طول ده تا پانزده سانتیمتر است که مقداری موم روی سطح آن قرار دارد و عامل نگهدارنده سنگ است. هنگام سنگ‌کشی، قبضه در یک دست و کمان دستگاه در دست دیگر



مهر حقیقی یسانی حکاکي شده (ار ۱ « ۱۹ » ساتیتر)، متعلق به حدود اوایل قرن اول، ایران، سستان، محفوظ در موزه اورمیتر

رواج مهرهای لاستیکی و ژلاتینی، حکاکي شهر رو به افول نهاده و حکاکي لیزری و دستگاههای پیشرفته تراش، حکاکي سنتی سنگ را دچار تغییرات زیادی کرده است. امروزه حکاکي انواع سنگهای انگشتی با فیروز انگشتی و تیغه‌های مخصوص دندان پزشکی انجام می‌گیرد.

حکاکي قدمتی حدوداً پنج هزار ساله دارد (گلچین معانی، ص ۴۲). حکا نقش ابتدا بر روی مواد نرم صورت می‌پذیرفت و نخستین نمونه‌های آن مربوط به مهرها و لوحه‌های گلی است. مهرهای منقوش استوانه‌ای، مدور و مخروطی هزاره چهارم و سوم پیش از میلاد در بین‌النهرین و آثار مشابه دوره‌های هخامنشی و ساسانی، نمونه‌های حکاکي پیش از اسلام‌اند (ملک‌زاده، ص ۲۵-۴۹؛ نیز به مهر*). در حکاکي پیش از اسلام بیشتر از تصویر استفاده می‌شد، اما با ظهور اسلام خط و خوشنویسی آیات و عبارات مذهبی بیشتر به کار رفت. قدیم‌ترین اثر حکاکي شده اسلامی نگین انگشتی منسوب به پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به سجع محمد رسول‌الله در سه سطر است (ابن‌خلدون، ج ۱: مقدمه، ص ۳۲۶؛ بخاری، ج ۷، ص ۵۲-۵۳؛ نیز به خاتم*). همچنین، حکا طُغرا* بر روی مهر بسیار رایج بوده است (برای نمونه به قائم‌مقامی، شکل ۱۹۲-۱۹۵). تاریخ‌نویسی و آوردن نام حکاک در پای اثر در دوره صفویه (۹۰۶-۱۱۳۵) مرسوم شد (جندی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۱۴). مقارن دوره صفویه، عثمانیان نیز به این کار مبادرت ورزیدند (د. ا. د. ترک، ذیل "Hakkâkîk").

از نام و احوال حکاکان پیش از قاجار اطلاع زیادی در دست نیست. در تذکره تحفه سامی (سام میرزای صفوی، ص ۲۷۲)، از مولانا قانع قزوینی و در تذکره نصرآبادی (ص ۱۲۳)، از سراجای حکاک نام برده شده است، اما در دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۴۴/۱۳۰۴ ش) و پس از آن چند تن بسیار مشهورند، از جمله: حاج آقا محمد طاهر، حکاک اصفهانی اواخر سلطنت محمدشاه و دوره ناصرالدین‌شاه که در اصفهان و تهران روزگار می‌گذراند و فرزندش، حاج محمدحسن، و نوه‌هایش میرزا نصرالله، میرزا اسدالله و میرزا اسماعیل صدرالقرآء که همگی در کار خود متبحر بودند (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۵۷ ش، ص ۳۹)؛ حاج میرزا حسین حکاک شیرازی (با امضای «ح» یا «حسین») که مهر ناصرالدین‌شاه و بسیاری از شاهزادگان و رجال قاجار را حک کرده است (پنجانی، ج ۱، ص ۱۵۱؛ جندی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۱)؛ برادر وی، حاج میرزا حسن حکاک (به پنجانی، ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸)؛ محمود مذهب‌باشی؛ ملاعلی بقا (فرست شیرازی، ص ۵۵۱)؛ میرزا محمدعلی حکاک، شاگرد میرزا محمدعلی بن میرزا خیرالله (هفت‌قلبی دهلوی، ص ۶۶)؛ محمدتقی حکاک، حکاک‌باشی مسطرف‌الدین‌شاه (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۶۳-۱۳۷۰ ش، ج ۲، ص ۶۷۵)؛ میرزا عباس، حکاک مهر احمدشاه (همان، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳)؛ محمدجعفر حکاک (دیوان‌بیگی، ج ۱، ص ۴۱۷)؛ و خاندان حمیدی شیرازی (میرزا ابوالقاسمی، ص ۱۱۲-۱۱۳).

از حکاکان ترکیه، دانا، مجدی، آلتون‌تاش، رسا، عزمی، بنلریان، سامی، عزت، فتی، فهیمی، یحیی و خاندان چلبی مشهورند (د. ا. د. ترک، همانجا؛ جندی، ۱۳۸۳ ش، همانجا). علامی در اکبرنامه (ج ۳، ص ۶۷۲) از مولانا علی احمد دهلوی، حکاک هندی، یاد کرده است. در بخشی از یک نسخه خطی به تاریخ ۹۹۹ در مجموعه کریم‌زاده تبریزی، از دیگر حکاکان هندی، مقصود شهرگن، شرف‌هروری و مولانا ابراهیم نام برده شده است (به کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۵۷ ش، ص ۴۱).

معمولاً حکاکان در اطراف بازار یا عمارت دیوان‌خانه حکومتی پاتوق می‌کردند. برخی هم در نزدیکی مسجد جامع و مکاتهای مذهبی شهر دکانی داشتند؛ مثلاً در شیراز دوره‌های زند و قاجار اغلب آنها بر سکوه‌های مسجد وکیل می‌نشستند که نزدیک بازار و عمارت دیوان‌خانه کریم‌خانی بود (میرزا ابوالقاسمی، ص ۱۱۲-۱۱۳). اولیاچلبی (ج ۱، ص ۵۷۵) شمار حکاکان دوره مراد اول (۷۶۱-۷۹۱ هـ) را

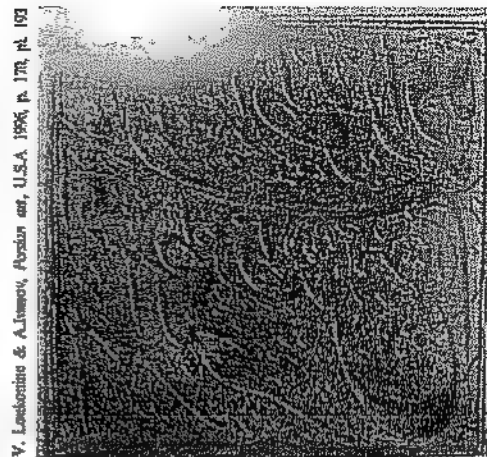
البخاری، [چاپ محمد ذهنی‌السنی]، استنبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱، چاپ
 افست بیروت [بی‌تا]؛ مهدی ییاتی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران
 ۱۳۲۵-۱۳۵۸ ش؛ محمدجواد جدی، «تأملی بر جللیکه و ویژگی مهرهای
 دوره صفوی»، در مجموعه مقالات خوشنویسی، [ارائه شده در]
 گردهمایی مکتب اصفهان ۱۳۸۵ ش، به کوشش مهدی صحراگرد، تهران:
 فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶ ش؛ همو، «مهر: گوهری بر تارک خط و نقاشی»،
 کتاب ماه هنر، ش ۷۱ و ۷۲ (مرداد و شهریور ۱۳۸۳)؛ دهخدا؛ احمد
 دیوان‌پسکی، حسدیفه‌الشعراء، چاپ عبدالحسین نوانی، تهران
 ۱۳۶۴-۱۳۶۶ ش، سام میرزای صفوی، تذکره تحفه سامی، چاپ
 رکن‌الدین همایونفرخ، تهران ۱۳۸۴ ش؛ ابوالقاسم سیدصدر،
 دایرةالمعارف هنر: سبک‌ها، شیوه‌ها، هنرمندان، مکتاتب هنر،
 هنرها، موسیقی، صنایع‌دستی و سایر مباحث بنیادین، تهران
 ۱۳۸۳ ش؛ عبدالله عقیلی، دارالقصرهای ایران در دوره اسلامی، تهران
 ۱۳۷۷ ش؛ ابوالفضل بن مبارک علامی، اکبرنامه، چاپ آغا احمدعلی،
 کلکته ۱۸۷۷-۱۸۸۶؛ محمدنصیرین جعفر فرصت‌شیرازی، آثارالمعجم:
 در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن فارس، چاپ سنگی
 پشمی ۱۳۱۴، چاپ علی دهیاشی، چاپ افست تهران ۱۳۶۲ ش؛ فرهنگ
 بزرگ سخن، به سرپرستی حسن انوری، تهران: سخن، ۱۳۸۱ ش؛
 جهانگیر قائم‌مقامی، مقدمه‌یی بر شناخت اسناد تاریخی، تهران
 ۱۳۵۰ ش؛ محمدعلی کسرم‌زاده تبریزی، احوال و آثار نقاشان
 قدیم ایران و برخی از مشاهیر نگارگر هند و عثمانی، لندن
 ۱۳۶۳-۱۳۷۰ ش؛ همو، حکاکان و نگین‌ترشان، هنر و مردم، ش ۱۸۹
 و ۱۹۰ (تیر و مرداد ۱۳۵۷)؛ احمد گلچین معانی، «شهر و نقش شهر»،
 همان، ش ۱۹۱ و ۱۹۲ (شهریور و مهر ۱۳۵۷)؛ ملکه ملک‌زاده (پسانی)،
 «شهرها و مسائل شناسایی روزگاران کهن: شمایل از تاریخچه مهر در ایران،
 نقوش مهرها و کتبه‌کارها، علت‌بوجود آمدن مهر، همان، ش ۱۳۳ (آبان
 ۱۳۵۲)؛ محمدصادق میرزاابوالقاسمی، «جستجوی در نام و احوال چند
 حکاک شیرازی در دوره قاجار»، گلستان هنر، سال ۲، ش ۴ (پاییز
 ۱۳۸۶)؛ محمدطاهر نصرآبادی، تذکره نصرآبادی، چاپ وحید
 دستگردی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ غلام محمد هفت‌قلی دهلوی، تذکره
 خوشنویسان، چاپ محمد هدایت حسین، کلکته ۱۳۲۸/۱۹۱۰، چاپ
 افست تهران ۱۳۷۷ ش؛

TDV/A, s.v. "Hakkâklık" (by M. Zeki Kuşoğlu); Hans E. Wulff, The traditional crafts of Persia, Cambridge, Mass. 1966.

/ محمدصادق میرزاابوالقاسمی /

حکایت، نام نوعی داستان در ژانرهای مختلف، با
 تفاوتی در کاربرد این واژه در این ژانرها. این مقاله مشتمل
 است بر حکایت:

- (۱) در ادبیات فارسی
- (۲) در ادبیات عرب
- (۳) در ادبیات ترکی



مهر عقیق حکاک شده، با خط نستعلیق، به عبارت: امیرالبحر
 سلطان امیرانورزاده عظیم (۱۱۳۵ هـ/۳ ماه تیر)،
 از قرن سیزدهم، محفوظ در موزه اورمیال

۱۰۵ تن با سی‌دکان ذکر کرده که عقیق، فیروزه و یشم حک
 می‌کردند و پیر آنها عبدالله یعنی بوده است. وی اعضای
 صنف مهرنگان را هشتاد تن و آنها را حکاکتند مهر وزرا
 دانسته و پیرشان را عثمان و استادان برجسته آنها را محمود
 چلی، رضا چلی و فرید چلی معرفی کرده است. او همچنین
 مهرنگان و سیم و هیاکل‌نشانان را صنفی دیگر و آنان را در حک
 مهر و نقره ماهر دانسته است.

حکاک در ایران، مانند دیگر حرفه‌های سنتی، بیشتر شفلی
 خانوادگی بوده و برخلاف حکاکان ترک، صنف خاصی نداشته
 است. حکاک شغل پردوامدی نبود و اکثر حکاکان از راه
 حرفه‌های دیگر نیز، که گاه نزدیک به حکاک بود، امرار
 معاش می‌کردند. برخی دوره‌گرد بودند و غیر از حکاک،
 فال‌گیری و دعانویسی می‌کردند (برای نمونه این مشاغل به
 میرزاابوالقاسمی، ص ۱۱۴). فقط برجستگان این فن و هنر
 سفارش‌های درخور می‌گرفتند یا به دیار راه می‌یافتند و ارج و
 مقام بالا نصیبشان می‌شد. حکاک ماهر، علاوه بر خوشنویسی
 و ترکیب و نقر خطوط دستی، چپ‌نویسی را نیز خوب
 می‌دانست. حکاکان گاهی نوشتن، حسن خط و ترکیب
 نمی‌دانستند، حتی گاهی صرفاً سواد چپ نوشتن داشتند. برخی
 مهر فلزی و برخی فقط عقیق نقش می‌زدند، اما یک حکاک
 تمام‌عیار همه مراحل ساخت و حک را می‌دانست. داشتن طبع
 موزون، چنان که از دوره صفویه مرسوم شد، بسیار به کار می‌آمد
 (برای نمونه به سخن، دوره ۴، ش ۳، بهمن ۱۳۳۱، ص ۲۳۰؛
 نیز به مهر*).

منابع: ابن خلدون؛ اولیا چلی؛ محمدین اسماعیل بخاری، صحیح

(۱) در ادبیات فارسی

مصدر حکایت، از حکّی، و به معنای تقلید کردن، سخن گفتن و روایت کردن است (سه خلیل بن احمد؛ جوهری، ذیل «حکّی»؛ نیز سه بخش ۲)، اما در ادبیات سنتی و قدیم فارسی عنوانی برای داستانهای کوتاه با شخصیت‌های اندک و زمان و مکانی محدود است.

سرچشمه حکایت‌های فارسی یا ایران باستان است، مانند حکایت‌هایی دربارهٔ بهرام‌گور، انوشیروان و بزرگمهر؛ یا هند، مانند حکایت‌های کلّیله و دمنه*، طوطی‌نامه*، سندبادنامه* و بسیاری از حکایت‌های حیوانات (به مجتبی، ص ۲۷۱)؛ یا یونان باستان، از جمله حکایت‌هایی دربارهٔ ارسطو، سقراط و اسکندر؛ و پاره‌ای از آنها نیز از ادبیات عربی گرفته شده است، مانند حکایت‌هایی که قهرمان آنها حاتم طائی، اعرابی یا یکی از خلفای عرب است. دو کتاب حکایات عربی، یکی الف لیلة و لیلة، که ظاهراً در آغاز کتابی هندی و ایرانی بوده است، و دیگری الفَرَجُ بَعْدَ الشَّدَةِ قاضی تنوخی (به تنوخی*، خاندان)، در حکایت‌های فارسی تأثیر چشمگیری داشته‌اند، چنان‌که سرانجام اولی را عبداللطیف طسوجی در عهد محمدشاه قاجار (حک: ۱۲۵۰-۱۲۶۴) و دومی را سه برخی از حکایت‌های آن را عوفی (متوفی بعد از ۶۳۰) در جوامع‌الحکایات ترجمه کرده‌بود. در عهد صفویه حسین بن اسعد دهستانی به فارسی ترجمه کردند. البته بسیاری از حکایت‌های الف لیلة و لیلة (به هزار و یک شب*) که در آنها سخن از غول و جن و پری است، جزء قصه‌های عامیانه محسوب می‌شود و مورد نظر ما در این مقاله نیست (به ادبیات عامیانه*).

حکایت‌های ادب فارسی یا در کتابهایی که سراسر مجموعه‌ای از حکایات است، نظیر کلّیله و دمنه و جوامع‌الحکایات، گرد آمده‌اند یا در ضمن مطالب کتابهای تاریخی، تعلیمی، اخلاقی و سیاست مژدن، و تذکرة احوال شاعران و زاهدان و صوفیان به کار رفته‌اند، مانند حکایت‌های تاریخ بیتهقی*، قابوسنامه*، چهار مقاله*، تذکرة الشعرا* اثر دولتشاه سمرقندی، و تذکرة الاولیاء*.

حکایات یا صرفاً تخیلی‌اند، مانند همهٔ «حکایت‌های حیوانات»^۱ که در آنها جانوران شخصیت انسان را گرفته‌اند (به جانور / جانورشناسی*، بخش ۱، قسمت ج: در ادبیات فارسی)؛ یا واقعی‌اند، مانند حکایت‌های تاریخی که شخصیت‌های تاریخی، قهرمانان آنها هستند؛ و یا نیمی تخیلی و نیمی واقعی، مانند برخی حکایت‌های صوفیان و زاهدان، که صوفی یا زاهد کارهای

خارق‌العاده و باورنکردنی می‌کند یا با موجوداتی تخیلی، نظیر اژدها، رویرو می‌شود.

گویندهٔ حکایت در بسیاری از حکایت‌ها سخن یا مقصود خود را از زبان قهرمانان حکایت باز می‌گوید، مانند بسیاری از حکایت‌های گلستان. گاه این نوع حکایت‌ها در واقع گونه‌ای تمثیل* اند که نمونه‌های عالی آنها را در کلّیله و دمنه و حکایت‌های مثنوی معنوی* مولوی می‌توان یافت. در برخی حکایات نیز گوینده خود یکی از قهرمانان حکایت است، مانند برخی حکایت‌های سعدی در بوستان (مثلاً ص ۸۹، ۱۷۸-۱۸۰) و گلستان (مثلاً ص ۱۴۱-۱۴۲، ۱۶۲-۱۶۸)، که این به پیروی از سنت کهن قصه‌گویان و مقامه‌خوانان (به مقامه*) بوده است که خود را یکی از قهرمانان حکایت معرفی می‌کردند. یک شیوهٔ معمول در بیان حکایت‌های فارسی، روش حکایت در حکایت، بوده است که نمونه‌های آن در کلّیله و دمنه و مثنویهای عطار و مثنوی مولوی وجود دارد و احتمالاً میراث قصه‌های هندی و ادبیات سنسکرت است که به ادب فارسی رسیده است (به مجتبی، همانجا). برخی حکایت‌های فارسی، در واقع، مناظرهٔ دو قهرمان حکایت است، مانند حکایت شمع و پروانه در بوستان سعدی (به ص ۱۱۴)، جدال سعدی با مدعی در گلستان (ص ۱۶۲-۱۶۸) و مناظرهٔ شیر و نخجیران دربارهٔ جهد و توکل در مثنوی مولوی (دفتر ۱، ص ۴۹-۵۲)، که گذشته از آنکه شبیه به آنها در مقامات عربی بسیار هست، نمونه‌ای کهن از آنها در متن درخت آسوریک به زبان فارسی میانه اشکانی نیز دیده می‌شود که مناظرهٔ درخت خرما با بز است (به منظومهٔ درخت آسوریک، ۱۳۴۶ش).

دو اثر برجستهٔ حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی یکی کلّیله و دمنه است، که اصل هندی دارد، و دیگری مرزبان‌نامه*، تحریر سعدالدین رراوینی. این دو کتاب آکنده از واژگان و عبارات عربی و آمیخته به اشعار فارسی و عربی است. کلّیله و دمنه براساس گفتگوی رای و بزمین و مرزبان‌نامه بر پایهٔ گفتگوی ملکه‌زاده و دستور تدوین شده است و در ضمن مطالب و ابواب آنها حکایت‌های حیوانات، غالباً به روش تمثیل، چشمگیر است. این حکایت‌ها، همراه با پند و اندرزهایی دربارهٔ زندگی بهتر، برای خواص و اشراف است.

ظاهراً نخستین مجموعهٔ حکایات غیر از حکایت‌های حیوانات در ادب فارسی، جوامع‌الحکایات و لوامع‌الروایات عوفی* است که در تألیف آن، مؤلف به شیوهٔ موعظه‌گویان به اندرزهای دینی و اخلاقی توجه داشته و البته از آثاری نظیر

عطار و مثنوی مولوی، به‌نظم، در این دست از حکایات گاه سخنان مبالغه‌آمیز و افسانه مانند درباره کرامات مشایخ صوفیان ذکر شده است. قهرمانان برخی از حکایتهای فارسی نیز شاعرانند. این‌گونه از حکایتهای را، که غالباً آمیخته‌ای از واقعیت و افسانه است، در شرح احوال شاعران در تذکرها می‌توان یافت (برای نمونه به دولت‌شاه سمرقندی، ص ۵۴-۵۰، ۲۰۴-۲۰۲). چهارمقاله نظامی عروضی نیز حکایتهایی خواندنی درباره شاعران دارد (برای نمونه به ص ۴۹-۵۴، ۵۸-۶۵).

برخلاف ادبیات عربی، حکایتهای از نوع مقامات در ادب فارسی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. نخستین مقامات فارسی ظاهراً مقامات حمیدی* نوشته حمیدالدین بلخی (به حمیدی*، حمیدالدین) در سال ۵۵۱، به تقلید از مقامات بدیع‌الزمان همدانی* (متوفی ۳۹۸) و ابوالقاسم حریری (متوفی ۵۱۶) است، که ۲۳ مقامه دارد، با حکایتهایی به سبک مقامات، به نثر مسجع و مصنوع و آمیخته با عبارات و اشعار عربی. پس از حمیدالدین بلخی، اگرچه مقامه‌نویسی در ادب فارسی رونق نیافت، اما گلستان* سعدی را هم می‌توان به کتابهای مقامات مانند کرد، البته بدون تصنع و تکلف این‌گونه کتابها. شاید بتوان حکایتهای گلستان را عالی‌ترین حکایتهای نثر مسجع فارسی دانست، که همچون بسیاری از دیگر حکایات مثنوی، چاشنی نظم پر لطف آنها افزوده است. سعدی در این حکایتهای جَد و طنز را به هم آمیخته و هم تعلیمات اخلاقی و هم زیان‌آوری و شیوا سخنی را در نظر داشته است. پس از او مقلدانش، از جمله عبدالرحمان جامی* (متوفی ۸۹۸) با بهارستان* و قاتی* (متوفی ۱۲۷۰ یا ۱۲۷۲) با پریشان، نتوانستند شاهکاری مانند گلستان را در حکایت‌گری پدید آورند.

بیشتر حکایتهای فارسی به نثر است. ظاهراً نخستین بار با ترجمه منظوم کلیله و دمنه به قلم رودکی (متوفی ۳۲۹)، مجموعه حکایات فارسی به نظم نیز در آمد. از کلیله و دمنه منظوم رودکی جز ابیاتی چند در دست نیست، اما قانع طوسی نیز در قرن هفتم کلیله و دمنه را به نظم درآورد. حکایتهایی از نوع مناظره، در دیوان شاعران قدیم، از جمله انوری (متوفی ۵۸۵ یا ۵۸۷)، غالباً در قالب قطعه سابقه دارد، مانند مناظره درخت چنار با کدوین (ج ۲، ص ۵۶۵). نمونه‌های عالی آنها را در مثنوی می‌توان دید (به پورنامداریان، ص ۲۷۱-۲۸۶) و در دوران معاصر، پروین اعتصامی (متوفی ۱۳۲۰ ش) آنها را به اوج کمال رساند. با این حال، نخستین بار سنایی غزنوی با حقیقه‌الحقیقه، در قالب مثنوی، با حکایت‌گری به نظم، تحولی در ادب فارسی پدید آورد. اگرچه او نیز، مانند نویسندگان کتابهای

الفرج بعدالشیبه هم متأثر بوده است. قهرمانان این حکایات بیشتر عبارت‌اند از: شاهان و دولتمردان (مثلاً قسم ۲، ج ۲، ص ۵۵۶، ۶۳۴-۶۴۰، قسم ۴، ج ۱، ص ۴۴-۴۵، ۵۴-۵۵)، پیامبران (مثلاً بخش ۲، ص ۱۵۳-۱۵۸، ۱۷۱-۱۷۹)، صحابه (مثلاً بخش ۲، ص ۱۹۰-۱۹۳)، زاهدان و صوفیان (مثلاً بخش ۲، ص ۲۵۳-۲۵۵، ۳۲۲-۳۲۸)، و گاه عامه مردم (مثلاً قسم ۲، ج ۲، ص ۵۰۳-۵۰۵، ۵۶۹-۵۷۴). چند قرن پس از عوفی، ظاهراً مؤلفی در هند برای اکبرشاه (حک: ۹۶۳-۱۰۱۴)، ۴۶ حکایت را در کتابی به نام جامع‌الحکایات گردآورد (به مسزوی، ج ۵، ص ۳۶۶۶-۳۶۶۷) که نام آن یادآور جوامع‌الحکایات است، اما حکایتهای آن بیشتر از نوع حکایتهای هزار و یک شب است.

حکایتهای تاریخی را گذشته از جوامع‌الحکایات بیشتر در ضمن گزارشهای برخی از کتابهای تاریخی، نظیر تاریخ بیهقی، که غالباً برای عبرت‌آموزی است (مثلاً ص ۴۵۶-۴۵۹، ۵۲۳-۵۲۳)، و در میان مطالب پندنامه‌ها و کتابهای اخلاق و سیاست مدن می‌توان یافت، از جمله در کتابوسنامه* عنصرالمعالی (ص ۱۹۸-۲۰۰) و مینرالسلوک (سیاستنامه*) نظام‌الملک (ص ۳۰-۴۰، ۲۱۱-۲۱۲)، که همراه با اندرزهایی برای اشراف‌زادگان و دولتمردان است. چهارمقاله نظامی عروضی نیز متضمن نمونه‌های نغز از حکایتهای تاریخی است (مثلاً ص ۳۲-۳۸)، که برخی از آنها با واقعیت‌های تاریخی مطابقت ندارد. درباره حکایتهای پیامبران و حکایتهای پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اصحاب ایشان، گذشته از کتابهای اخلاق و سیاست نظیر سیرالملوک نظام‌الملک (مثلاً ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۸۵، ۲۱۵-۲۱۷، ۲۳۰-۲۳۱)، آثار تعلیمی صوفیان، از جمله کیمیای سعادت و مثنوی، از مراجع بسیار مهم است که منشأ بسیاری از این‌گونه حکایتهای آنها، کتابهای تفسیر است.

حکایتهای صوفیان و زاهدان، بیشتر در ضمن مطالب سه دسته از آثار عرفانی آمده است: ۱) کتابهای طبقات و تذکرة‌های احوال صوفیان، که کهن‌ترین آنها ظاهراً طبقات‌الصوفیه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) و برجسته‌ترین آنها از لحاظ ادبی و شیوه حکایت‌پردازی، تذکرة‌الاولیاء عطار نیشابوری (متوفی ۶۱۸ یا ۶۲۷) است. ۲) کتابهایی که مریدان مستقلاً در مناقب و مقامات پیران خود نوشته‌اند، نظیر اسرارالتوحید* فی مقامات الشیخ ابی‌سعد نوشته محمدبن مؤثر در قرن ششم، و مناقب‌العارفین، نوشته افلاکی* در قرن هشتم. ۳) آثار تعلیمی عارفان و صوفیان، نظیر کشف‌المحجوب* هجویری (متوفی ۴۶۵) و کیمیای سعادت* محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) به نثر، و حقیقه‌الحقیقه اثر سنایی (متوفی ۵۴۵) و مثنویهای

کاربرد واژه‌های قبیح و مستهجن، از ویژگی‌های این‌گونه حکایت‌هاست، به‌ویژه حکایت‌های عید زاکانی و حکایت‌های منظوم ایرج میرزا (متوفی ۱۳۴۴/۱۳۰۴ ش). البته حکایت‌های لطیفه مانند فخرالدین علی صفی (متوفی ۹۳۹) در لطائف الطوائف از این موضوع مستثنا و عاری از الفاظ قبیح است. پس از حکایت‌های عید، مشهورترین حکایت‌های طنز فارسی، چرن‌نبرد* علی‌اکبر دهخدا (متوفی ۱۳۳۴ ش) است که البته عاری از سخنان رکیک و نمونه‌عالی طنز سیاسی به زبان فارسی است.

پاره‌ای از حکایت‌های فارسی نیز حکایت‌های امثال است، که شرح می‌دهد مثلاً از کدام حکایت‌ها گرفته شده‌اند. برخی از این حکایت‌ها را محمدعلی حبله‌رودی در جامع‌التمثیل* به سال ۱۰۵۴ به سبک موعظه‌گویان به نگارش در آورده و در دوره معاصر نیز امیرقلی امینی بسیاری از حکایت‌های امثال را در کتاب داستان‌های امثال (تهران ۱۳۲۴ ش) گرد آورده است.

پس از آشنایی ایرانیان با ادبیات اروپا و آغاز تجدد ادبی* در ایران، حکایت‌گری در ادب فارسی از رونق افتاد و داستان‌های کوتاه، که به پیروی از داستان‌های کوتاه واقع‌گرای اروپایی نوشته می‌شد، جانشین حکایت‌های گذشته‌گان گردید. آغازگر این‌گونه داستان‌ها، محمدعلی جمالزاده* (متوفی ۱۳۷۶ ش) بود با داستان «فارسی شکر است» از مجموعه یکی بود یکی نبود. پس از او نویسندگانی مانند صادق هدایت، بزرگ علوی، صادق چوبک و جلال آل‌احمد به نوشتن داستان‌های کوتاه واقع‌گرایانه پرداختند. این دست از داستان‌ها در آغاز متأثر از داستان‌های نویسندگان اروپایی، خاصه نویسندگان فرانسوی، بود اما اندک‌اندک تأثیرپذیری نویسندگان ایرانی از داستان‌های روسی بیشتر شد. هم زمان در دیگر سرزمین‌هایی که فارسی در آنها رواج دارد، نظیر تاجیکستان، افغانستان و شبه‌قاره هند، نوشتن داستان‌های کوتاه جدید رواج یافت و این داستان‌ها جای حکایت‌های گذشته‌گان را گرفتند.

نیز به داستان*؛ قصه*

منابع: معین محمد (علی) توری، دیوان، چاپ محمدتقی مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ بیقی، تقی پورنامداریان، در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، الصصحیح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطّار، بیروت [بی‌تا]، چاپ افت تهران ۱۳۶۸ ش؛ خلیل‌بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ دولتشاه سمرقندی، کتاب تلکوة الشعراء، چاپ ادوارد براون، لندن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ مصطفی‌بن عبدالله سعدی، بوستان سعدی؛ سعدی‌نامه، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، گلستان

سیاست مدن، باب هشتم حدیقة الحقیقه را به شاهان و دولتمردان اختصاص داده است، اما مخاطبان حکایت‌های او تنها خواص نیستند، بلکه او حکایت‌ها و تمثیل‌های خود را برای بیان اندرزها و تعلیم اندیشه‌های عرفانی خود به مخاطبان عام‌تری بیان داشته است. پس از سنایی، نظامی (متوفی ۶۱۴) در مخزن الاسرار از وی پیروی کرد و در ضمن مطالب جنگمی و اخلاقی، حکایت‌های خود را در قالب مثنوی بیان کرد. نظامی در میان برخی قصه‌های بلند خود هم گاه از حکایت‌های کوتاه استفاده کرده است (برای نمونه ص ۷۱۶۷). عطّار نیز در مثنوی‌های الهی‌نامه، منطلق‌الطیر، مصیبت‌نامه و اسرارنامه، روش سنایی را ادامه داد. مخاطبان او دیگر خواص و طبقه اشراف نیستند، بلکه همه انسان‌ها از هر طبقه جامعه‌اند. پندهایی هم که او همراه با حکایت‌ها و تمثیل‌های خود می‌دهد، پیش از آنکه درباره امور دنیا باشد، برای دل‌کنندن آدمی از دنیاست. قهرمانان حکایت‌های او بیشتر از عامه‌اند و در حکایت‌پردازی خود به طبقه عامه جامعه توجهی خاص دارد. حکایت‌های دیوانگان در مثنوی‌های او، از جمله حکایت‌های شایان توجه است. مولوی در مثنوی همان روش عطّار و سنایی را به کمال رساند. در مثنوی انواع حکایت‌ها برای تعلیم حکمت و عرفان گرد آمده است، از قبیل حکایت‌های پیامبران، پیامبر اسلام و صحابه، صولیان، پادشاهان نظیر محمود غزنوی، و حکایت‌های حیوانات، بیشتر به تأسی از کلیله و دمنه. مثنوی را بزرگ‌ترین شاهکار حکایت‌ها و تمثیل‌های منظوم فارسی می‌توان دانست. فرهنگ عوام و حکایت‌هایی که بر زبان عامه مردم و مورد پسند آنان بوده، مانند مثنوی‌های عطّار، در این کتاب نیز نمودار است، زیرا سراینده، حکایت‌های خود را بیشتر برای تعلیم همین طبقه بیان کرده است. محدود حکایت‌های مستهجن مثنوی نیز، که یادآور برخی حکایت‌های حدیقة الحقیقه است، ناشی از پیوند این کتاب با توده مردم است. پس از مثنوی و پیش از آن، در رساله‌های طنزآمیز عید زاکانی (متوفی ۷۷۱)، از جمله رساله دلگشا، حکایت‌های مستهجن عامیانه به نثری شیوا گرد آمده است.

حکایت‌های طنزآمیز غالباً کوتاه‌تر از حکایت‌های دیگر است و بهترین نمونه‌های آنها را در رساله‌های عید می‌توان یافت که ظاهراً او در نقل برخی از آنها از محاضرات الادباء راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۴) و المقدّم‌الفرید ابن عبدربه (متوفی ۳۲۸) متأثر بوده است. اشخاصی که در فرهنگ ایران به طنزگری، زودباوری، سادگی و لودگی مشهورند، از جمله ایوب‌کرزیایی، بهلول، جیحی / جوخی و طلحک / طلحک، قهرمانان این‌گونه حکایت‌ها هستند. در دوره‌های اخیر دخو و ملا نصرالدین بیشتر قهرمانان این حکایت‌ها هستند. سخن گفتن از اسافل اعضا و

می‌شود درباره یکی از دریاران که با حيله‌ای مبتنی بر تقلید صدای حیوانات گوناگون، توانست مقام سابق خویش را نزد یکی از شاهان ایران بازباید. متر^۲ (سے ابو مظہر آزدی، مقدمه، ص ۲۵-۲۶) پیش‌تر یادآور شده بود که کثرت تعداد مقلدان و رواج نوعی سرگرمی، که بسیار مطلوب سلاطین بوده، بی‌شک تا حدودی مولود گرایشهای عربی گوناگون و کوششهای کم و بیش موفقیت‌آمیز اهالی غیرعربی بوده است که می‌خواستند به زبان فاتحان سخن بگویند. در میان بازیگران و دلقکان، غالباً مقلدانی نیز یافت می‌شدند که به‌طور مرتب یا گهگاه به حضور ملوک بار می‌یافتند و مسعودی (ج ۸، ص ۱۶۱-۱۶۸؛ نیز سے متر، ص ۲۸۶-۲۸۷) با ذکر داستان ابن مغازلی، که همراه با نقل نادره‌های بسیار ادای مردم گوناگونی را درآورد و بسیار مورد توجه خلیفه عباسی، المعتضد، قرار گرفت، این مطلب را تأیید کرده است. درواقع، حکایت نمی‌تواند صرفاً این بوده باشد که بی‌هیچ گفتاری، ادای کسی را درآورند، بلکه بازیگر ناگزیر شرحی آماده می‌کرده یا داستانی می‌ساخته و آن را چاشنی تقلید خویش می‌کرده است. بنابراین، اجتناب از برگرداندن «حکایت» در چنین مواردی به «داستان»، مستلزم تجربه بسیار است. گو اینکه می‌توان مشاهده کرد که واژه حکایت، که در اصل فقط به تقلید اطلاق می‌شده، بعدها حرکات و گفته‌ها را هم دربرگرفته است و سرانجام، به‌ویژه پس از آنکه نویسندگان به کتابت گفته‌های «حاکیه»ها پرداختند، تنها به معنای گفته‌های آنان بوده است.

این‌طور، که بی‌دقتی نویسندگان درباره معنای دقیق واژه‌ها هم در پیشرفت آن دخیل بوده است، تا حدود زیادی این واقعیت را از انظار مخفی نگه می‌دارد که مقلدان در قرنهای بعدی نیز به‌کار خود ادامه دادند، ولی شواهدی که وجود آنها را مدلل می‌دارد در سراسر چندین قرن اولیه اسلام فراوان است؛ متر (ص ۳۹۹) به یک مورد در سال ۴۱۵ اشاره کرده که نمایشی شامل خیمه‌شب‌بازی^۳ است. اگرچه تئاتر امروزی برگرفته از فرهنگهای بیگانه است، مورخان تئاتر از یافتن پیشینه‌هایی برای آن در «حکایت» و «خیال» غافل نبوده‌اند (سے لاندائو^۴، ص ۱ به بعد). آنان ضمناً به مقلدانی در ترکیه اشاره کرده‌اند که در ضمن اجرای تقلیدهای سرگرم‌کننده، به نقل حکایاتی می‌پرداختند و حتی لباسهایی به تن می‌کردند که نمودی از شخصیت‌های مورد نظرشان بود. در مصر نیز این کار با استقبال زیادی مواجه گشت (سے همان، ص ۴-۳). حکاواتی نیز که در شرق به‌گونه داستان اطلاق می‌شود هم‌ریشه با حکایت است.

سعدی، چاپ علام‌حسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ کیکلوس بن اسکندر عصرالمعالی، قانسوس‌نامه، چاپ غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمدبن محمد عوفی، جوامع‌الحکایات و جوامع‌الروایات، بخش ۲، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۵۵ ش، قسم ۲، ج ۲، چاپ امیرانو کریمی (معینا) و مظہر مصفا، تهران ۱۳۶۲ ش، قسم ۴، ج ۱، چاپ مظہر مصفا، تهران ۱۳۷۰ ش؛ فتح‌الله مجتبیانی، «داستهای هندی در ادبیات فارسی»، در یکی قطره باران: جشن‌نامه استاد دکتر عباس زیراب‌خونی، به کوشش احمد تقضلی، تهران: [نشر نو]، ۱۳۷۰ ش؛ منزوی؛ منظومه درخت آسوریک، متن پهلوی، آوانوشت، ترجمه فارسی، فهرست واژه‌ها و یادداشتها از ماهیار نوایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ ش؛ جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، مثنوی، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۶۰-۱۳۷۰ ش؛ حسن بن علی نظام‌الملک، سیرالملوک (سیاست‌نامه)، چاپ هویرت دارک، تهران ۱۳۴۰ ش؛ الیاس بن یوسف نظامی، اقبال‌نامه، یا، خردنامه، چاپ حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمدبن عمر نظامی عروضی، چهار مقاله، چاپ محمد فرزینی و محمد معین، تهران ۱۳۳۳ ش.

/ مهران افشاری /

۲) در ادبیات عرب، حکایت از ماده حکي، در اصل به معنای «تقلید کردن» است که در نتیجه تطور معنایی، به معنای «گفتن، روایت کردن» نیز آمده است. حکایت به معنای آدا، قصه، داستان و افسانه نیز به‌کار رفته است. در عربی قدیم، حاکیه به معنای مقلد بود و در عربی امروزی، واژه حاکي (حاکي) به معنای گرامافون به‌کار می‌رود.

ریشه حکي در قرآن نیامده است، ولی در حدیث، با معنای اصلی «شباهت داشتن یا تقلید کردن» یافت می‌شود (سے ابن‌منظور، ذیل «حکي») که بار معنایی آن نیز اندکی تحقیرآمیز است: تلاش برای تقلید کردن، ادا درآوردن [همانجا]. جاحظ در قطعه معروفی از البیان و التبيين (ج ۱، ص ۷۰۶۹) به وجود مقلدان «حاکیه» هنرمندی اشاره کرده است که قادر بودند نه فقط رفتار، حرکات، صدا و عادهای کلامی گروههای قومی گوناگون را تقلید کنند، بلکه می‌توانستند به بهترین نحو، رفتارها و حرکات اقشار گوناگون مردم، مثلاً نایبانیان، و همچنین صدای حیوانات اهلی و وحشی را تقلید کنند. جاحظ سپس افزوده است که این مقلدان نمونه‌های نوعی بسیار واقعی به وجود می‌آوردند و آنگاه صفات متمیز گروههای مورد تقلید را به آنها می‌دادند.

هنر تقلید، که مستلزم دقت بسیار در مشاهده است، از مدت‌ها قبل از آن، توسط بازیگران حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای در شرق معمول بوده است (سے هوروویس^۱، ۱۹۰۵). مثلاً در کتاب التاج، منسوب به جاحظ (ص ۱۲۹-۱۳۰)، حکایاتی یافت

از قرن چهارم به بعد، عناصر تقلید (سه هورویس، ص ۲۱-۲۷) در نوع ادبی مقامه* پدیدار شدند که مفهوم آن از حکایت جداست. در همین دوره، یا در آغاز قرن پنجم، کتابی تألیف شد که در ادبیات عربی منحصر به فرد است و در عین اینکه از لحاظ فنی با مقامه متفاوت است، باز هم آن را تداعی می‌کند. این کتاب حکایه ابی القاسم البغدادی تألیف ابومطهر آزدی است. این اثر دربرگیرنده دوره جدید ولی کوتاهی در تصور معنایی واژه حکایت است. مؤلف در مقدمه کتاب [ص ۱] همان قطعه جاحظ را، که در موطر پیشین آمد، نقل کرده است و در نظر او این اشاره، آفرینش نوع جدیدی از اثر ادبی را توجیه می‌کند که در ضمن آن ذهنیات اهالی بغداد بیان می‌شود. ابومطهر در مقدمه‌اش [ص ۲] به حکایت پدیده‌ای اشاره کرده که تاکنون اثری از آن یافت نشده است. صحنه نمایش محیطی است متعلق به طبقه متوسط و کاسب کار در بغداد. قهرمان داستان، ابوالقاسم، آدم ولگردی است که مایه سرگرمی این افراد است و داستانهای فکاهی و گفته‌های نیش‌دار غیرمؤدبانه نقل می‌کند؛ پس از خوردن شام، عیاشان از فرط مستی بی‌حال می‌افتند تا اینکه ندای مؤذن آنان را بیدار می‌کند. آنگاه ابوالقاسم به رجزخوانی می‌پردازد و آنان را به سبب گناهانی که مرتکب شده‌اند به باد انتقاد می‌گیرد و از ایشان می‌خواهد که توبه کنند (سه گابریلی^۱، ص ۲۳-۲۵). این حکایت ابومطهر، که ظاهراً بعدها مقلدی نیافت، ما را با چند مشکل روبرو می‌کند: از سویی پیوند آن با مقامه روشن نیست. او بی‌تردید در صدد خلق نوع ادبی مشخصی بوده است. از سوی دیگر، مک‌دونالد^۲ (سه اسلام، چاپ اول، ذیل "Hikāya") بر آن است آنچه باعث پدید آوردن حکایت ابومطهر شد، نفوذ نظریه اوسطویی تقلید در هنر (سه اوسطو، ص ۷۳) بود.

درواقع، متی‌بن یونس* نیز در ترجمه خود از این اثر اوسطو (سه همان، ص ۸۶)، واژه حکایت را در ترجمه این مفهوم اوسطویی به کار برده، حال آنکه پدوی در ترجمه جدیدش، از واژه محاکات استفاده کرده است [سه همان، ص ۴]. اینکه مفهوم هنر ادبی به منزله تقلیدی از زندگی، نوع ادبی نوینی را ایجاد کرده باشد، که ابومطهر نیز آن را به کار گرفته است، بعید نیست. اشاره جاحظ نیز در توجیه این نوآوری در دگرگونی شکل پیشین حکایت بسیار مهم است. حریری (ص ۱۵، ۲۸، ۳۳) حکایت را، به همراه حَدَّث و أَخْبَر و زوئ، به معنای گفتن و روایت کردن به کار برده است (نیز سه جاحظ، ۱۹۵۵، ص ۳۴، ش ۵۷). خضری (ص ۴) حکایت را به معنای داستان نقل شده آورده است. حریری (ص ۱۴) نیز یادآور شده است که مقامات او

حکایت، یعنی بازآفرینی زندگی معاصر، هستند. بدین ترتیب، پس از آنکه بعدها حکایت معنای داستان و افسانه را یافت، این واژه دقیقاً با معنای اولیه خود در تضاد واقع شد، زیرا آن معنا منحصرراً راجع به زمان حال بود و نمی‌توانست حاکی از تقلید امری در زمان گذشته باشد و در نتیجه، باید چنین تصور کرد که این واژه، پیش از آنکه بر همه انواع داستان اطلاق شود، مرحله‌ای را سپری کرده که ضمن آن معنای داستانی را داشته که گرچه ابداعی و ساختگی است، ولی اصل آن از زندگی واقعی برداشت شده و حکایت ابومطهر شاهدی بر این مدعاست. امروزه نیز حکایت در مراکش به معنای داستانی به کار می‌رود که غیرمحمتمل نباشد و کم و بیش با واقعیات منطبق باشد.

حکایت در علم حدیث به معنای نقل دقیق و لفظ به لفظ قولی است و در صرف و نحو نیز حکایت و حکایت صوت و حکایت اعراب کاربرد دارد [برای تفصیل سه سیبویه، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۹]. این واژه به معنای شرح واقعات نیز آمده که معادل روایت است (سه حمزه اصفهانی، ص ۱۰، ۵۶، ۷۰، ۱۲۷) و به مفهوم ذکر کلمات مسموع بدون داعیه نقل لفظ به لفظ است (نیز سه ابوالقرج اصفهانی، ج ۱، ص ۶). زمخشری (ذیل «حکای» گفته است که عربها حکایت را به معنای زبان، که در نظر آنها تقلید یا بازنمایی است، به کار می‌برند. از این گفته معلوم می‌شود که چرا در گویشهای سوربایی و لسانی از فعل حکای معمولاً در معنای صحبت کردن استفاده می‌شود. دزی^۳ (ذیل «حکای») یادآور شده است که حکایت را در اسپانیا به معنای الکو نیز به کار می‌برند، ولی معنای اصلی این واژه نزد ذری همان داستان است. بدین ترتیب، چنین می‌نماید که معنای اولیه حکایت از قرن هشتم به بعد منسوخ شده و معنای کلی قصه، داستان، روایت و افسانه را یافته است. این معنی در الف لیلة و لیلة رایج است و در کتاب الحکایات المعجیبة و الاخبار الغریبة [ص ۵] مشاهده می‌شود که به این داستانها، حدیث نیز اطلاق می‌شده است. در اینجا سه واژه معادل هم داریم: حکایت، خبر و حدیث، که افزودن آنها بر گروه واژه‌هایی که در عربی به معنای داستان به کار می‌روند نباید خالی از فایده باشد.

قرآن کریم حاوی چندین روایت است که صیغه دینی دارند و به منظور هدایت مؤمنان نقل شده و با واژه‌های قَص، حَدَّث و نَبَأ بیان شده‌اند. این سه واژه بعدها جنبه تخصصی پیدا کردند و همراه با مشتقات خود، مجموعه‌ای از مواد واژه‌شناختی تشکیل دادند که شایان بررسی است. در حقیقت از تنوع واژه‌هایی که در

است (سـ راوی *); نادره، از قدیم به معنای قصه کوتاه، به ویژه فکاهی و لطیفه، به کار رفته است (سـ نادره *); سَمَر و جمع آن آشمار، در اصل به معنای گفتگو و از این در و آن در صحبت کردنهای شبانه است (سـ مؤمنون: ۶۷)، ولی از جمله واژه های مورد علاقه ابن ندیم است برای داستانهای که در شب نشینها نقل می شوند (سـ ابن ندیم، ص ۳۶۳). چنین می نماید که سمر را عمدتاً به قصه های مافوق طبیعی و به گزارشها اطلاق می کنند. ابن ندیم [ص ۳۶۴] گاهی به سیر و اسمار موثق اشاره کرده است. پس از اینکه حکایت مفهومی عام یافت، سمر معنای اولیه خود، یعنی گفتگو در جلسات شبانه، را بازیافت؛ خُرافه، گفته اند که نام مردی از قبیله عذره بوده است که شیاطین او را با خود برده بودند و وی پس از بازگشت، ماجرای خود را نقل کرده ولی کسی گفته های او را باور نکرده و عبارت «حدیث خرافه» معنای سخنان معمول و لاف زنی را یافته است. در روایتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، وجود چنین شخصیتی و درستی گفته های او تأیید شده است (سـ جاحظ، ۱۲۸۵-۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۱، ج ۶، ص ۲۱۰؛ میدانی، ج ۳، ص ۳۵۸؛ نیز سـ خرافات *). نقل داستانهای آموزنده در قرآن کریم دلالت بر آشنایی عربها با داستان و افسانه دارد، گرچه بعید نیست که تقدس گفته های قرآن، که مسلمانان آنها را حقایق تاریخی می دانند، به ویژه درباره اقوام نابود شده ای چون عاد و ثمود، به پیدایش بلغمائی نسبت به ادبیات روایی انجامیده باشد به ویژه آن بخش از داستانها که صیغه اسلامی ندارند و در تفسیر قرآن و هدایت مؤمنان به کار گرفته نمی شوند. در مورد دوران پیش از اسلام، شکی نیست که قلمرو افسانه را از تاریخ متمایز نمی کردند و مورخان قرنهای نخستین اسلامی نیز در نقل کاملاً غیرانتقادی و کورکورانه اندیشه های منبعث از فرهنگ عامه، که به تاریخ جهان وارد شده بود، تردیدی روا نمی داشتند، ولی بررسی واژگان قرآنی دال بر وجود خط فاصلی است میان آن داستانهایی که به هر حال صحیح اند و به هدایت مسلمانان کمک می کنند و داستانهایی که جعلی و بی فایده اند و شایسته مؤمنان نیستند، مانند اسمار و اساطیر و خرافات، بخشی از مواد دربرگیرنده ادبیات روایی ظاهراً در همان قرن اول به صورت مکتوب درآمد، و اسامی عتیقه یا عیب بدین شریقه، و هب بن مثنی و کتاب التیجان بلافاصله به ذهن متبادر می شود. نکته جالب توجه اینکه اینها افسانه های متعلق به جنوب جزیره العرب بودند و مانند داستانهای کعبه الاحبار *، امکان استفاده کردن از آنها موجود بود. مواد غیردینی دیگر را با ارتباط دادن آنها به اشخاص مشهوری که مقامشان برتر از آن بود که مورد سوءظن قرار گیرند، اسلامی می کردند، نظیر عبدالله بن عباس که برای نمونه افسانه مربوط به عتقا (سـ

قرنهای نخستین اسلام معمول بود چنین برمی آید که ظاهراً همه گونه حکایت، افسانه و داستانی در آن زمانها رواج داشته است و با دقت بسیار از یکدیگر متمایز شده بوده اند. از طرف دیگر، تصور هریک از آنها در طول قرنهای آن قدر متمایز بوده است که باید در مقاله ای جداگانه بررسی شود و در اینجا به ارتباط آنها با حکایت به طور خلاصه بسنده می شود: قصه به هرگونه داستان اطلاق می شود، ولی بیشتر به معنای داستان انبیا و حکایتهای پندآموز به کار رفته است (سـ قصه *). اسطوره در عبارت «اساطیر الأولین» (= افسانه های پیشین) در قرآن به کار رفته است (برای نمونه سـ انعام: ۲۵؛ انفال: ۳۱) و بار معنایی تحقیرآمیزی نیز در خود دارد (سـ اسطوره *). ثباً در قرآن به معنای خبر و اعلان است و این معنی را تا به امروز حفظ کرده (برای نمونه سـ انعام: ۶۷؛ نمل: ۲۲)، ولی ضمناً به معنای داستانی پندآموز یا قصه ای درباره انبیا هم به کار رفته است (برای نمونه سـ توبه: ۷۰؛ مائده: ۲۷) و در معنای اخیر، قصص و قصه کاملاً جای آن را گرفته اند. خبر واژه ای قرآنی است و مشابه ثباً است و به روایت تساریخی یا حاوی سرگذشت اطلاق شده است و نمی توان آن را درباره داستان ساختگی به کار برد، ولی در الحکایات العجیبه به موازات حکایات به کار رفته است. سیره نیز به معنای سلوک، شیوه زندگی و شرح حال، به ویژه شرح زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، به کار رفته است (سـ سیره / سیره نویسی *). در شرح حال افسانه ای اشخاص مشهور دوران جاهلیت و نیز دوره اسلامی از این واژه استفاده کرده اند (سـ سیرت عتر *؛ سیرت پیبرس *). [ابن ندیم (ص ۳۷۸) «سیره نامه» را کتاب اخبار و احادیث دانسته است.] حدیث * را به صورتی که در قرآن آمده است، به گفتار و گفتگو می توان ترجمه کرد، ولی به معنای داستان آموزنده نیز هست (سـ طه: ۹؛ نازعات: ۱۵). از طرف دیگر، احادیث (جمع اُحدوْث) درباره حکایات افسانه ای (سـ مؤمنون: ۴۴؛ سبا: ۱۹) و به طور کلی درباره گفته های آمیخته به دروغ به کار رفته است. کاربرد عام حدیث، داستان و حکایت و روایت را شامل می شود (سـ ابن ندیم، ص ۱۰۵، ۱۰۹). مثل در قرآن کریم نه تنها به معنای صورت یا تصویر، بلکه به معنای نمونه (سـ کهف: ۵۴؛ فرقان: ۳۳) و حتی تمثیل * (سـ کهف: ۴۵) آمده است. کاربرد بعدی آن به معنای مثل و نیز داستانی است که به منظور روشن کردن آموزه های یا تبیین جنبه ای از حیات ساخته شده باشد، و نیز در وصف حکایات اخلاقی و قصه های حیوانات به کار می رود (سـ مثل *).

اصطلاحات ذیل در نوشته ها، به جز قرآن، مشاهده می شوند: روایت، نقل شفاهی حدیث، شعر یا داستان؛ این واژه گاهی به معنای نقل و شرح واقعیات، با حکایت مترادف بوده

سیمرغ^۵) به او منسوب است.

از قرن دوم وضع تغییر کرد و شوق و کنجکاوی فراوان پژوهندگان موجب شد تا آثار دینی و غیردینی را متمایز نکنند و هرچه را که به دستشان می‌رسد گرد بیاورند. ظاهراً داستانهای عاشقانه، حکایاتی که دربارهٔ مثلهاست، روایات تاریخی، قصه‌های حیوانات و لطیفه‌ها در همین زمان گردآوری شده‌اند. این مطلب احتمالاً در مورد حکایاتی که متضمن پدیده‌های فوق‌طبیعی است نیز صادق است، زیرا برخی از آنها، که در مجموعه‌های متأخر یافت شده‌اند، اصل و منشأ عربی دارند. در عین حال مرکز جهان اسلام از آثاری آکنده شد که از زمان فارسی ترجمه شده بود و مواد زیادی را از ایران و هند در اختیار دانشمندان قرار داد (برای نمونه به بلوهر و یوداسف^۶). مطالبی دربارهٔ اساطیر نیز از طریق ترجمه از زبان یونانی به آنها افزوده شد. به این ترتیب، در قرن سوم ادبیات روایی بسیار پربهایی در دسترس مسلمانان بود و انواع منظومه‌های داستانی نیز در قرنهای بعدی به غنای آنها افزود (به حماسه^۷؛ سیره / سیره‌نویسی^۸).

موسی سلیمان (ص ۶۸۶۶) ادبیات روایی [= الادب القصصی] را به دو مقولهٔ جامع تقسیم کرده است: ۱) قصه‌های مأخوذ از دیگر فرهنگها، که هزار و یک شب و کلیله و دمنه نمایندگان اصلی آن هستند. ۲) قصه‌های اصیل عربی که به این رشته‌ها تقسیم می‌شوند: تاریخی (اخباری: داستانهای دربارهٔ نوازندگان و خوانندگان، حکایات عاشقانه و روایاتی دربارهٔ فخر و هجاء و غیره)؛ پهلوانی (پهلوی، مانند عتتر، بکر و غلب، براق و غیره)؛ دینی (قصص الانبیاء و غیره)؛ ادبی (لغوی، مانند مقامات)؛ فلسفی (مانند التوابع و الزوابع ابن شهید^۹؛ رسالة الغفران ابوالعلاء معری^{۱۰}؛ حین یقظان^{۱۱} ابن طفیل^{۱۲}؛ الصادق و الباغم ابن حنباریه^{۱۳}). از این رده‌بندی چنین برمی‌آید که موسی سلیمان تمام آثار متعلق به این زمینه را به حساب نیاورده و منکر وجود داستانهای اصیل عربی دربارهٔ پدیده‌های فوق‌طبیعی است. ولی ابن ندیم (ص ۳۶۳-۳۶۴) اولین فن از هشتمین مقاله کتاب را «اخبار المسامیرین و المخترقین» و کتابهایی دربارهٔ اسما و خرافات آورده و ترجمه‌هایی را که در اصل، فارسی و هندی و یونانی است جداگانه ذکر کرده است. همچنین روایات راجع به بابل و اشکانیان و سپس حکایات عشقی و داستانهای مربوط به پدیده‌های فوق‌طبیعی حاوی جن^{۱۴} که با آدمیان رابطهٔ عاشقانه دارند، و بالاخره شرحهای مربوط به عجایب دریا را در این فن گرد آورده است. ابن ندیم [همانجا] یادآوری کرده است که

نخستین کسانی که به گردآوری مجموعه‌هایی از خرافات پرداختند ایرانیان دورهٔ اول، یعنی کیانیان، بودند و افزوده است تا دورهٔ ساسانیان، مرتب به این مواد افزوده می‌شد و بعدها این حکایات به عربی ترجمه شد و عربها هم حکایتهایی از خود به آنها افزودند.

در قرن چهارم کتابهای سرگرم‌کنندهٔ فراوانی در دست مردم بود. ابن ندیم (ص ۳۶۷) صورت مفصلی از این کتابها را به دست داده و تأکید کرده است که اسما و خرافات در دوران عباسیان، به ویژه در زمان مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵-۳۲۰)، بسیار مورد پسند بودند و کتابفروشان و کاتبان به استنساخ و شاید حتی گردآوری حکایتهای تازه و گاه دروغ می‌پرداختند. متر (ص ۲۴۲-۲۴۳) این شیفتگی به ادبیات روایی را معلول انحطاط ذوق اصیل عربی و رواج مطالب بیگانه دانسته است. البته انصاف حکم می‌کند که به اقدامات آمیخته به تسرید نویسندگان عرب هم اشاره کنیم که کوشیده‌اند تا درون‌مایه‌های کهن را احیا کنند و از آنها آثاری به واقع ادبی بسازند، ولی بسیار بعید است که فرهنگ عامه الهام‌بخش نویسندگان معاصر شود که به تقلید از غرب به مراتب راغب‌ترند و مواد سنتی را به فراموشی سپرده‌اند. در واقع انتخاب آسانی نیز نخواهد بود، زیرا حکایت، به مفهومی که ابومطهر ازدی از آن درسی یافت، برای دنیای امروز جذابیت بیشتری دارد تا اسطوره‌های دوران باستان، حتی چنین می‌نماید که با گذشت زمان، آدمهای معمولی نیز دیگر فرصت گوش فرادادن به داستانهایی را ندارند که باعث لپنهای خاطر اجدادشان می‌شد، دست‌کم آنگاه که این اجساد علاقه‌مند شدن به آن داستانها را درون شان خود نمی‌شمرند.

بررسی اوضاع اخیر در شمال آفریقا و دیگر جاها به ما در ایجاد تصویری از آنچه احتمالاً در کشورهای عربی جریان داشته است کمک می‌کند. بلاشر^۱ (ص ۸۳-۸۴) این فرضیه را مطرح کرده که اصطلاح قرآنی اساطیر به داستانهای اطلاق می‌شده که مردان نقل می‌کرده‌اند و خرافات داستانهای خاص زنان را دربرمی‌گرفته است. این امر کاملاً محتمل است، البته در همه جا به این شکل کلی قابل تمایز نیست، اگرچه براساس تحقیقات نگارنده در شمال آفریقا و خاورمیانه، می‌توان گفت که قصه‌های مربوط به پدیده‌های فوق‌طبیعی و اسما دوران باستان را زنان، به‌ویژه زنان سالمند، نقل می‌کنند و حکایتهای پهلوانی و افسانه‌های تاریخی در قلمرو مردان قرار دارد. زنانی را که به داستان‌گویی شهره بودند از مدتها قبل دعوت می‌کردند و هر

بی.ا.؛ محمودین عمر زمخشری، *اساس البلاغة*، چاپ عبدالرحیم محمود، بیروت [بی.تا.]: [موسی سلیمان، الادب القصصی عند العرب، دراسة نقدیة، بیروت ۱۹۸۳؛ عمروین عثمان سبیه، کتاب سبویه، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره ۱۹۶۶/۱۳۸۵]، چاپ انست بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ کتاب الحکایات العجیبة و الاخیار الغریبة، چاپ هانس ویر، کلن: منشورات الجبل، ۱۹۹۷؛ مسعودی، مروج (پاریس)؛ [احمدین محمد مدانی، مجمع الامثال، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷]

R. Blüchère, "Regards sur la littérature narrative en arabe au 1^{er} siècle de l'hégire (VII^e S.J.-C.), *Semitica*, VI (1956), 75-86; [Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1881, repr. Beirut 1981]; Et, s.v., "Hikāya" (by D.B. Macdonald); F. Gabrieli, "Sulla 'Hikāyat Abī l-Qāsim' di Abū l-Muqāhar al-Azdī", *RSO*, xx (1942); J. Horowitz, *Sparen griechischer Mimen in Orient*, Berlin 1905; J. Landau, *Studies in Arab theater and cinema*, Philadelphia 1958; R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat: étude économique et sociale d'une ville de l'occident musulman*; Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922.

برای صورت کامل منابع سه د. اسلام، چاپ دوم، ذیل "Hikāya".

۱ / شارل پللا، تلخیص از د. اسلام /

۳ در ادبیات ترکی. واژه حکایت در زبان ترکی نیز، مانند عربی و فارسی، دارای معانی گوناگونی است، از جمله نقل و روایت یک سخن یا خبر؛ شباهت داشتن به چیزی؛ تقلید فعلی یا قولی از یک شخص؛ تشبیه کردن تاریخ به داستان، قصه، الساته، لطیفه، رمان، سبیر، مثبت و مقتل (اوزقرمیلی^۲، ج ۱، ص ۶۶۹؛ کلاهی اوغلو اسلام^۳، ۲۰۰۵، ص ۳۲۱؛ همو، ۲۰۰۲، ص ۲۰۵؛ <دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>^۴، ج ۴، ص ۲۲۵). مجزا و مشخص نبودن مفهوم واژه‌های مذکور در زبان ترکی نیز، همانند زبان فارسی (سه دهخدا، ذیل واژه؛ محبوب، ص ۲۰، پانویس ۵)، تعیین مرزهای حکایت را به عنوان نوع ادبی دشوار کرده است؛ از این رو، تعریفی از آن که مسوره اتفاق نظر محققان باشد، ناممکن شده است (<دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی>، همانجا). تنها در اصطلاح‌شناسی^۵ علمی اخیر است که واژه حکایت / حکایه، در ترکی ارزش اصطلاح فنی دقیق را پیدا کرده است. این اصطلاح بر سه نوع ادبی دلالت دارد: در سِت شفاهی، داستان بلند منثور

شامگاه، پس از صرف شام، شنوندگانی به‌ویژه زنان و کودکان، در خانه‌های روستایی یا شهری، پیرامون آنان جمع می‌شدند. این مراسم بیشتر در زمستان صورت می‌گرفت، ولی در برخی نواحی گرمسیر، شبهای نسبتاً خنک تابستان برای چنین گردهمایی‌هایی مناسب‌تر بود. داستان با وردهایی مقدس آغاز می‌شد و بنا بر سنت، داستان‌گویی در روز قدغن بود، شاید از آن رو که روز هنگام کار است، ولی عمدتاً بدان سبب که در داستان گفتن نشانه‌ای از سحر و جادو می‌دیدند. بنا بر اعتقادات رایج، هرگونه تخطی از این حریم مستوجب تنبیهی از جانب نیروهای فوق‌طبیعی بود، ولی نوع این تنبیه از جایی به‌جای دیگر تفاوت داشت؛ در جایی زنی که به هنگام روز داستان بگوید فرزندان کوتوله یا عجیب‌الخلقه به دنیا خواهد آورد، در جایی دیگر جانوران درنده فرزندان را خواهند کشت، یا فرزندان به کچلی مبتلا خواهند شد و... اما در مورد مردان، لوتورنو^۱ (ص ۵۵۵-۵۵۶) قصه‌گویان فاس را مشاهده کرده که ماجرای دل‌آوری‌های عرب‌های دوران پیشین را همراه با آهنگ دایرة زنگی به آواز می‌خواندند. اکثر شنوندگان با داستانها آشنا بودند و اگر احیاناً حافظه راوی یاری نمی‌کرد او را شتمات می‌کردند یا به یادش می‌آوردند، ولی شنیدن داستان سفرها، نبردهای تن به تن و ماجرای خیانت و دل‌آوری برای چندمین بار باعث التذاف فراوان آنها می‌شد. البته بررسی قصه‌های مردم‌پسند مشتعل بر ماجراهای عشق و دل‌آوری، تحقیقی دیگر را می‌طلبد و جای آن در تحلیل قصه‌های هزار و یک شب است.

منابع: علاوه بر قرآن؛ [ابن منظور؛ این ندیم (تهران)؛ ابوالفرج اصفهانی؛ ابومظفر آزدی، حکایة ابی القاسم البغدادی، چاپ آدم متر، هایدلبرگ ۱۹۰۲، چاپ انست بغداد [بی.تا.]: اوسلو، فن‌الشعر، مع‌الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد، ترجمه عن‌البونانیة و شرحه و حقق نصوصه عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۹۵۳؛ عمروین بحر جاحظ، البیان و التبيين، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [؟ ۱۳۶۷/۱۹۴۸]؛ همو، کتاب التاج فی اخلاق الملوك، چاپ احمد زکی باشا، قاهره ۱۹۱۲/۱۳۳۲؛ همو، کتاب الترییع و التدیویر، چاپ شارل پللا، دمشق ۱۹۵۵؛ همو، کتاب الحیوان، چاپ عبدالسلام محمد هارون، مصر [؟ ۱۳۸۵-۱۳۸۹/۱۹۶۵-۱۹۶۹]، چاپ انست بیروت [بر.تا.]: [ناسمین علی حریری، مقامات الحریری، بیروت: دارصادر، بی.تا.، چاپ انست تهران ۱۳۶۴ ش.]: ابراهیم‌بن علی خُشَری، جمیع الجواهر فی المُلح و النوادر، چاپ علی محمد بجاولی، [قاهره] ۱۹۵۳/۱۳۷۲؛ [حمزقین حسن حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبیاء علیهم الصلاة والسلام، بیروت: دارمکتبة الحیات،

1. Le Tourneau

2. Charles Pellat

3. Özkırımlı

4. Kulahtoplu İslâm

5. Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi

6. terminology

آمیخته به شعر؛ داستان نمایشی منظوم که تقالان حرفه‌ای اجرا می‌کنند؛ رمان در ادبیات جدید (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «Hikāya»).

زمان پیدایش نخستین حکایات در تاریخ ادبیات ترکی نامعلوم است. حوادث گنجانده شده در داستانهای حماسی، نخستین نمونه‌های حکایت به‌شمار آمده‌اند. نوشته‌های گورک‌ترک^۱ (ترکی باستان) هم سه‌گانه نخستین متون ادبیات ترکی به‌شمار می‌آیند. خصوصیات حکایتها را دارند. حکایات تعلیمی تحت‌تأثیر بوداییگری دوره اویغورها نیز از نخستین نمونه‌های حکایات ترکی محسوب می‌شوند؛ حکایت‌هایی چون «خسرگوش مقدس»^۲ و «امیر میمون»^۳. البته این داستانهای تعلیمی آثار بدیع نبوده، بلکه از زبان سنسکریت ترجمه شده‌اند (اوزقرملی، ج ۱، ص ۶۷). باتوجه به چند لایه بودن مفهوم حکایت در شاخه‌های گوناگون ادبیات ترکی، این مطلب در سه بخش همده ادبیات عامیانه، ادبیات دیوانی و ادبیات جدید مطالعه شده است (د. ا. د. ترک، ج ۱۷، ص ۴۸۸-۴۹۰).

۱) در ادبیات عامیانه. حکایات عامیانه^۴ پس از اساطیر و داستانهای حماسی^۵ پدید آمده‌اند. این‌گونه حکایات، که به هیچ حادثه تاریخی اتکا ندارند، به نظم و نثرند و باگذشت زمان، نظم تحت‌الشعاع نثر قرار گرفته است. از دیگر خصوصیات حکایات عامیانه سه‌گانه آنها را از داستانهای حماسی جدا می‌کند. غلبه ماجراهای عشقی بر ماجراهای پهلوانی است. این‌گونه آثار، ضمن داشتن ویژگیهای آثار حماسی، گونه‌های شخصیتی^۶ و حوادث موجود در رمان را نیز دارند (همانجا) و درواقع مرحله‌ای بین آن دو به‌شمار می‌روند (پوراتاو^۷، ص ۵۶). بوراتاو (ص ۵۷) حکایات معروفی چون کوراولو، کرم ایلله اصلی (کرم و اصلی)، و عاشق غریب را نمونه‌های مشخص حکایات عامیانه به‌شمار آورده و بر آن است که چنین حکایاتی از قرن دهم جاسی داستانهای حماسی را که محصول آفرینش اوزان^۸های (گونه‌ای از شاعران مردمی) رئیس‌نیا، ص ۸۵-۸۷) باستان بوده است گرفته‌اند و از آن سنت، عناصر بسیاری برای حکایتگری به ارث مانده است. حکایات دده‌قورقود هم که پس از قرن‌ها انتقال به سنت شفاهی، سرانجام در حدود قرن نهم یا دهم (همان، مقدمه آراسلی، ص ۵؛ همان، مقدمه ارگین، ص ۵۶)، و به گفته‌ای در قرن هشتم (همان، مقدمه زینالوف و عزیزاده، ص ۱۸)، به کتابت درآمد. از نخستین نمونه‌های آثار

شفاهی به کتابت درآمده و از مشخص‌ترین آثار گذار از داستان حماسی به حکایت به‌شمار آمده است و ضمن داشتن خصوصیات داستانهای حماسی، بعضی از ویژگیهای حکایت را نیز دارد؛ بنابراین، حکایت حماسی نامیده شده و بین داستان حماسی و حکایت عامیانه پلی به وجود آورده است (اوزقرملی، همانجا). گسستی است در نسخه‌ای از کتاب دده‌قورقود در واتیکان، به جای واژه «بوی»^۹ (داستان)، «حکایت» گذاشته شده است (چاپ ارگین، ص ۲، ۲۰، ۵۳، ۸۵، ۱۹۲ د. اسلام، همانجا).

هم زمان با مکتوب شدن حکایت‌های دده‌قورقود، که پرداخته اوزانها بوده، به تدریج «عاشق»ها (خنیگران مردمی) جای اوزانها را گرفتند (باش‌گر^{۱۰}، ج ۱، ص ۸) و موضوعات عشقی را نیز، در کنار ماجراهای پهلوانی، در داستانها وارد کردند. از این به بعد مبارزه و جنگهای پهلوانی داستانهای حماسی، در حکایات عامیانه به تفاوتها و مسائل اجتماعی (چون توانگری و فقر، و پادشاهی و بندگی)، یعنی مناسبات درونی جامعه، توجه کرد؛ گونه‌های شخصیتی «عاشق» جای «آلپ»^{۱۱}ها (پهلوانان) را گرفتند؛ بیان متشور به تدریج بر بیان منظوم چیره گردید؛ و موضوعات جدید نزدیک به واقعیت، جانشین عناصر حماسی و لسانهای شدند (د. ا. د. ترک، همانجا). بدین ترتیب، حکایات عامیانه باگذشت زمان و در فرایند گذار از داستانهای حماسی به رمان، به نوعی مشخص در میان آن دو تبدیل شدند که در عین حال دربردارنده ویژگیهایی از هر دو نوع بودند (قاباقلی^{۱۲}، ج ۱، ص ۹۰؛ قراعلی اوغلو^{۱۳}، ج ۱، ص ۳۰۷). در این نوع، موضوعات قهرمانی به تدریج جای خود را به موضوعات قهرمانی - عشقی، و بعدها به موضوعات عشقی، داد و سرانجام، حکایات عامیانه واقع‌گرا^{۱۴} شکل گرفت (د. ا. د. ترک، همانجا).

آنچه حکایات عامیانه را از حوادث واقعی جدا می‌سازد، منطق ویژه آنهاست؛ منطقی که از زندگی آرمانی دفاع می‌کند. از همین روی، قهرمان حکایت، آرمان‌خواه است. حکایت‌پرداز زمانی که برای حوادث، راه حل عقلانی و منطقی نمی‌یابد، از خیال و نماد^{۱۵} بهره می‌جوید، و بنابراین، قهرمان حکایت برای نایل شدن به آرزوهای خویش، صاحب نیروی فوق‌العاده‌ای می‌شود. تنها از قرن سیزدهم / نوزدهم به بعد، گرایش به حوادث واقعی در حکایت، جنبه بارزتری یافت. تحول سریع جامعه و پذیرفته شدن تدریجی ارزشهای جدید، در این امر مؤثر بوده

1. Gök Türk	2. Kutsal İnci	3. Aşıkınlar beyi	4. halk hikayeleri	5. destanlar
6. types	7. Boratav	8. ozan	9. boy	10. Başgöz
11. alp	12. Kabaklı			
13. Karataoğlu	14. realist	15. symbol		

حکایات عامیانه از نظر موضوع به چهار نوع تقسیم می‌شوند: (۱) پهلوانی، چون حکایت کور و غلو (۲) دینی - حماسی، چون حکایات جنگی حضرت علی علیه السلام، جنگی ابومسلم، حمزه، و بطال غازی، (۳) دینی و اجتماعی و اخلاقی، چون حکایت کسک باش (سر پریده)، (۴) عشقی، چون حکایات کرم و اصلی، فرهاد ایله شیرین (فرهاد و شیرین)، طاهر ایله زهره (طاهر و زهره)، و عاشق غریب.

حکایات عامیانه، براساس منشأ آنها، به سه دسته تقسیم می‌شوند: حکایات با منشأ ترکی، چون حکایات دده قورقود؛ با منشأ عربی - اسلامی، چون لیلی و مجنون، و یوسف و زلیخا؛ و با منشأ ایرانی - هندی، چون فرهاد و شیرین، و کلیله و دمنه (د.د. ترک، همانجا).

(۲) در ادبیات دیوانی، ادبیات دیوانی، تحت تأثیر تمدن اسلامی و ادبیات فارسی، از حدود قرن پنجم در بین ترکان آسیای مرکزی و از قرن هفتم در آسیای صغیر پدید آمد و تا اواسط قرن سیزدهم ادامه یافت (>دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی<، ج ۲، ص ۳۲۹ به بعد). این ادبیات، بستر پیدایش حکایات منظوم و منثور بسیاری شد. در این میان شمار حکایتهای منظوم بسیار زیاد است (د. ترک، ج ۱۹، ص ۲۳۳)؛ شاید به این سبب که عرصه نظم برای هنرنمایی، مساعدتر بوده است (کلاهی اوغلو اسلام، ۲۰۰۵، ص ۳۲۱-۳۲۲). بیشتر حکایات منظوم، در قالب مثنوی‌اند (کوپرولو^۲، ۱۹۸۱، ص ۱۴۲-۱۴۴) >دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی<، ج ۶، ص ۲۷۷ به بعد). گذشته از آنکه قالب مثنوی از ادبیات فارسی گرفته شده، موضوع و حتی ساختار بیشتر این حکایات منظوم هم تحت تأثیر ادبیات فارسی بوده است (اوزقریملی، ج ۱، ص ۶۷۱-۶۷۲؛ د.د. ترک، ج ۱۷، ص ۴۹۱-۴۹۲؛ کوپرولو، ۱۹۹۶، ص ۱۹۳، ۲۹۸، ۳۳۷، ۳۵۶، ۳۷۶). حکایات نوشته شده در قلمرو ادبیات دیوانی یا ادبیات کلاسیک ترکی، انواع گوناگونی دارند: از حیث ساختار، به منظوم و منثور و منثور آمیخته به نظم تقسیم می‌شوند؛ از حیث موضوع، به دینی و عرفانی و عشقی و برگرفته از زندگی واقعی و حوادث تاریخی؛ با توجه به قهرمانان، به افسانه‌ای و واقعی و از زبان جانوران (ک. اوزقریملی، ج ۱، ص ۶۷۲-۶۷۳)؛ و از حیث خاستگاهشان، به ترجمه‌ای، تصنیفی و تطبیقی (باز آفرینی) تقسیم می‌شوند.

(۳) در ادبیات جدید، حکایت نو، که امروزه غالباً «او یکو»^۳ (داستان کوتاه، قصه) نامیده می‌شود (کاراتاش^۴، ص ۳۶۸)، هم‌زمان با جنبش اصلاحات و فرمان تنظیمات* در ۱۲۵۵،

است. مرزهای مفاهیم زمان و مکان هم که عموماً در حکایات عامیانه ناروشن بود، با گذشت زمان به روشنی گرایید (همانجا). مصنفان اولیه حکایات عامیانه معمولاً ناشناخته‌اند؛ عاشقها (شاعران نوازنده و نقال) آنها را سینه به سینه نقل می‌کردند. عاشقها که خود کم‌وبیش دارای سواد خواندن و نوشتن و انسانهای با فرهنگ بودند، هنگام نقل حکایات، خواه ناخواه، حوادث جدیدی بر حکایتهای می‌افزودند و آرزوهای خود و شنوندگان را در آنها وارد می‌نمودند (قاباقلی، همانجا). بدین ترتیب، حکایات در جریان انتقال از نسلی به نسلی دیگر، تحول یافتند و از همین رو، روایات گوناگونی از آنها پدید آمد. مداحان قصه‌خوان، که معمولاً از تحصیلات مدرسی محروم بوده، اما کم‌وبیش تربیت ادبی داشته‌اند، عامل حضور و دوام حکایات عامیانه در شهرها بوده‌اند (د.د. ترک، همانجا).

حکایتهای عامیانه معمولاً مشتمل بر این مراحل‌اند: (۱) «فصل». در این مرحله «عاشقی» نقال ابتدا یک «دیوانی» (شعر) به وزن عروضی یا هجایی و سپس ترانه‌ای چنانس‌دار را، که «تجنیس» نامیده می‌شود، به آواز می‌خواند و آنگاه حرفهای قالبی قراردادی (کلیشه‌ای) را بر زبان می‌آورد. سپس «استانامه» را می‌خواند که سخنان عاشقهای استاد گذشته در نعت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اولیا و اصفیاست و بعد یک معما و حل آن را بیان می‌کند و سپس وارد مرحله بعدی می‌شود. (۲) «دو شمه»^۵ (دیساجه). در این بخش منظوم یا منثور، به شیوه‌ای خلاص درباره زمان و مکان وقوع حکایت و خانواده قهرمان حکایت سخن می‌رود (>دایرةالمعارف زبان و ادبیات ترکی<، ج ۲، ص ۳۷۸). (۳) موضوع اصلی و بدنه حکایت. این مرحله معمولاً با آرزوی فرزند داشتن یک زن و شوهر و باردار شدن زن به نظر لطف اولیاءالله شروع می‌شود و با تولد قهرمان و عاشق شدن او (که خود دارای دو وجه است: عاشق شدن به معنای دل باختن؛ و «عاشق» شدن، به معنای یافتن قابلیت شاعری و سازنوازی) ادامه می‌یابد و سرانجام عاشق، با گذشتن از موانع دشوار، امتحان عشق می‌دهد. (۴) نتیجه و دعا. طبق سنت، حکایات عامیانه در این مرحله به دو نوع تقسیم می‌شوند: عشقهای به وصل انجامیده، چون حکایت عاشق غریب و شاه صنم؛ و عشقهای غالباً ناکام و منجر به فاجعه، چون حکایت کرم و اصلی. نوع اخیر معمولاً با پیام وصال عاشق و معشوق در دیبای باقی، به پایان می‌رسد (د.د. ترک، همانجا؛ د. ترک، ج ۱۹، ص ۲۳۲)

ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafikler yayıncılık, 2005; idem, "Modern Türk hikâyesinin kısa tarihi", in *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, and Salim Koca, vol. 18, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002; Rauf Mutluay, *100 soruda Tanzimat ve Servetifnân edebiyatı*, İstanbul 1988; Atilla Özkırımlı, *Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 2004; Ahmed Hamdi Tanpınar, *19 uncu asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 2003; *T1*, s.v. "Hikâye" (by Cemal Köprülü), *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976-1998; *TDVİA*, s.vv. "Hikâye, Türk edebiyatı. a: Halk edebiyatı" (by Fikret Türkmen), "ibid. b: Dîran edebiyatı" (by Hasan Kavrak and İskender Pala); Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul 1966.

/ رحیم رئیس نیا /

الحکم، از نامهای خدا، حکم و حاکم در لغت به یک معنا هستند (زجاج، ص ۴۳؛ قشیری، ۱۹۶۸، ص ۵۰؛ فخررازی، ص ۲۴۰) و از مادهٔ حکم، به معنای داوری و قضای به عدل، مشتق شده‌اند (ازهری؛ ابن‌سیده؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌منظور، ذیل «حکم»). معنای اصلی حکم، منع است (ابن‌فارس؛ راغب اصفهانی، ذیل «حکم»؛ جویی، ص ۱۴۲؛ فخررازی، همانجا) و از آن‌رو به کسی که در میان مردم داوری می‌کند حاکم می‌گویند که مستمگر یا طرفین دعوا را از ستم کردن منع می‌کند (زجاج؛ ازهری، همانجاها؛ بیهقی، کتاب‌الاسماء و الصفات، ج ۱، ص ۱۴۲). حکم و حاکم هر دو به معنای قاضی‌اند (قشیری، ۱۹۸۳، ص ۶۷؛ ابن‌اثیر، همانجا)؛ با این تفاوت که حکم به کسی اطلاق می‌شود که شایستگی داوری دارد، ولی حاکم ناظر به شخصی است که شأن او داوری است، هر چند این کار را به‌خطا انجام دهد (عسکری، ص ۱۹۵؛ طوسی، ذیل انعام: ۱۱۴). از این‌رو حکم یلیغ‌تر و ستایش‌آمیزتر از حاکم دانسته شده است. دیگر آنکه حکم برای مفرد و جمع یکسان به کار می‌رود (عسکری؛ راغب اصفهانی، ذیل «حکم»).

واژه حکم دوبار در قرآن به کار رفته که یکبار، به عنوان یکی از اسماء الهی، بر خدا اطلاق شده است (انعام: ۱۱۴). حکم از حیث صرفی، صفت مشبیه بر وزن قتل است که نوعی تداوم را می‌رساند. واژه حاکم به معنای حکم، به صورت مفرد

تحت تأثیر داستان‌نویسی غرب وارد مرحله تازه‌ای شد و کم‌کم تحول یافت (به کارال^۱، ج ۵، ص ۱۶۹ به بعد؛ برکس^۲، ص ۸۹ به بعد؛ اولکن^۳، ص ۲۱ به بعد؛ موتلوآی^۴، ص ۱۰ به بعد). این دوره در واقع دوره گذار از حکایت دوره ادبیات کلاسیک به حکایت نو یا داستان کوتاه است و آشاری چون مخیلات عزیزافندی، سامره‌نامه امین نهادیک، مجموعه‌های حکایت احمد مدحت‌افندی (۱۸۴۴-۱۹۱۲)؛ سه قسراعلی‌اوغلو، ج ۲، ص ۳۳۳)، قسسه دن حصه (حصه از قصه) و لطائف روایات (به قدرت^۵، ج ۱، ص ۵۵) از آثار دوره گذار حکایت به‌شمار می‌روند (به تانپنار^۶، ص ۲۸۹؛ آق‌پوز^۷، ص ۷۵؛ کلاهی‌اوغلو اسلام، ۲۰۰۵، ص ۳۲۲؛ همو، ۲۰۰۲، ص ۲۰۶). بعد از آن است که «حکایه»^۸ در ادبیات ترکی وارد مرحله تازه‌ای می‌شود که آن را داستان کوتاه می‌نامیم (به داستان^۹).

منابع: دهخدا؛ رحیم رئیس‌نیا، کور اوغلو در افسانه و تاریخ، تهران ۱۳۷۷ ش؛ محمدنژاد کپرولو، تورک ادبیاتی تاریخی، استانبول ۱۹۲۶؛ محمدجعفر محبوب، دیوارهٔ کلیله و دمنه: تاریخچه، ترجمه‌ها، و دو باب ترجمه نشده از کلیله و دمنه، تهران ۱۳۴۹ ش؛

Kenan Akyüz, *Modern Türk edebiyatının ana eğilimleri*, Ankara 1995; İlhan Başgöz, *İzahî Türk halk edebiyatı antolojisi*, vol.1, İstanbul 1968; Niyazi Berkes, *The development of secularism in Turkey*, London 1998; Pertev Naili Boratav, *100 soruda Türk halk edebiyatı*, İstanbul 1973; Dede Korkut kitabı, ed. Muharrem Ergin, Ankara: Türk dil Kurumu Yayınları, 1989; *ET*, s.v. "Hikâye. III: the narrative genres of Turkish literature and folklore" (by Pertev Naili Boratav); Ahmet Kabaklı, *Türk edebiyatı*, İstanbul 1965-1966; Seyit Keinalı Karanlioğlu, *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, vol.1, 1973, vol.2, 1982; Enver Ziya Karal, *Osmanlı tarihi*, vol.5, Ankara 1999; Turan Karataş, *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü*, Ankara 2004; Kutubi-Dada Qorqud, ed. Furhād Zeynālov and Samat Alizāda, Baku, Elm Nashriyyatı, 1988; ibid, ed. Hamid Ārūsh, Baku: Ganjlik, 1977; Mehmed Fuad Köprülü, *Türk edebiyatı tarihi*, ed. Orhan Köprülü and Nermin Pekin, İstanbul 1981; Cevdet Kudret, *Edebiyatımızda hikaye ve roman: tanzimattan meşrutiyyete kadar*, vol.1, İstanbul 1977; Ayşenur Kütahlıoğlu İslam, "Cumhuriyet dönemi Türk hikayesi", in *Yeni Türk edebiyatı: el kitabi (1839-2000)*,

1. Karal

2. Berkes

3. Ülken

4. Mutluay

5. Kudret

6. Tanpınar

7. Akyüz

8. hikaye

۱۲۴؛ حج: ۶۹)، چه در امور تشریعی و اجتماعی (مانند: ۹۵؛ انبیاء: ۷۸) و چه در امور معرفتی (کشف: ۲۶). در همه این موارد، حکم منحصرأ حق خداوند دانسته شده و در مواردی از جانب او به برخی اشخاص، نظیر انبیا علیهم السلام، واگذار شده است.

از منظری دیگر، حکم الهی سه گونه است: گونه‌ای از آن صبغة تکوینی دارد و به معنای محقق ساختن مسببات به وسیله اسباب است (برای نمونه به یوسف: ۶۷)؛ گونه دیگر جنبه تشریعی دارد، نظیر تکالیف دینی ناظر به اعتقاد و عمل (برای نمونه به یوسف: ۴۰) و گونه سوم، در روز قیامت در بین مردم متحقق می‌شود که عبارت است از اعلام و اظهار حق در آن روز (برای نمونه به بقره: ۱۱۳؛ نیز به طباطبائی، ذیل شوری: ۱۰).

در برخی احادیث (برای نمونه به کلینی، ج ۷، ص ۴۰۷) حکم و داوری بر دوگونه دانسته شده است: الهی و جاهلی، و کسی که به داوری الهی تن ندهد، در واقع به شیوة جاهلی حکم می‌کند.

عالمان مسلمان، بنابر آنچه در قرآن کریم درباره شأن حاکمیت الهی آمده است، به توضیح و تفسیر ابعاد و ویژگیهای آن پرداخته‌اند. بر این اساس، حکم عبارت است از فصل خصومت بین حق و باطل بر مبنای حکمت و بدون هیچ بیم و هراسی (طوسی، ذیل آل عمران: ۲۳؛ مانند: ۴۳؛ یوسف: ۴۰). بنابر این، حکم کردن شأن انحصاری خداوند است (طبری؛ طوسی، ذیل انعام: ۶۲)، زیرا جز او کسی نمی‌تواند به مقتضای حکمت به حل و فصل امور بپردازد (طوسی، ذیل یوسف: ۶۷)، در این صورت هیچ‌کس نباید در حکم کردن خود را شریک خداوند ببیند و به طور مستقل حکم کند و نیز هیچ‌کس نباید جز به آنچه خداوند حکم کرده است، حکم کند (طوسی؛ طباطبائی، ذیل کشف: ۲۶). بر این اساس، هیچ‌کس هم حق ندارد از آن جهت که حکمی را نمی‌پسندد از آن عدول کند (طوسی، ذیل انعام: ۱۱۴). خداوند بهترین حکم‌کننده (حاکم) است، زیرا نه اهل ظلم و جور است و نه از چیزی هراس دارد که به ناحق حکم کند (همان، ذیل اعراف: ۸۶)، همچنان که در صنع و تدبیرش هیچ خللی راه ندارد تا آن را از مقتضای حکمتش خارج سازد (همان، ذیل تین: ۷).

به گفته طباطبائی (ج ۱۳، ص ۷۲-۷۳)، چون اشیا و امور در وجود و تحقق خود مستند به خدایند، هر وقت او اراده کند که چیزی تحقق یابد و اسباب و علل ایجاد آنها را فراهم کند، معای تعیین از سوی خداوند محقق شده و این تعیین همان ابهام‌زدایی است که به آن قضا گفته می‌شود. این قضاگاه به صورت تکوینی

در قرآن نیامده، اما به صبغة جمع مذکر سالم و در ترکیب اضافی احکَمَ الحاکمین (به هود: ۴۵؛ تین: ۸) و خیر الحاکمین (اعراف: ۸۷؛ یونس: ۱۰۹؛ یوسف: ۸۰)، برای خدا به کار رفته است (به محمدغزاد عبدالباقی، ذیل ماده).

در احادیث نیز حکم یکی از اسماء الهی تلقی شده است (به ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۲؛ ابونعیم اصفهانی، ص ۱۰۱؛ بیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۲۷). بنابر پاره‌ای احادیث، خدا در روز قیامت خود را الحکَمُ القَدُلُ معرفی و تأکید می‌کند که در بین مردم به عدل حکم می‌کند (به کلینی، ج ۸، ص ۱۰۵، ۱۷۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷، ص ۳۵۴). تعبیر احکَمَ الحاکمین در ادعیه نیز برای خدا به کار رفته است (برای نمونه به الصحیفة السجادية، ص ۹۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۳۶، ۵۶۳).

براساس آیات قرآن کریم، خداوند حکم و داور علی‌الاطلاق است (به انعام: ۵۷، ۶۲؛ نیز به یوسف: ۴۰، ۶۷؛ قصص: ۷۰، ۸۸؛ غافر: ۱۲)، در حکمش هیچ شریکی ندارد (کشف: ۲۶)، به آنچه بخواهد حکم می‌کند (مانند: ۱) و هیچ چیز نمی‌تواند داوری‌اش را ممانع شود (رعد: ۴۱)، زیرا خدا بهترین حکم‌کنندگان است (مانند: ۱۵۰ اعراف: ۸۷؛ یونس: ۱۰۹؛ یوسف: ۸۰) و به همین سبب است که مؤمنان باید تنها خدا را داور قرار دهند (انعام: ۱۱۴)، مطیع حکم الهی باشند (نور: ۵۱) و در قبال آن صبر پیشه کنند (طور: ۴۸؛ قلم: ۴۸؛ انسان: ۲۴) و بر او توکل نمایند (یوسف: ۶۷). کتابهای آسمانی که بر پیامبران نازل شده است (قرآن به رعد: ۳۷؛ تورات به مانند: ۴۳)، متضمن حکم الهی‌اند و پیامبران و مردم مکلف شده‌اند که براساس آنها داوری کنند (مانند: ۴۸) و هر کس چنین نکند در زمرة کافران، ظالمان و فاسقان است (مانند: ۲۴، ۴۵، ۴۷). شأن داوری و حاکمیت خداوند تنها خلاص این دنیا نیست، بلکه در قیامت هم خداوند است که میان پندگنان خود حکم می‌کند (بقره: ۱۱۳؛ نساء: ۱۴۱؛ حج: ۶۹). همچنین قرآن، برخی پیامبران را نام می‌برد که خدا به آنها «حکم» اعطا کرده است (یوسف: ۲۲؛ انبیاء: ۷۴، ۷۸، ۷۹؛ نور: ۴۸؛ شعراء: ۲۱؛ قصص: ۱۴؛ ص: ۲۶). دیگر آنکه مردم نباید طاعت را حکم قرار دهند (نساء: ۶۰) یا به دنبال داوری (حکم) جاهلیت باشند (مانند: ۵۰).

با تأمل در موارد استعمال واژه حکم و مشتقات اسمی و فعلی آن در قرآن کریم، روشن می‌شود که این واژه و مشتقات آن معمولاً در مواضعی به کار رفته‌اند که اختلافی در میان بوده است؛ چه در امتیای گذشته (به بقره: ۲۱۳) چه در عصر نزول قرآن (نور: ۴۸، ۵۱)، چه در این دنیا (نساء: ۳۵؛ ص: ۲۲) چه در آخرت (بقره: ۱۱۳؛ نساء: ۱۴۱؛ نحل:

(س: بقره: ۱۱۷؛ فصلت: ۱۲؛ یوسف: ۴۱) و گاه به صورت تشریمی (س: اسراء: ۲۳؛ یونس: ۹۳؛ زمر: ۷۵) است و از همین قضا به اعتبار دیگری، در پاره‌ای موارد (برای نمونه س: انعام: ۶۲؛ رعد: ۴۱؛ ق: ۲۹) به حکم و قول تعبیر شده است. در این صورت، آباتی را که در آنها حکم به غیر خداوند و به اذن او، منسوب شده است باید ناظر به احکام وضعی و اعتباری دانست؛ چه، حکم تکوینی به غیر خدا منسوب نمی‌شود (طباطبائی، ج ۷، ص ۱۱۶).

غزالی (ص ۹۸) حاکمیت مطلق الهی را به معنای مسبب‌الاسبابی او و در نتیجه ازلی دانسته است؛ از این رو، معنای حکم خدا درباره نیکوکار و بدکار به سعادت و شقاوت، آن است که خدا نیکی و بدی را سبب سوق آنان به سعادت و شقاوت قرار داده، همان‌طور که ادویه و سموم را اسباب آن قرار داده است که خوردنگان آنها به هلاکت می‌رسند (نیز س: قشیری، ۱۹۶۸، ص ۵۱). وی (همانجا) صفت الحکم خدا را منشأ قضا و قدر الهی شمرده است. فخررازی (ص ۲۴۱-۲۴۲) در توضیح بُعد تکوینی حکم یادآور شده است که جمیع کلیات و جزئیات، مقدر به اوقات و احوال خاصی‌اند و هیچ مقدمی نمی‌تواند مؤخر و هیچ مؤخری نمی‌تواند مقدم شود و بدین‌گونه ثابت می‌شود که حکم الهی درباره همه کلیات و جزئیات، از ازل حاصل است. طباطبائی (ج ۷، ص ۲۵۵)، در نحوه اطلاق حکم، گفته است که حکم منسوب به خداوند اگر ناظر به امور تکوینی باشد معنای ایجاد دارد که مساری با وجود حقیقی و واقعیت خارجی است (برای نمونه س: رعد: ۴۱؛ بقره: ۱۱۷؛ مؤمن: ۴۸) و اگر به پیامبران منسوب شود معنای قضا و داوری دارد که از جمله مناصب الهی است که به آنان کرامت شده است (برای نمونه س: مائده: ۴۸؛ انعام: ۸۹) و حکم در نسبت به غیر انبیا هم معنای قضا و داوری دارد (برای نمونه س: مائده: ۴۷).

به گفته غزالی (ص ۱۰۵؛ نیز س: قشیری، ۱۹۶۸، همانجا)، بندگان در قبال حکم الهی در چهار مرتبه قرار می‌گیرند، که به ترتیب، از نازل به عالی، عبارت‌اند از: کسانی که به سابقه امور و آنچه در ازل مقدر شده است، نظر دارند؛ کسانی که به خاتمه نظر دارند، زیرا خاتمه تابع سابقه است؛ گروهی که گذشته و آینده را وانهاده‌اند و فرزند زمان (ابن‌الوقت) خودند و بدانچه خدا مقدر کرده است و تجلی می‌یابد، خشنودند؛ و کسانی که حال و گذشته و آینده را رها کرده و مستغرق در حکم و قضای الهی‌اند و ملازم شهوندند، که این والاترین مرتبه است.

جوینی (ص ۱۴۲) الحکم را هم از صفات ذات الهی دانسته و هم از صفات فعل (نیز س: ابوبکر بن میمون، ص ۳۲۲؛ قس

بیهقی، شعب‌الایمان، ج ۱، ص ۱۲۳؛ جلی، ص ۱۱۴، که آن را فقط در شمار صفات فعل آورده‌اند)، چنان‌که اگر ناظر به قول خدا در بیان جزای عمل افراد باشد، صفت ذات و اگر دال بر افعال الهی در ثواب و عقاب انسانها یا منع از طاعت و معصیت آنان باشد، صفت فعل اوست (جوینی، همانجا؛ نیز س: قشیری، ۱۹۶۸، ص ۵۰؛ ابوبکر بن میمون، همانجا؛ فخررازی، ص ۲۴۰-۲۴۱).

الحکم و پاره‌ای از مشتقات فعلی آن در قرآن کریم با یکی از معانی فتاح* و مشتقات فعلی آن هم‌معنا تلقی شده است (طوسی، ج ۸، ص ۲۹۴؛ نیز س: جوینی، ص ۱۴۱؛ فخررازی، ص ۲۲۸-۲۲۹). حکم به معنای حکیم* نیز آمده است (فخررازی، ص ۲۴۱).

براساس حدیثی، چون الحکم نام مخصوص خداست، پیامبر اکرم کینه ابوالحکم هانی بن یزید را -که به سبب مقبولیت داوری، در میان قبیله‌اش به این کینه شهرت یافته بود- به ابوشریح تغییر داد تا کسی در این صفت با خدا شریک نشود (ابوداود، ج ۲، ص ۴۶۷؛ ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۴۱۸).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌الیر، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، چاپ محمود محمد طناحی و طاهر احمد زای، بیروت ۱۳۸۳/۱۹۶۳، چاپ نخست قم ۱۳۶۴ ش؛ ابن‌بابویه، الامالی، قم ۱۳۱۷؛ همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۱۴؛ ابن‌سید، المحکم و المحيط الاغظم، چاپ عبدالحمید هنداری، بیروت ۱۳۲۱/۲۰۰۰؛ ابن‌لارس؛ ابن‌منظور؛ ابوبکر بن میمون، شرح الارشاد، چاپ احمد حجازی احمد سقا، قاهره ۱۹۰۷/۱۹۸۷؛ سلیمان بن اشعث ابوداود، سنن ابی‌داود، چاپ سمیع محمد لحام، بیروت ۱۳۱۰/۱۹۹۰؛ ابونعیم اصفهانی، جزء فی طرق حدیث دان‌الله تسعة و تسعين اسماً، چاپ مشهور بن حسن بن سلمان، منبیه [۱۴۱۳]؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزیازی، قاهره [بی‌تا]؛ احمد بن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ همو، شعب‌الایمان، چاپ محمد سعید یسوی زغلول، بیروت ۱۳۲۱/۲۰۰۰؛ همو، کتاب الاسماء و الصفات، چاپ عبداللّٰه احمد حیدر، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ محمد بن عیسیٰ ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ عبدالملک بن عبدالله جوینی، کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، چاپ اسعد تسیم، بیروت ۱۴۱۶/۱۹۹۶؛ عبدالکریم بن ابراهیم جلی، الکمالات الالهیه فی الصفات المحمدیه، چاپ سعید عبدالفتاح، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ حسین بن محمد رلقب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سیدکیلاتی، بیروت [بی‌تا]؛ ابراهیم بن سری زجاج، تفسیر اسماء الله الحسنى، چاپ احمد یوسف دقاق، [قاهره] ۱۳۹۵/۱۹۷۵؛ طباطبائی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ حسین عبدالله عسکری، معجم الفروق اللغویة، الحاوی لکتاب ابی‌ملاک العسکری و جزء من کتاب السید نورالدین الجزائری، قم ۱۴۱۲؛ علی بن حسین (ج)،

حل و فصل کنند (مقاتل بن سلیمان؛ طوسی؛ طبرسی؛ ذیل مائده: ۴۳، محتجته: ۱۰، سوری: ۱۰). در برخی آیات (سـ) مائده: ۴۴، ۴۵، ۴۷) کردن نهادن به حکم و دستورهای الهی که در مقام داوری یا بیان احکام اعلام می‌شود، معادل کفر و ظلم و فسق به شمار رفته است.

واژه حکم در منابع فقهی و اصولی به معنای گوناگون به کار رفته است، از جمله کاربرد آن به معنای قاعده کلی و نیز دستورها و مقررات شرعی در موضوعات جزئی رواج دارد (سـ) تفازانی، ج ۲، ص ۱۲۲، حاشیه؛ تهانوی، ذیل واژه؛ د. اسلام، چاپ دوم، ذیل «احکام». مراد از حکم شرعی در زبان فقها و اصولیان، قانونی است که خداوند برای تنظیم زندگی انسانها وضع کرده است (صدر، حلقه ۲، ص ۱۳). حکم شرعی متسبب به شارع، یعنی خداوند، است که تنها مقام شایسته قانون‌گذاری است، هرچند ادراک حکم شرعی با عقل صورت گیرد (دازی اصلهانی، ج ۱، ص ۵۹-۶۰).

معنای دیگر واژه حکم در منابع فقهی و حقوقی، قضاوت کردن است. در فقه اسلامی و نیز در زبان حقوق‌دانان عرب هر رأیی که دادگاه برای فیصله دادن به خصومتها بر پایه قوانین قضایی صادر کند، حکم خوانده می‌شود (برای منابع فقهی سـ) شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۲۰؛ آل‌کاشف‌الغطاء، ج ۲، مجلد ۴، ص ۱۷۹؛ حسینی‌همدانی، ص ۱۹۵؛ برای منابع حقوقی سـ بلا، ج ۲، ص ۱۱۶۱؛ احمد ابوالوفا، ص ۱۲۴؛ نیز سـ قضاء*، شماری از حقوق‌دانان، آراییی را که برای فصل خصومت صادر می‌شوند، حکم قضایی و آراییی را که بدون وجود خصومت صادر می‌شوند، حکم ولایی نامیده‌اند (سـ) احمد ابوالوفا، ص ۵۰-۴۶؛ حمادی، ص ۶۵). در برخی از کشورها، مانند تونس، حکم تنها به آراییی اطلاق می‌گردد که دادگاههای بدوی صادر می‌کنند (ابوالفضل، ص ۵۸).

در حقوق ایران، بر پایه ماده ۱۵۴ قانون آیین دادرسی مدنی، میان قرار و حکم تمایز وجود دارد: اگر رأی دادگاه راجع به ماهیت دعوا و، به‌طور کلی یا جزئی، قاطع دعوا باشد، حکم و هرگاه قاطع دعوا نباشد، قرار نامیده می‌شود، مانند قرار رد دعوا، قرار عدم صلاحیت، قرار تأمین خواسته، قرار ارجاع به کارشناس و قرار تحقیق محلی (سـ مدنی، ج ۲، ص ۵۸۴-۵۸۷؛ کاتوزیان، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ جعفری لنگرودی، ذیل واژه؛ قس یاسین، ص ۶۴۵؛ نیز برای اقسام احکام قضایی و آثار آنها سـ آیین دادرسی*؛ استیاف*؛ قضاء*؛ محکمه*).

از جمله اصطلاحاتی که به‌ویژه در ادوار اخیر در فقه امامی رواج یافته، تعبیر حکم حکومتی (ولایی) است. به معنای دستور حاکم شرعی به اجرای احکام یا التزام به انجام دادن یا ترک کردن کاری بر پایه مصالح حکومتی خاص و ضوابط

امام چهارم، الصحیفة السجادية، چاپ محمدباقر موحیدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمدبن محمد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، چاپ فیضه شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمدبن عمر فخررازی، شرح اسماء الله الحسنى للرازی، و هو الکتاب المسمى لوامع البیان شرح اسماء الله تعالى و الصفات، چاپ طه عبدالرؤوف سعد، قاهره ۱۳۹۶/۱۹۷۶، چاپ المکتب تهران ۱۳۶۲ ش؛ عبدالکریم بن هوزن قشیری، التبحیر فی التذکیر، چاپ ابراهیم بیرونی، قاهره ۱۹۶۸؛ هو، الفصول فی الاصول، چاپ ریحارد فرانک، در MIDEO، ش ۱۶ (۱۹۸۳)؛ کلینی؛ محمدفزاذ عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی‌تا].

/ اسماعیل باغستانی /

حُکْم (۱)، اصطلاحی مهم در فقه، اصول و حقوق با معنای گوناگون. واژه عربی حکم مصدر و اسم مصدر از ریشه «ح ک م»، به معنای قضاوت کردن، بازداشتن، فرمان دادن، دانش و حکمت است (خلیل‌بن احمد؛ جوهری؛ ابن‌فارس، ذیل واژه).

حکم و مشتقات آن بارها به معنای گوناگون در قرآن کریم آمده است (سـ) محمدفزاذ عبدالباقی، ذیل واژه). در آیات بسیاری (برای نمونه سـ انبیاء: ۷۸؛ رعد: ۴۱؛ کهف: ۱۲۶؛ طور: ۴۸؛ غافر: ۴۸؛ حج: ۵۶؛ ص: ۲۶) معنای حکم را قضاوت کردن خداوند و پیامبران او و گاه فرمان دادن دانسته‌اند (سـ) مقاتل‌بن سلیمان؛ طبری؛ طبرسی؛ ذیل آیات). در برخی آیات (سـ) یوسف: ۲۲؛ مریم: ۱۲؛ انبیاء: ۷۳، ۷۹؛ شعراء: ۲۱) از اعطای حکم به شماری از پیامبران الهی، غالباً همراه با صفت والای علم، سخن رفته است که مفسران معنای گوناگونی برای واژه حکم در این آیات ذکر کرده‌اند، از جمله: رسیدن به نبوت، حکمت، فهم، عقل، فهم دین، رفع منازعات و اختلافات میان مردم، قضاوت کردن، حکمت عملی، حاکمیت بر نفس، شریعت و داشتن فهم و عقل پیش از نبوت (برای نمونه سـ طبری؛ طبرسی؛ فخررازی؛ طباطبائی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، ذیل آیات).

در شماری از آیات (سـ) مائده: ۵۰؛ انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰، ۶۷؛ قصص: ۸۸)، حکم تنها از آن خداوند به‌شمار رفته است که آن را به معنای قضاوت کردن، جدا ساختن حق و باطل یا دارای مفهومی وسیع، که شامل خلق تکوینی و تشریع می‌شود، دانسته‌اند (سـ) طبری؛ طبرسی؛ طباطبائی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، ذیل آیات). قرآن از مؤمنان خواسته که تعارضات میان خود یا اختلافات خود با پیروان سایر ادیان را بر پایه حکم الهی، که در دیگر کتابهای آسمانی هم آمده است،

پیش‌بینی شده در شرع (برای نمونه سه طباطبائی، ۱۳۴۱ ش، ص ۸۲-۸۵؛ کرجسی، ج ۲، ص ۲۸۷؛ مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۵۳۶-۵۳۹). درباره گستره این قبیل احکام و چگونگی تأثیر آنها، که احکام سلطانی نیز خوانده شده‌اند، دیدگاه یکسانی در فقه وجود ندارد و برخی فقها حکم حاکم شرع را برای همگان، حتی فقهائ دیگر، لازم‌الاجرا دانسته‌اند (به همانجاها؛ امام خمینی، ۱۴۱۴، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ منتظری، ج ۳، ص ۲۰۷، ج ۴، ص ۱۶۴؛ برای مفهوم اصطلاحی حاکم به حاکم^۹؛ نیز برای تفاوت حکم و فتوا به فتوا^{۱۰}).

واژه احکام (جمع حکم) در ساختار برخی منابع فقهی، به ویژه فقه امامی، برای اشاره به ابوابی از فقه، یعنی آن بخش از دستورها و مقررات شرعی به کار می‌رود که به ابواب عبادات و معاملات مربوط نیستند، مانند احکام قضایی و کیفری و مقررات اوث (برای نمونه به محقق حلی، ج ۴، ص ۷؛ شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۰-۳۳؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۶۱).

در منابع اصول فقه تعاریف گوناگونی از حکم شرعی آمده که به تدریج در سیر تاریخی خود جامع‌تر و کامل‌تر شده است (شرعی، ص ۳۱). برخی اصولیان متقدم، از جمله غزالی (ج ۱، ص ۵۵)، حکم شرعی را خطاب شارع یا خداوند، که به افعال مکلفان تعلق بگیرد، تعریف کرده‌اند (برای نقد آن به تفتازانی، ج ۱، ص ۱۴). اصولیان بعدی به نحوه تعلق خطاب شارع به افعال مکلفان نیز توجه کرده و قید «اقتضایی» را برای تکالیف الزامی و قید «تخیری» را برای افعال اختیاری به تعریف پیشین افزوده‌اند (برای نمونه به یضای، ج ۱، ص ۱۴۷؛ آملی، ج ۱، ص ۴۲۰؛ حسینی حنفی، ج ۱، ص ۱۰)، ولی باتوجه به آنکه این تعریف صرفاً احکام تکلیفی را دربرمی‌گیرد و شامل احکام وضعی، مانند مسببت و شرطیت، نمی‌شود (به این‌حاجب، ج ۱، ص ۲۸۳؛ تفتازانی، ج ۱، ص ۱۴، حاشیه)، در منابع بعدی واژه «وضعی» نیز به تعریف افزوده شده است و این تعریف نهایی را بسیاری از اصولیان پذیرفته‌اند (برای نمونه به شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۹؛ تفتازانی، همانجا؛ زکریابن محمد انصاری، ص ۶). در نقد این تعریف گفته‌اند که در اینجا حکم را همان خطاب شرعی شمرده است، در حالی که خطاب، پس از مرحله تشریع قرار دارد و غرض از آن، رساندن حکم به مکلف است (حکیم، ص ۵۲). بر این اساس، حکم در اصطلاح مشهور فقهی، برخلاف دیدگاه اصولیان مذکور، خود خطاب شرعی نیست، بلکه نتیجه و اثر خطاب (مانند وجوب و حرمت) حکم به‌شمار می‌رود (تفتازانی، ج ۱، ص ۱۱۵؛ خلاف، ص ۱۱۳).

شیخ بهانی (ص ۶۲)، حکم شرعی را «طلب شارع به انجام

دادن فعل یا ترک آن از مکلف» تعریف کرده است. وی صریحاً خطاب وضعی را خارج از شمول تعریف حکم شرعی دانسته و اصولاً آن را حکم ندانسته است. برخی اصولیان متأخر امامی، در تعریف حکم به این نکته که حکم توسط «حکم‌گذار» سندیت پیدا می‌کند، یعنی معتبر می‌شود، توجه کرده و حکم را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «اعتباری شرعی» که به‌گونه مستقیم یا غیرمستقیم به افعال بستگان تعلق می‌گیرد، یا «آنچه شارع اعتبار می‌کند و از طریق خطاب شرعی ابراز می‌گردد» (به حکیم، ص ۵۱؛ واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۱۷۷؛ برای تعاریف دیگر حکم به باجی، ص ۱۷۴؛ قطعی، ص ۳۲). به فعل مکلف که حکم شرعی به آن تعلق می‌گیرد «محمکوم علیه» گفته می‌شود و به شخصی مکلف، «محمکوم علیه» (قطعی، ص ۳۹؛ شوکانی، ص ۸، ۱۰).

از دیدگاه فقهی، احکام شرعی که برای پاسخگویی به نیازهای گوناگون انسانها و رساندن او به کمال تشریع شده‌اند، گستردگی و تنوع بسیاری دارند و هیچ واقعه‌ای در زندگی بدون حکم شرعی نیست (به استرآبادی، ص ۲۸؛ صدر، حلقه ۲، ص ۱۷؛ مشکینی، ص ۱۶۴). نقل شده است که برخی از عالمان اهل سنت تعداد احکام الهی را بی‌نهایت و غیرقابل فراگیری دانسته‌اند (به استرآبادی، همانجا).

به تصریح اصولیان، تنها مصدر معتبر برای تشریع احکام شرعی، خداوند است، هرچند برای شناخت احکام راههای گوناگونی وجود دارد که در علم اصول مطرح شده است (به قطعی، ص ۳۵؛ خلاف، ص ۱۰۸-۱۰۹؛ نیز به اصول فقه^{۱۱}، علم؛ ادله اربعه^{۱۲}؛ ادله احکام^{۱۳}). مثلاً در مستقلات عقلی با تشخیص عقل در مورد حسن و قبح اشیا، حکم شرعی به دست می‌آید که چنین حکمی را از باب مسامحه حکم عقلی خوانده‌اند، درحالی که عقل حکم مزبور را کشف می‌کند ولی منبع صدور آن شارع است (مظفر، ج ۲، ص ۲۲۲؛ حکیم، ص ۲۶۶-۲۶۷).

تشریع احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی صورت می‌گیرد، یعنی به غرض جلب منفعت در دنیا یا آخرت برای مکلف یا دفع ضرر از او (بقوی، ج ۱، ص ۴۲-۳۹؛ شهید اول، ۱۳۹۹، قسم ۱، ص ۳۳). همه انسانها، از عالم و جاهل و کافر و مسلمان، در احکام شرعی اشتراک دارند. قاعده اشتراک احکام واقعی میان عالم و جاهل از قواعد مورد قبول فقهاست (صدر، حلقه ۳، جزء ۱، ص ۱۹؛ نیز به جهل^{۱۴}).

شناخت احکام شرعی با بررسی ادله شرعی بر طبق قواعد علمی خاص (اصطلاحاً اجتهد) صورت می‌گیرد. مجتهدی که در صدد یافتن حکم شرعی است، ممکن است به حکم شرعی، قطع، ظن یا شک پیدا کند. احکامی که مجتهد از ادله اجتهدی،

خود دارای مصلحت باشد و اقتضای آن را داشته باشد که حکم شرعی قرار گیرد، مانند احکام شریعت اسلام پیش از بعثت پیامبر اکرم. مراد از مرتبه انشا آن است که کاری مصلحت‌دار در نفس الامر مصداق اراده و مورد توجه شارع باشد، ولی به دلایلی اراده جدی او به تشریع آن به عنوان حکم تعلق نگرفته باشد، مانند اوامر امتحانی (ذبح اسماعیل)، در مرتبه فعلیت، حکم به درجه احکام حقیقی می‌رسد و به مکلفان ابلاغ می‌شود و در مرتبه تنجز مکلف از حکم آگاه می‌شود و استحقاق پاداش یا کیفر (در صورت مخالفت با آن) را می‌یابد (به همو، کفایة الاصول، ص ۲۵۸؛ اصفهانی، ج ۳، ص ۲۷-۲۴). این دیدگاه آخوند خراسانی درباره مراتب حکم مورد نقد و بررسی اصولیان بعدی قرار گرفته است. مثلاً شماری از آنان مراحل اقتضا و انشا را از مراتب حکم ندانسته و برخی دیگر حکم را تنها دارای دو مرتبه شمرده‌اند: انشاء و فعلیت (به امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹؛ واعظ الحسینی، ج ۲، ص ۴۶؛ مصطفی خمینی، ج ۳، ص ۴۲۹-۴۳۳).

اصولیان شیعه حکم واقعی، چه تکلیفی چه وضعی، را بر دو گونه دانسته‌اند: حکم واقعی اولی، یعنی حکمی که شارع آن را با ملاحظه مصالح ذاتی آن، بدون عارض شدن عنوان ثانوی (مانند عسر و حرج، ضرر، اضطراب، اکراه، شک و جهل مکلف)، وضع کرده است و حکم واقعی ثانوی، یعنی حکمی که در صورت عارض شدن عنوان ثانوی، مانند عناوین مذکور، وضع می‌گردد. مثلاً جواز خوردن گوشت مردار یا وجوب نیمه به جای وضو یا غسل در موارد اضطراب، احکامی ثانوی‌اند. احکام ثانوی مانند احکام اولی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی وضع شده‌اند و با امتثال آنها، تکلیف از عهده مکلف ساقط می‌شود. تا زمانی که عنوان ثانوی باقی است، حکم واقعی اولی مصداق نمی‌یابد (به موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۱۶۵؛ حکیم، ص ۶۹؛ مشکینی، ص ۱۲۴؛ کلاتری، ص ۳۵۳۴؛ برای نمونه‌هایی از احکام ثانوی به شهید اول، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۳۴).

در منابع اصولی امامی، حکم واقعی به مولوی و ارشادی نیز تقسیم می‌شود. حکم مولوی حکمی است که شارع بر پایه مصالح واقعی برای مکلفان مقرر می‌کند، که بیشتر احکام شرعی از این قبیل‌اند. حکم ارشادی حکمی است که شریعت در تأیید حکم عقل مستقل صادر می‌کند و در واقع نوعی ارشاد و راهنمایی به حکم عقل به شمار می‌رود. فرمان‌بری از حکم مولوی موجب استحقاق ثواب و عصبان از آن موجب کیفر است. اصولیان مواردی مانند و حوب فراگیری احکام شرعی، وجوب امتثال اوامر الهی و وجوب

عدم از ادله یقین‌آور (علم) و ادله گمان‌آور (ظن معتبر)، استخراج می‌کند احکام واقعی نام گرفته‌اند. در صورت شک در حکم واقعی، وظیفه مکلف عمل به حکم ظاهری است که متناسب با هر مورد وضع شده است. دلیل بر حکم ظاهری، «اصول عملیه» (ادله فقاهتی) است، مانند اصل برائت. حکم ظاهری، حکم واقعی ثانوی هم خوانده می‌شود، زیرا موضوع حکم ظاهری پس از شک در حکم واقعی محقق می‌شود. بنابراین، مرتبه حکم ظاهری پس از حکم واقعی است (رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۸۵؛ مرتضی بن محمدامین انصاری، ج ۲، ص ۱۱-۱۰؛ صدر، حلقه ۲، ص ۱۸). بر پایه یک کاربرد اصطلاحی دیگر در علم اصول، همه احکامی که در حالت جهل به حکم واقعی از طریق امارات و اصول عملیه اثبات می‌شوند، حکم ظاهری‌اند و احکامی که از راه ادله قطعی به دست آمده‌اند، حکم واقعی (برای نمونه به مرتضی بن محمدامین انصاری، ج ۲، ص ۱۲؛ حکیم، ص ۷۰؛ صدر، حلقه ۳، جزء ۱، ص ۳۳-۳۲؛ برای تفاوت امارات با اصول عملیه به اماره^۵؛ نیز به جهل^۶؛ شک^۷). حکم ظاهری تنها بر پایه دیدگاه مخطئه وجود دارد و پیروان دیدگاه تصویب، بدان قائل نیستند (رازی اصفهانی، ج ۱، ص ۸۴-۸۵؛ صدر، حلقه ۳، جزء ۱، ص ۲۳-۲۲؛ حکیم، همانجا؛ نیز به تصویب^۸).

از اشکالات مهمی که اصولیان متأخر امامی درباره حکم ظاهری مطرح کرده و بدان پاسخ داده‌اند، این است که قرار دادن حکم ظاهری به عنوان حکمی شرعی، موجب از دست دادن مصلحت حکم واقعی یا در مفسده افکندن مکلف می‌شود یا موجب اجتماع دو حکم متماثل (همسان) در یک موضوع (در مواردی که حکم ظاهری با حکم واقعی مطابق باشد) و اجتماع دو حکم متضاد یا متناقض (در مواردی که حکم ظاهری مخالف با واقع باشد) می‌گردد. بر این اساس، چگونگی جمع کردن میان حکم واقعی و حکم ظاهری در منابع اصول فقه مطرح و آرای گوناگونی درباره آن ذکر شده است. از مهم‌ترین آنها، نظریه «مصلحت سلوکیه» شیخ انصاری است که بر پایه آن، مصلحت پیروی از حکم ظاهری، جبران‌کننده مصلحت از دست رفتن حکم واقعی به‌شمار می‌رود (برای این نظریه و نقد آن و نظریات دیگر به مرتضی بن محمدامین انصاری، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۲۳؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۷۶-۲۸۰؛ واعظ الحسینی، ج ۲، ص ۹۹-۱۱۱؛ نیز به تصویب^۹؛ ظن^{۱۰}؛ اماره^{۱۱}؛ اصول عملیه^{۱۲}).

آخوند خراسانی (حاشیه کتاب فرائد الاصول، ص ۳۶)، به ماسبت بررسی اشکالات تعدیه ادله غیرعلمی، احکام الهی را دارای چهار مرتبه دانسته است: اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز. مراد از مرحله اقتضا (یا شأنیّت) آن است که یک کار به خودی

اطاعت از خدا و پیامبر را از مصادیق احکام ارشادی شمرده و برای تشخیص احکام ارشادی از مولوی معیارهایی ذکر کرده‌اند، از جمله اینکه هر حکم مستقل عقلی که ثبوت حکم شرعی مولوی در مورد آن معقول نیست یا لغو به شمار می‌رود، حکم ارشادی است (سه آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۲۰؛ واعظ الحسینی، ج ۲، ص ۳۱۸؛ مشکینی، ص ۷۴-۷۶، ۲۰۸).

از دیگر تقسیمات حکم، تقسیم آن به تأسیسی و امضایی است. احکام تأسیسی، احکامی هستند که شارع برای نخستین بار و بدون هیچ سابقه‌ای نزد عرف و عقلا، تشریع کرده و احکام امضایی، احکامی هستند که عرف و عقلا پیشتر بدان عمل می‌کرده‌اند و شریعت آنها را تأیید کرده است (سه کسظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۸۹-۳۸۶ مظفر، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ موسوی بجنوردی، ج ۵، ص ۲۰۷؛ نیز سه بنای عقلا؛ تأسیسی*).

از جمله تقسیمات مهم حکم، تقسیم آن به حکم تکلیفی و حکم وضعی است. احکام تکلیفی، مستقیماً و بدون واسطه، به افعال مکلف تعلق می‌گیرند (کاسظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۸۴؛ خلاف، ص ۱۱۳). فقهای همه مذاهب اسلامی، جز حنفیان، حکم تکلیفی را پنج‌گونه شمرده‌اند که اصطلاحاً احکام خمسّه نامیده می‌شوند و عبارت‌اند از: وجوب، حرمت، اباحه، کراهت، و استحباب (برای نمونه سه علامه حلی، ص ۸۴؛ قطعی، ص ۴۴، ۶۲، ۶۶، ۷۵، ۷۷؛ شوکانی، ص ۵-۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۱۱-۴۱۲). در پاره‌ای مذاهب، از جمله در فقه حنفی، احکام تکلیفی به گونه دیگری تقسیم شده‌اند: فرض، واجب، حرمت، سنت مؤکد، سنت غیر مؤکد، کراهت تحریمی، کراهت تنزیهی و اباحه (سه بخاری، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۰؛ تفتازانی، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۶، حاشیه؛ حصری، ص ۳۹-۴۲). همچنین برخی مؤلفان اباحه را از احکام تکلیفی پنج‌گانه جدا کرده و آن را حکم تبخیری و سایر احکام تکلیفی را حکم اقتضایی نام نهاده‌اند (سه شوکانی، ص ۱۶؛ حکیم، ص ۵۲-۵۴؛ نملّه، ص ۳۰). هر یک از اقسام احکام تکلیفی (از جمله وجوب) به گونه‌های مختلف تقسیم شده است (برای نمونه سه حکیم، ص ۵۵-۶۱؛ خلاف، ص ۱۱۸-۱۳۲؛ نیز سه احکام خمسّه*؛ اباحه؛ جواز*).

حکم وضعی، برخلاف حکم تکلیفی، مستقیماً متوجه افعال و کردار مکلف نیست و امر و نهی دربر ندارد، بلکه وضع خاصی را تشریع می‌کند که غیرمستقیم در اعمال انسان تأثیر دارد، مانند سبیت، شرطیت و صحت (کاسظمی خراسانی، همانجا؛ صدر، حلقه ۱، ص ۱۶۱، حلقه ۲، ص ۱۲؛ برای تعاریف دیگر حکم وضعی سه شتری، ص ۸۴؛ خلاف،

ص ۱۱۴؛ عبدالجلیل زهیر ضمره، ص ۳۶). برخی حکم وضعی را «خطاب اخبار» نیز نامیده‌اند، زیرا وضع این احکام در واقع به معنای اخبار از وجود یا انتفاء وضع خاصی مانند صحت یا بطلان است (سه رافعی قزوینی، ج ۴، ص ۷۱؛ طوفی حنبلی، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ عبدالجلیل زهیر ضمره، ص ۳۵).

درباره گستره و تعداد احکام وضعی دیدگاه‌های مختلفی در اصول فقه وجود دارد (حکیم، ص ۶۸). این تعدد آرا عمدتاً برخاسته از اختلاف نظر فقها درباره حکم وضعی بودن یا نبودن اموری مانند طهارت و نجاست، صحت و فساد، عزیمت و رخصت است. مثلاً برخی فقها بر آن‌اند هر حکمی که از احکام پنج‌گانه تکلیفی نباشد، حکم وضعی است، اما در برخی منابع اصول فقه، احکام وضعی در تعداد خاصی محصور شده‌اند، از جمله در سه‌گونه شرطیت، سبیت و مانعیت. برخی اصولیان علت و علامت، و شماری دیگر صحت و فساد، عزیمت و رخصت یا تعدادی از اینها را به موارد احکام وضعی افزوده‌اند (شاطبی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۴۰۰؛ کاسظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۸۴-۳۸۶؛ خلاف، ص ۱۳۲-۱۴۵؛ برای دیدگاه‌های دیگر سه قطعی، ص ۸۴-۱۱۲؛ ابوالصل، ص ۳۲).

از جمله مسائل بحث برانگیز در منابع اصولی امامی این است که آیا احکام وضعی مانند احکام تکلیفی مستقلاً تشریع شده‌اند یا آنکه از حکم تکلیفی انتزاع شده و به تبع تکلیف تشریع شده‌اند (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، همانجا). این بحث بیشتر در منابع متأخر مطرح شده است، هرچند منابع پیشین نیز به آن بی‌توجه نبوده‌اند. به گفته شهید اول (۱۳۹۹، ج ۱، ص ۷۰-۷۴)، احکام از جهت رابطه خطاب تکلیفی با حکم وضعی چهار حالت دارند: (۱) احکامی که هم حکم تکلیفی‌اند و هم وضعی، که این احکام بسیارند، مانند احکام عبادات، حدود و تعزیرات، نکاح و طلاق. (۲) احکامی که تنها خطاب تکلیفی دارند و حکم وضعی ندارند، مانند احکام استحبابی. (۳) احکامی که تنها وضعی به شمار می‌روند، مانند اوقات نماز و حکم ارث. (۴) احکامی که ابتدا تکلیفی‌اند، ولی پس از وقوع، آثار وضعی دارند، مانند احکام بیع و بسیاری از عقود که ابتدا مصادق یکی از احکام تکلیفی‌اند و سپس جنبه وضعی می‌یابند.

شیخ انصاری (ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۹) احکام وضعی را انتزاع شده از احکام تکلیفی دانسته و دیدگاهی را که به تباین تکلیف و وضع قائل است، نقد کرده است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه همه احکام وضعی را نمی‌توان از احکام تکلیفی استخراج کرد، آخوند خراسانی (کفایة الاصول،

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیع المعجم و علی خروج، بیروت ۱۹۹۶؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران ۱۳۷۸ ش؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی تا]، چاپ افست تهران ۱۳۶۸ ش؛ محمد امین حسینی حنفی، تیسیر التحریر، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۲؛ حسین حسینی همدانی، المحاکمة فی القضاء، تقریرات دوس آیت الله آل شیرخانی، [قم ۱۳۹۷]؛ احمد حسری، نظریة الحکم و مصادر التشريع فی اصول الفقه الاسلامی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷؛ محمد تقی حکیم، الاصول العامة للفقه المقارن، قم ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ حسن حسادی، نظریة حجیة الحکم القضائی فی الشریعة الاسلامیة، عمان، اردن ۲۰۰۳؛ عبدالوهاب خلاف، علم اصول الفقه: خلاصة تاریخ التشريع الاسلامی، استنبول ۱۹۸۴؛ غلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخرومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ مصطفی خمینی، تقریرات فی الاصول، تهران ۱۳۷۶ ش؛ محمد تقی بن عبدالرحیم رازی اصلهائی، هداية المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين، قم ۱۴۲۰-۱۴۲۱؛ عبدالکریم بن محمد واقعی قزوینی، فتح العزیز: شرح الوجیز، [بیروت]؛ داوود فکر، [بی تا]؛ ابراهیم بن موسی شاطبی، الموافقات، چاپ مشهور بن حسن آل سلمان، نجف، عربستان سعودی، ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ سعد بن ناصر شری، شرح کتاب قواعد الاصول و معارف الفصول للعلامة صفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق القطيبي، ریاض ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمد شوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، [قاهره] ۱۳۳۷، چاپ افست بیروت [بی تا]؛ محمد بن مکی شهید اول، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، قم ۱۴۱۹؛ همو، القواعد و الفوائد: فی الفقه و الاصول و العربیة، چاپ عبدالهادی حکیم، [نجف ۱۳۹۷/۱۳۹۹]، چاپ افست قم [بی تا]؛ محمد بن حسین شیخ بهائی، زیادة الاصول، چاپ فارس حشون کریم، قم ۱۳۸۱ ش؛ محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، [قم] ۱۴۰۸؛ محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۴/۱۹۷۲-۱۹۷۱؛ همو، ولایت و زعامت، در بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، [ش] ۱۳۴۱؛ طبرسی، طبری، جامع؛ طوسی؛ سلیمان بن عبدالقوی طوسی حنبلی، شرح مختصر الروضة، چاپ عبداللّه بن عبدالمحسن ترکی، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ عبدالجلیل زهیر فخره، الحکم الشرعی بین اصالة الثبات و العسلاحة: دراسة اصولية ترمصدا دعاوی العصرانی فی ثبات الاحکام و تفسیرها، عمان، اردن ۲۰۰۶/۱۴۲۶؛ حسن بن یوسف علامه حلی، مبادئ الوصول الی علم الاصول، چاپ عبدالحمین محمد علی بقال، قم ۱۴۰۴؛ محمد بن محمد غزالی، کتاب المستغنی من علم الاصول، بلاق ۱۳۲۴-۱۳۲۵، چاپ افست [بیروت، بی تا]؛ محمد بن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی تا]، چاپ افست تهران [بی تا]؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق قدیمی، قواعد الاصول و معارف الفصول، در سعد بن ناصر شری، همان مع؛ ناصر کتوزیان، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، [تهران] ۱۳۷۴ ش؛ محمد علی کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، تقریرات دوس آیت الله نائینی، قم ۱۴۲۱؛ علی اکبر کلاتری، حکم ثانوی در

ص ۴۰۰-۴۰۲) احکام وضعی را چند گونه دانسته و گفته است که در برخی مصادیق احکام وضعی که اجزای علت تامه به شمار می روند (مانند سبب و شرطیت و مانعیت تکلیف)، تشریع چه به صورت تبعی و چه به صورت مستقل ممکن نیست، بلکه با جعل موضوع آن، این امور تکویناً جعل می شوند. شماری دیگر از احکام وضعی (مانند جزئیت، شرطیت و مانعیت مکلفیه) تنها به تبع آنچه تکلیف می شود، قابلیت تشریع دارند و بخش دیگری از احکام وضعی، مستقلاً قابل تشریع اند (مانند زوجیت، ملکیت، حجیت، قضاوت، ولایت و نیابت). این دیدگاه آخوند خراسانی را اصولیان بعدی تحلیل و نقد کرده اند (۱- کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۳۹۵-۳۹۷؛ واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۷۹-۸۴؛ صدر، حلقه ۳، جزء ۱، ص ۱۷-۱۸؛ نیز برای رابطه حق و حکم و تفاوت آنها ۱- حق ۲).

منابع: علاوه بر قرآن؛ محمد کاظم بن حسین آخوند خراسانی، حاشیة کتاب فرائد الاصول، قم مکتبه بصیرتی، [بی تا]؛ همو، کفایة الاصول، قم ۱۴۱۷؛ محمد حسین آل کاشف الغطاء، تحریر المجلة، نجف ۱۳۵۹-۱۳۶۲، چاپ افست تهران [بی تا]؛ شمس الدین محمد بن محمود آمنی، نفائس الفنون فی هرایس العیون، ج ۱، چاپ ابوالحسن شمرانی، تهران ۱۳۷۷؛ ابن حاجب، مختصر منتهی الشئول و الأمل فی علمی الاصول و الجدل، چاپ نذیر حماد، بیروت ۲۰۰۶/۱۴۲۷؛ ابن فارس؛ عبدالناصر موسی ابوالجبل، نظریة الحکم القضائی فی الشریعة و القانون، اردن ۲۰۰۰/۱۴۲۰؛ احمد ابوالوفاء، نظریة الدلیل فی تسانوت المسامعات، اسکندریه ۱۹۷۷؛ محمد امین بن محمد شریف استرآبادی، الفرائد المندیة، چاپ سنگی تبریز ۱۳۲۱، چاپ افست [قم، بی تا]؛ محمد حسین اصلهائی، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم ۱۴۱۲-۱۴۱۵؛ امام خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، قم ۱۳۷۳ ش؛ همو، بدائع الدرد فی قاعدة نفی الضرر، [تهران] ۱۴۱۴؛ همو، لمحات الاصول، تقریرات دوس آیت الله بروجردی، قم ۱۳۷۹ ش؛ زکریا بن محمد انصاری، غایة الوصول: شرح لب الاصول، مصر: مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاء، [بی تا]؛ مرتضی بن محمد امین انصاری، فرائد الاصول، قم ۱۴۲۷؛ سلیمان بن خلف باجی، احکام الفصول فی احکام الاصول، چاپ عبدالمجید ترکی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷؛ سلیم باز، شرح المجلة، بیروت دارالکتب العلمیة، [بی تا]؛ عبدالعزیز بن احمد بخاری، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدری، قاهره دارالکتب الاسلامی، [بی تا]؛ محمد بن ابراهیم بقوری، ترتیب القروی و احتصارها، چاپ عمر بن عیاد، مغرب ۱۴۱۴-۱۴۱۶/۱۹۹۴-۱۹۹۶؛ عبدالله بن عمر یغلاوی، [محتاج الوصول الی علم الاصول]، ضمن شرح المسباح للیصاوی فی علم الاصول، از محمود بن عبدالرحمان اصلهائی، چاپ عبدالکریم بن علی بن محمد نطه، ریاض ۱۹۹۷/۱۴۲۰؛ مسعود بن عمر تفتازانی، شرح التلویح علی التوضیح لمتن التفتیح فی اصول الفقه و بالیاض شرح التوضیح للتفتیح المفقور، [قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۷]، چاپ افست بیروت [بی تا]؛ محمد اعلی بن علی تهرانی،

واجد حکم و فاقد آن تفاوتی قائل نشده (به همو، ۱۹۷۲، یادداشت‌های آکریل^۳، ص ۱۱۹)، در حالی که فارابی به این تفاوت قائل شده و اظهار کرده است که ساختار خبری لزوماً متضمن حکم نیست (به فارابی^۴، ۱۹۹۱، مقدمه تیسیرمان^۵، ص ۱۱۱). مثلاً مقدم عبارت شرطی هر چند ساختار خبری دارد، واجد حکم نیست (به قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳، ص ۷، همان حاشیه).

آرای منطق‌دانان مسلمان را درباره ماهیت حکم می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) حکم از سنخ ادراک است، که این نظر را به شمس‌الدین سمرقندی، قطب‌الدین رازی (فقط در شرح المطالع فی المنطق)، تفتازانی و دوانی منسوب کرده‌اند. (۲) حکم، فعل نفس است و این نظر را به فخر رازی و ملاصدرا نسبت داده‌اند (رسالتان فی التصور و التصدیق، مقدمه شریعتی، ص ۳۲-۳۵)؛ اما رأی دوم را می‌توان نظر بیشتر فیلسوفان مسلمان دانست.

قطب‌الدین رازی در الرسالة المعمولة (ص ۱۰۰)، برای حکم سه تفسیر متفاوت کرده است: (۱) حکم انتساب امری به امر دیگر به ایجاب یا سلب است. (۲) حکم همان نسبت است نه انتساب، زیرا انتساب، فعل است و علم، انفعال. (۳) حکم ادراک وقوع یا لاوقوع نسبت است. این سه تفسیر از حکم، که ناشی از اختلاف فیلسوفان مسلمان درباره رابطه تصدیق و حکم است، بدین صورت است:

(۱) حکم غیر از تصدیق است (فارابی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰، همانجا؛ ابن سینا، ج ۱، فن ۱، ص ۱۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۴، ۱۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ص ۷۱). (۲) حکم جزء یا شرط تصدیق است (فخر رازی، ص ۲۵؛ کاتبی قزوینی، ص ۷؛ قطب‌الدین رازی، ۱۲۹۴، ص ۷؛ نیز به همو، ۱۴۲۵، ص ۱۰۱؛ صدرالدین شیرازی، ص ۶۱). (۳) حکم همان تصدیق است (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۴۳؛ علامه حلی، ص ۱۹۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۰؛ نیز به لامیر^۶، ص ۵۰؛ تصور و تصدیق^۷).

چون حکم فعلی نفس و تصدیق از تقسیمات علم حصولی تجددی و لذا از مقوله ادراک و کیف است، بنابراین نمی‌توان حکم را، که از مقوله دیگری است، جزء تصدیق یا عین آن دانست. به همین سبب، میر سید شریف‌الدین جرجانی (قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳، ص ۸، حاشیه) حکم را از مقوله ادراک دانسته است.

سهروردی (۱۳۸۵، ص ۸، ۱۲۷) در «منطق مطارحات» میان این دو قول جمع کرده است. به عقیده وی، حکم هر چند

تشریح اسلامی، قم ۱۳۷۸، ص ۱۰؛ ابوالقاسم کرجی، مقالات حقوقی، ج ۲، تهران ۱۳۴۹، ص ۱؛ جعفرین حسن محقق حلی، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ عبدالحمید محمدعلی بقال، نجف ۱۳۸۹/۱۹۶۹، محمدقزاد عبدالباقی، المعجم المتهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره ۱۳۶۴، چاپ لکت تهران [؟ ۱۳۹۷]؛ جلال‌الدین ملنی، آئین دادرسی ملنی، تهران ۱۹۷۸، علی مشکینی، اصطلاحات الاحول و معظم ابیحاتها، قم ۱۳۷۹، ص ۱؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی‌تا]؛ مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ عبدالله محمود شحاته، [قاهره] ۱۹۷۹-۱۹۸۹، ناصر مکرم شیرازی، انوار الفقه: کتاب البیع، ج ۱، قم ۱۴۱۱، حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۳، قم ۱۴۱۱، حسن موسوی بجنوردی، القواعد الفقهیة، نجف ۱۹۶۹-۱۹۸۲، چاپ الفست قم ۱۴۰۲، عبدالکریم‌پن علی نسله، الواجب الموضح عند الاصولیین، ریاض ۱۴۱۴/۱۹۹۳، محمدرزور واعظ‌الحسینی، مصباح الاصول، تفریحات درس آیت‌الله خوئی، قم، ج ۲، ۱۴۱۷، ج ۳، ۱۴۰۸؛ محمدنعمین یاسین، نظریة الدعوی بین الشریعة الاسلامیة و قانون المرافعات المملکیة و التجاریة، عمان، اردن ۱۴۰۵/۱۴۲۵

Et² s.v. "Alkūm" by (J. Schacht).

/ مریم حسینی آهق /

حُکْم (۲)، از اصطلاحات منطق و فلسفه. حکم نزد متفکران مسلمان، اسناد چیزی به چیز دیگر به طریق ایجاب یا سلب است و گاهی آن را ادراک وقوع یا لاوقوع نسبت می‌دانند (به صلیبا؛ خوانساری، ذیل واژه). اصطلاح حکم با اصطلاحات دیگری همچون تصور، تصدیق، ادراک و قضیه پیوند دارد و در مباحث گوناگون منطقی و فلسفی، خصوصاً معرفت‌شناسی، حائز اهمیت است. منطق‌دانان مسلمان حکم را اعم از ایجاب و سلب حملی و شرطی (اعم از متصله و متفصله و انواع آنها) دانسته‌اند (به قطب‌الدین رازی، ۱۳۶۳، ص ۸، حاشیه جرجانی؛ طباطبائی، ص ۲۵۰-۲۵۱).

فارابی در کتاب عیون المسائل (ص ۲) و «کتاب البرهان» (به ۱۴۰۸-۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۶۶) علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است. می‌توان این تقسیم را معادل تقسیم تصور و حکم در کتاب «عسبارت»^۱ ارسطو^۲ (به ۱۹۹۵، ۱۶-۲۶) دانست که در این صورت، منطق به بحث‌هایی راجع به تصور و حکم تقسیم می‌شود.

ارسطو در کتاب «عبارت»^۳ (به ۱۹۹۵، ۱۸۱ الف ۲۰-۲۱) حکم را اثبات شیء برای شیء دانسته، اما بین ساختار خبری

به آن توجه کرده و همچنین از وجود خاص حکم که این کمونه بدان اشاره نموده، استفاده کرده است؛ با این تفاوت که قطب‌الدین وجه ملازمه و این کمونه کَوْن خاص حکم را بیان نکرده بودند. به نظر ملاصدرا (ص ۸۸) حکم، عرضی لازم تصدیق است و چون فصل حقیقی تصدیق همان نحوه وجودی است که حکم لازمه آن است، حکم به عنوان فصل منطقی در تعریف آمده، هر چند که در حقیقت، غیر از تصدیق است (نیز به لامیر، ص ۵۲).

ملاصدرا (ص ۷۱، ۶۲-۶۳) سخن سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی را همین گونه تفسیر می‌کند و عقیده سهروردی و ارموی را (که حکم را غیر از تصدیق می‌دانند) نیز قابل تحویل به همین عقیده می‌شمارد، به این معنا که تصور محکوم علیه، محکوم به و نسبت حکمیه، شرایط تصدیق باشند و تصدیق همان تصور مستلزم حکم باشد.

پس به طور خلاصه تصور و حکم یک تحلیلی ذهنی دارند که تصور جنس تصدیق، و حکم فصل منطقی آن است، لذا به وجهی می‌توان گفت تصدیق، همان حکم است، اگر مراد فصل باشد و به وجهی می‌توان گفت تصدیق حکم نیست، چون حکم، فصل حقیقی نیست.

ارتباط میان حکم، خبر، اخبار، قول جازم و قضیه نیز از مطالب مهم منطقی است. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اساس الاقتباس (ص ۶۵-۶۶) می‌گوید: مراد از قول جازم، اخبار، خبر، حکم، و قضیه یکی است، اما این الفاظ به اعتبارات مختلف بر آن مراد دلالت می‌کنند. پس، از آن روی که قول مشتمل بر تصدیق یقینی باشد، به آن قول جازم می‌گویند و از آن روی که اعلام خبر کند، اخبار و از آن روی که مستلزم صدق یا کذب لذاته باشد خبر است و از آن حیث که بر ربط دو معنی دلالت کند، حکم است و اگر اقتضای جزم به اثبات و نفی کند، قضیه است. البته خواجه هر قولی را که مشتمل بر حکم باشد قضیه شمرده و همچنین هر خبری را حکمی به اثبات و یا نفی دانسته است.

طباطبائی (ص ۲۵۱) درباره رابطه قضیه و حکم می‌گوید: قضیه قولی است که واجد حکم است، اما علاوه بر حکم مشتمل بر موضوع و محمول است و فقط موضوع و محمول، عناصر ضروری در هر قضیه برای حکم کردن است، زیرا هر چند در قضایای مفاد کلیه مرکبه، نسبت حکمیه مورد نیاز است، ولی در قضایای مفاد کلیه بسیطه - چون میان شیء و خودش دوگانگی نیست - برای حکم کردن به نسبت حکمیه نیاز نیست. نکته دیگری که او (همانجا) درباره حکم بیان می‌کند این

فعلی از افعال نفس است، ولی فعلی مبادی (قوای) ادراکی ماست و وجود افعال مبادی ادراکی، عین ظهور و انکشاف است، لذا بین فعل بودن حکم و ادراک بودنش تنافی نیست. ملاصدرا (ص ۶۵) نیز درباره علم چنین عقیده‌ای دارد. به نظر او، علم از هیچ مقوله‌ای نیست، بلکه فعلی نفس و عین انکشاف و ظهور است.

این کمونه از جمله کلماتی است که حکم را غیر از تصدیق دانسته و در شرح منطقی تلویحات سهروردی گفته که چون تصدیق، امری بسیط است، حکم بیرون از تصدیق است و تصور حکم نیز چیزی جز تصور نیست؛ اما تصدیق، وجود خاص حکم است، یعنی حکم و تصدیق وجوداً یکی هستند (به قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۴۱ تعلیقه صدرالدین شیرازی؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۴۲۵، ص ۱۲۱ صدرالدین شیرازی، ص ۶۸-۶۹).

قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق (ص ۴۲) حکم را غیر از تصدیق دانسته است. به عقیده او، حکم فعل است، ولی تصدیق امری انفعالی و قسمی از علم حصولی است، اما چون بین حکم و تصدیق تلازم هست، این دو مجازاً به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی (همانجا) علت بسیاری از ابهامات را در تفسیر این دو اصطلاح، همین کاربرد مجازی دانسته است.

ملاصدرا در رساله التصور و التصدیق (ص ۵۳، ۵۷-۵۸، ۶۸) کوشیده است آرای متفکران متأخر و مقدم را به گونه‌ای تفسیر کند که هم به یکدیگر نزدیک شوند و هم عقیده او را درباره حکم تأیید کنند (به تصور و تصدیق^۵). به گفته او، مطابق با رأی ارسطو (۱۹۷۴)، «حقولات»^۶، ۸، ۳۲-۳۱، علم کیف است و همچنین، همان‌طور که این کمونه اشاره کرده، علم بسیط است (نیز به مشکوة الدینی، ص ۴۰۹-۴۴۰). ملاصدرا (ص ۵۸-۵۷) بسایط را نیز، مانند مرکبات، دارای جنس و فصل تحلیلی ذهنی می‌داند. وی می‌گوید در تعریف تصدیق، حکم فصل تصدیق، و تصور جنس آن است و تحلیل به جنس و فصل نیز مانند تحلیل به ماهیت و وجود است که هر چند در ظرف ذهن تغایر دارند، در ظرف حصول یکی هستند، با این تفاوت که ظرف حصول حکم نیز ذهن است، زیرا علم کیف نفسانی است.

به عقیده ملاصدرا (ص ۸۵)، حکم نمی‌تواند فصل حقیقی (اشتقاقی) تصدیق باشد، زیرا فصل حقیقی باید تحت همان مقوله مندرج باشد و حکم از مقوله کیف نیست (نیز به لامیر، ص ۷۳). در اینجا ملاصدرا از تلازمی که قطب‌الدین شیرازی

است که در عبارات سلبی، حکم به سلب صورت نمی‌گیرد، بلکه در واقع سلب حکم یا عدم آن است.

یکی از مباحث مهم دیگر، قوه و مبدأ حکم است. به نظر نصیرالدین طوسی (۱۳۵۹ ش، ص ۱۳) صدق و کذب‌پذیری، خاصیت حکم است و صواب و خطا از عوارض احکام عقلی است؛ بنابراین، اگر گفته می‌شود حکم حسی، در اصل مراد از آن حکم عقل درباره محسوسات است و مجازاً حکم را به حس یا وهم نسبت می‌دهند. ملاصدرا (ص ۵۹) می‌گوید: حکم چیزی است که اگر برای ادراک دست دهد پذیرای خاصیت احتمال صدق و کذب می‌شود و می‌دانیم که احتمال صدق و کذب فقط در حیطة عقل است. به بیان دیگر، دآوری و حکم صرفاً کار عقل است (ابراهیمی دینانی، ص ۲۹۰-۳۰۶).

منابع: غلامحسین ابراهیمی دینانی، نصیرالدین طوسی، فیلسوف گفتگو، تهران ۱۳۸۶ ش، ابن سینا، الشفاء، المنطق، ج ۱، الفن الاول المدخل، چاپ ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۱، چاپ الفست قم ۱۴۰۵؛ محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ رسالتان فی التصور و التصدیق، چاپ مهدی شریعتی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۲/۱۴۲۵؛ بحیر بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، چاپ نجفعلی حبیبی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، المنازع والمطارحات، چاپ مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، [قم] ۱۳۸۵ ش؛ همو، منطقی‌التویحیات، چاپ علی‌اکبر فیاض، تهران ۱۳۳۴ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، رسالة التصور و التصدیق، در رسالتان فی التصور و التصدیق، همان؛ جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر سمانی دژه‌بیدی، [تهران] ۱۳۶۶ ش؛ محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، قم ۱۳۶۲ ش؛ حسن بن یوسف علامه حلی، الجوهر النفید فی شرح منطق النجریة، [قم] ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن محمد فارابی، عیون المسائل، چاپ سنگی دملی [۱۳۱۲]؛ همو، المنطقیات للفارابی، چاپ محمدتقی قاضی‌پژوه، قم ۱۴۰۸-۱۴۱۰؛ محمدبن عمر فخررازی، محصل انکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء و المتکلمین، چاپ طه عبدالرزاق سعد، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۲؛ محمدبن محمد قطب‌الدین رازی، تحریر القواعد المنطقية: شرح الرسالة الشمسية، لنجم‌الدین عمر بن علی کتبی قزوینی، و باسطفه حاشیه لعلی‌بن محمد جرجانی، قاهره [بی‌تا]، چاپ الفست قم ۱۳۶۳ ش؛ همو، الرسالة المعمولة فی التصور و التصدیق، در رسالتان فی التصور و التصدیق، همان؛ همو، شرح المطالع فی المنطق، چاپ سنگی قم [۱۲۹۴]؛ محمودبن مسعود قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵، چاپ الفست قم [بی‌تا]؛ علی‌بن عمر کتبی قزوینی، الرسالة الشمسية، ضمن تحریر التواحد المنطقية، تألیف محمدبن محمد قطب‌الدین رازی، قاهره [بی‌تا]، چاپ الفست قم ۱۳۶۳ ش؛ عبدالمحسن مشکوئالدینی، بساطت تصدیق به روش صدرالدین شیرازی و ارتباط مورد بحث با مسئله کثرت با وحدت وجود، در منطق و مباحث الفاظ: مجموعه متون و مقالات

تسحقیقی، با اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو لیروتسو، تهران مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیکیل کاتادا، ۱۳۵۳ ش؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، تلخیص المتحصل، بانضمام رسائل و فوائد کلامی، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ همو، کتاب اساس الاقباس، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۶۱ ش؛

Aristoteles, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford 1974; idem, *The complete words of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N. J. 1995; Muhammad b. Muhammad Fārābī, *Al-Fārābī's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. W. Zimmermann, Oxford 1991; Joep Lumeer, *Conception and belief in Šadr al-dīn Shīrāzī (ca1571- 1635): Al-Risāla fī-l-taṣawwur wa-l-taṣdīq*, Tehran 2006.

/گوهرتاج مینوچهر /

حکم / حکمت ← داور / دآوری

حکَم العطائیه ← ابن عطاءالله اسکندری

حکَم بن ابی العاص بن امیه، عموی عثمان بن عفان*، پدر مروان خلیفه اموی و از دشمنان سرسخت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم. وی از سرشناسان تیره بنی‌امیه از قبیله قریش بود (ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۰۴). از تاریخ تولدش اطلاعی در دست نیست. گزارشهای اندک از زندگی او اغلب درباره دشمنیهایش با پیامبر اکرم است و نشان می‌دهد وی از آن دسته دشمنانی بوده است که رفتارهای زشتی با پیامبر داشتند و از درایت و دوراندیشی تهی بودند (به ادامه مقاله). گفته شده کار وی حجامت بوده است (ابن‌رسته، ص ۲۱۵).

پس از آشکار شدن دعوت رسول خدا در مکه، حکم بن ابی‌العاص پیامبر را بسیار می‌آزرد و از کسانی بود که بر سر پیامبر در هنگام نماز شکنجه گوسفند ریخت (ابن‌هشام، ج ۲، ص ۱۵۷). حکم بر خویشتنش که مسلمان می‌شدند، سخت می‌گرفت، چنان که برادرزاده خود، عثمان، را با طناب بست و او را تهدید کرد تا از دین جدید دست ببرد، و وی را آزاد نخواهد کرد (ابن‌سعد، ج ۳، ص ۵۵). وی در توطئه قتل پیامبر اکرم (توطئه دارالندوه*) شرکت داشت و جزو محاصره‌کنندگان خانه آن حضرت بود (به همان، ج ۱، ص ۲۲۸). او همچنان بر کفر و شرک خود باقی بود تا آنکه پس از فتح مکه، بدرغم میل خود، اسلام آورد و پس از مدتی در مدینه ساکن شد (ابن‌حجر

پس از رحلت پیامبر اکرم، حکم و فرزندانش تا زمان خلافت عثمان در تبعید بودند. عثمان ظاهراً به سبب خویشاوندی و دوستی اصرار داشت که حکم و خانواده‌اش به مدینه بازگردند (به ابن عبدربه، ج ۲، ص ۱۹۴، ج ۴، ص ۲۸۶). در زمان خلافت ابوبکر، عثمان از او خواست که حکم و فرزندانش را به مدینه بازگرداند، اما ابوبکر گفت: «من نمی‌توانم تبعیدی رسول خدا را به مدینه بازگردانم». با به خلافت رسیدن عمر بن خطاب، عثمان تقاضای خود را تکرار کرد، اما عمر نیز نپذیرفت. زمانی که عثمان به خلافت رسید، حکم و فرزندانش را به مدینه بازگرداند (یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۴؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۸). بر این کار عثمان اصرار گرفته‌اند (به بلاذری، همانجا؛ طبری، ج ۴، ص ۳۲۷، ۳۹۹). مسلمانان نیز به بازگشت رانده‌شدگان رسول خدا به مدینه اعتراض کردند (به ابن اثیر، همانجا).

عثمان با فراخواندن حکم و فرزندانش از طائف به مدینه و بخشیدن صد هزار درهم به او به منزله صلح و رحم، بی‌توجهی خود را به اقدام پیامبر و عواطف و احساسات مسلمانان نشان داد (صفدی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۱۱۲). حکم در آخر عمر نابینا شد (همو، ۱۳۲۹، ص ۱۴۷) و سرانجام در سال ۳۱ یا ۳۲ در مدینه (همانجا؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۰۶) و به قولی، در آخر خلافت عثمان و چند ماه پیش از قیام مردم بر ضد عثمان (۳۵) درگذشت (ابن عبدالبز، ج ۱، ص ۳۵۹). به دستور عثمان، بر سر قبر حکم خیمه‌ای برپا کردند (ابن سعد، ج ۸، ص ۱۱۳). حکیم بن ابی العاص هشت دختر و ۲۱ پسر داشت که مشهورترین آنها مروان، داماد عثمان و خلیفه مشهور اموی، بود (ابن قتیبه، ص ۱۳۵۳ نیز به مصعب بن عبدالله، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ بلاذری، ج ۵، ص ۱۶۰-۱۶۳).

منابع: ابن اثیر، *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، چاپ محمد ابراهیم بنا و محمد احمد عاشور، قاهره ۱۹۷۰-۱۹۷۳؛ ابن حجر عسقلانی، *الاصابة فی تمييز الصحابة*، چاپ علی محمد بجاری، بیروت ۱۳۱۲/۱۹۹۲؛ ابن رسته؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن طقطقی، *الفهرست فی الآداب السلطانية و الدول الاسلامیة*، چاپ و. الوارث، کربلا ۱۸۵۸؛ ابن عبدالبز، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، چاپ علی محمد بجاری، بیروت ۱۳۱۲/۱۹۹۲؛ ابن عبدربه، *المقد الفرید*، چاپ علی شیری، بیروت ۱۴۰۸-۱۴۱۱/۱۹۸۸-۱۹۹۰؛ ابن قتیبه، *المعارف*، چاپ ثروت عکاشه، قاهره ۱۹۶۰؛ ابن هشام، *السيرة النبویة*، چاپ مصطفی سقا، ابراهیم ابیاری، و عبدالحمید شلیب، قاهره ۱۳۵۵/۱۹۳۴؛ احمد بن یحیی بلاذری، *الانساب الاشراف*، ج ۵، چاپ کویت، اورشلیم ۱۹۳۶، چاپ لغت یفناد (بی‌تا)؛ ذهبی؛ خلیل بن لیک صفدی، *کتاب الوافی بالوفیات*، ویرایش ۱۹۶۲-۱۹۶۱؛ همو، *نکت الهمیان فی نکت الهمیان*، چاپ احمد زکریک، مصر ۱۳۲۹/۱۹۱۱؛ طبری، *تاریخ (بیروت)؛ مسعودی، مروج (بیروت)؛*

عسقلانی، همانجا). مسلمانان همواره با تردید به اسلام آوردن حکم می‌نگریستند و مسلمانی او را واقعی نمی‌پنداشتند (به بلاذری، ج ۵، ص ۱۲۵).

حکم در مدینه نیز از رفتارهای زشت خود دست برنداشت. وی پشت سر رسول خدا به راه می‌افتاد و از راه رفتن پیامبر تقلید و حرکات حضرت را با دست و بینی و چشم مسخره می‌کرد (همانجا؛ ابن عبدالبز، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۱۰۵). یک بار که پیامبر حکم را در حال تقلید کردن دید، او را نفرین کرد و فرمود: «به همین حال بمان»، و حکم از آن لحظه تا پایان عمر به همان قیافه ماند (طبری، ج ۱۰، ص ۱۵۸؛ ابن عبدالبز، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰) و دچار رعشه و بی‌عقلی شد (بلاذری؛ ابن عبدالبز، همانجا). حکم اصرار پیامبر را فاش می‌نمود (بلاذری، همانجا). مثلاً، آنچه را پیامبر در باره مشرکان قریش و منافقان به بزرگان صحابه می‌گفت، بر ملا می‌کرد (ابن عبدالبز، ج ۱، ص ۳۵۹). یکی دیگر از کارهای او، که پیامبر را رنجیده‌خاطر ساخت، این بود که پشت خانه رسول خدا می‌ایستاد و به سخنان ایشان گوش می‌داد. یک‌بار نیز از شکاف در به درون خانه پیامبر می‌نگریست که پیامبر بسپرون آمد و فرمود: «چه کسی مرا از سر این مرد نجات می‌دهد؟» سرانجام، رسول خدا وی را لعنت و به طائف تبعید کرد و فرمود او حق ندارد [در مدینه] یا من زندگی و سکونت کند (بلاذری، همانجا). برخی فرزندان حکم، از جمله عثمان و حارث (همانجا) و به قولی، مروان (ابن عبدالبز، همانجا؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۷)، نیز همراه وی در طائف به سر بردند. تبعید حکم به طائف به سبب همه رفتارهای خصمانه او و نیز افشای اصرار پیامبر برای دشمنان وی از کفار و منافقان بود (بلاذری؛ ابن عبدالبز، همانجا). حکم از آن پس به طریق تبعید (شده) رسول خدا مشهور گشت (به ابن عبدربه، ج ۴، ص ۲۶۷؛ مسعودی، ج ۳، ص ۷۸؛ ابن طقطقی، ص ۱۴۳).

حکیم بن ابی العاص مصداق بارز آیه ۵۷ سوره احزاب بود که در آن، آزار پیامبر با آزار خدا یکسان شمرده شده و خدا آزاردهندگان پیامبر را در دنیا و آخرت از رحمت خود دور کرده و عذاب خوارکننده‌ای برای ایشان در آخرت مهیا ساخته است.

به گزارش بلاذری (ج ۵، ص ۱۲۶)، پیامبر اکرم نه فقط حکم، بلکه ذریه و نسل او را نیز لعنت کرد، مگر مؤمنان آنان که اندک‌اند. ماجرای لعن حکم و فرزندانش از سوی پیامبر، در روایات متعددی از زبان صحابه و تابعین نقل شده است (به ابن عبدالبز، ج ۱، ص ۳۶۰؛ ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۸-۳۷؛ ذهبی، ج ۲، ص ۱۰۸).

مصعب بن عبدالله، کتاب نسب قریش، چاپ لوی پروونسال، قاهره ۱۹۵۳، یقوی، تاریخ.

/ صدیقه ابریشم کار /

حکیم بن عبدالرحمان (حکیم دوم)، ملقب به المستنصر بالله، دومین خلیفه اموی اندلس. ابوالمطرف حکیم بن عبدالرحمان بن محمد بن عبدالله اموی در ۳۰۲ در قرطبه از کنیزی به نام مرجان، و به روایتی شهرجان، به دنیا آمد (به ابن فرضی، قسم ۱، ص ۷؛ خنیدی، ص ۱۳؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۳۳). عبدالرحمان ناصر (حک: ۳۰۰-۳۵۰)، فرمانروای مشهور اندلس، در میان یازده فرزندش حکیم را بیشتر دوست می داشت و از این روی را در هشت سالگی به ولایتمندی خود برگزید (ابن حزم، ص ۱۰۰؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۳۵؛ ابن خطیب، ص ۴۱؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۴).

حکیم در ۳ رمضان ۳۵۰، یک روز پس از وفات پدرش، به خلافت رسید (ابن فرضی؛ حمیدی، همانجاها). وی بسیار پرتجربه بود، زیرا در دوره ولایتمندی اش مأموریت های مهمی انجام داده بود (به ابن خلدون، همانجا؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۴۸۳). او پس از گرفتن بیعت از خویشان و درباریان و دفن جسد پدرش در کاخ قرطبه (مقبری، ج ۱، ص ۳۸۸)، اقدام به توسعه مسجد جامع قرطبه کرد، که این کار چهار سال به درازا کشید (به ابن حیان، ص ۲۴۳؛ مراکش، ص ۳۷۲). وی مقام وزارتش را به ابوالحسن جعفر بن عثمان بن نصر، ملقب به مُصَنَّفی، سپرد (مراکش، ص ۳۰؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۵).

خسودداری پادشاهان مسیحی شمال اندلس از اجرای تعهداتشان در قبال دولت اموی و ادامه تجاوزات آنان به مناطق مرزی امویان (به امویان اندلس^۱)، باعث شد حکیم در ۳۵۲ در رأس سپاهی عظیم راهی شمال شود. وی پس از گردآوری نیروهایش در طلیطله (تولدو)^۲، به سرزمین قشتاله (کاستیل) یورش برد و قلعه بلند و مستحکم سان استوان^۳ و شهر مستحکم آنتیسه را تصرف کرد (ابن ابار، ج ۱، ص ۲۰۴ و پسانویس ۲؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۳۶؛ ابن خطیب، ص ۴۲؛ ابن خلدون، همانجا). آنگاه سپاهی را، به فرماندهی یحیی بن محمد ثجیبی، حاکم سرقشطه (ساراگوسا)، به سوی ناوار فرستاد، زیرا حاکم آنجا، گارسیا سانچز، برخلاف تعهداتش، به سرزمینهای اسلامی حمله کرده بود. سانچز، پادشاه لئون، به کمک حاکم ناوار رفت، اما سپاه متحد مسیحی در مقابل امویان شکست خورد (ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۶؛ مقبری، ج ۱،

ص ۳۸۳). حکیم همچنین لشکری به سوی شهر قلنتره و قلعه یتّه فرستاد و پس از فتح آنها و نیز آرام کردن اوضاع این مناطق، که دو سال به درازا کشید، به قرطبه بازگشت (همانجاها).

در ۳۵۴ یا ۳۵۵، نورمانهای داتمارکی با ۲۸ کشتی، به فرماندهی ریچارد اول، به سواحل غربی اندلس یورش بردند و چند شهر را غارت و ویران کردند تا اینکه ناوگان دولت اندلس، به فرماندهی دریاسالار عبدالرحمان بن رُمَاجِس، به حرکت درآمد و نورمانها را در رود شِلَب شکست سختی داد (ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۳۹؛ مقری، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۴).

بر اساس برخی گزارشها، در فاصله سالهای ۳۵۴ تا ۳۵۶ حکم سپاهیان را به مناطق مرزی شمالی فرستاد که در سال ۳۵۴ بر قلعه گُرمَاج مستولی شدند (به ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۳۹؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۶).

در ۳۶۰، نورمانها بار دیگر به سواحل اندلس یورش بردند. به فرمان حکم، ناوگان دریایی به همراه نیروهای زمینی به مقابله رفتند و ظاهراً نورمانها، بدون درگیری، عقبنشینی کردند (به ابن حیان، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۴۱).

در ۳۶۰ و ۳۶۲، پادشاهان مسیحی شمال اندلس (مانند امیر بژیلونه (بارسلون)، امیر قشتاله، و پادشاه ناوار) برای تقاضای صلح و دوستی یا بعضاً درخواست کمک، هیئتهایی به دربار حکم فرستادند که از همگی استقبال شد (به ابن حیان، ص ۲۶۰-۲۶۱، ۲۶۲-۲۶۱؛ ابن خطیب، ص ۴۲؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۷). حکم در جمادی الاولی ۳۶۱ از یوحنای اول (پادشاه روم شرقی)، و در اواخر ۳۶۳ از اوتوی دوم^۴، شاه آلمان، نامه ای دریافت کرد که در آن خواستار تجدید مناسبات دوستی با وی شده بودند (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۴۹۱؛ کحیل، ص ۱۰۱).

در اواخر ۳۶۰، جعفر و یحیی (فرزندان علی بن حمدون اندلسی)، به همراه گروهی از اعیان قبایل مغربی بنی خزر، سر زیری بن مناد^۵ شیعی و یکصد تن از یارانش را که در نبرد ۱۰ رمضان ۳۶۰ کشته شده بودند، تقدیم حکم نمودند و او آنان را تحسین کرد (همان، ص ۲۶۰-۲۶۱، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۳۶؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۳).

در پی لشکرکشی بُلُقَین بن زیری^۶ به مغرب اقضا و سرکوبی قبایل سنی آنجا و تصرف مغرب و گماشتن حسن بن گُثُون ادربی در آنجا، حکم سپاه عظیمی را به فرماندهی محمد بن قاسم بن طُمُنَس، در شوال ۳۶۱ از جزیره الخضراء^۷ به شهر مَبَته^۸ فرستاد. حسن بن گُثُون نیز دو طُنجه با سپاه اموی

ص ۱۹۲؛ ابن ابی زرع، ص ۱۱۴). به دستور او در جمادی الآخره ۳۶۴، یک‌ششم مالیات تعیین شده بر مردم بخشیده شد (ابن حیان، ص ۲۰۷؛ ابن عذارى، ج ۲، ص ۲۴۹).

در شعبان ۳۶۴، مسیحیان شمال اندلس پیمان صلح خود با حکم را شکستند و به قلعه گرماج یورش بردند. پس از نبردی سخت، مسلمانان ناگزیر در قلعه پناه گرفتند تا اینکه خلیفه اموی سپاهی به فرماندهی غالب بن عبدالرحمان گسیل داشت که مسیحیان را شکست سختی دادند (ابن حیان، ص ۲۱۸-۲۱۹، ۲۳۶-۲۳۷).

حکم، که تا ۴۸ سالگی فرزندی نداشت، پس از رسیدن به خلافت، از کنیز ناواری خود صاحب دو فرزند به نامهای عبدالرحمان و هشام شد. عبدالرحمان در کودکی درگذشت و هشام، تنها فرزند حکم، به خلافت رسید (ابن حزم، ص ۱۱۰؛ حمیدی، ص ۱۷، قس ص ۱۱۶؛ مراکشى، ص ۲۷؛ ابن عذارى، ج ۲، ص ۲۲۵، ۲۳۷، ۲۵۱-۲۵۳).

در ۳۶۵، حکم بیمار شد و در جمادی الآخره همان سال، هشام یازده ساله را به ولايتعهدی برگزید. او اندکی پس از گرفتن بیعت برای هشام، فلج شد و اداره امور مملکت را وزیرش، جعفر بن عثمان مصحفی، برعهده گرفت (ابن حزم، همانجا؛ ابن عذارى، ج ۲، ص ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۳؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۴۰۹، حوادث و وفیات ۳۵۱-۳۸۰، ص ۳۳۸، ۳۵۹). حکم در ۲ یا ۳ صفر ۳۶۶ وفات یافت (س. ابن فری، قسم ۱، ص ۷؛ ابن صاعد اندلسی، ص ۱۶۳؛ حمیدی، ص ۱۶؛ ابن ابی زرع، ج ۱، ص ۲۰۰؛ قس ابن عذارى، ج ۲، ص ۲۵۳، که به اشتباه ماه درگذشت او را رمضان ذکر کرده است؛ ذهبی، ۱۴۰۹، حوادث و وفیات ۳۵۱-۳۸۰، ص ۳۳۸؛ محرم ۳۶۵).

بیشتر مورخان تأکید کرده‌اند که دوران خلافت حکم از نظر رونق علم و فرهنگ، از درخشان‌ترین و پربارترین دوره‌ها در طول تاریخ حضور مسلمانان در اندلس بوده است (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۵۰۴). برخی حکم را فقیه، نسب‌شناس و مورخ دانسته‌اند (س. ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۷۷؛ ابن ابی زرع، ج ۱، ص ۲۰۱). او کتابی به نام *انساب الطالبیین* و *الملوبین القادمین الى المغرب* تألیف کرد (مقری، ج ۳، ص ۶۰). ابن حزم (متوفی ۴۵۶)، نسب‌شناس بزرگ اندلسی، در کتاب مشهورش *جمهرة انساب العرب* (ص ۸۸، ۳۱۰، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۲۴)، بارها مطالبی از حکم نقل کرده است (نیز س. ابن ابی زرع، ج ۱، ص ۲۰۲؛ مقری، ج ۳، ص ۶۶).

حکم دانشمندان را بسیار گرامی می‌داشت و شیفته

جنگید و شکست خورد (ابن حیان، ص ۳۸، ۷۹-۸۰، ۸۹-۹۱؛ ابن عذارى، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵). حسن بن گنون بار دیگر، در آغاز ۳۶۲، با سپاه امویان جنگید و این بار آنان را شکست داد. در این نبرد، محمد بن قاسم و ۱۵۰۰ تن از لشکریان اموی کشته شدند و بقیه افراد سپاه به سبته عقب‌نشینی کردند و از خلیفه اموی درخواست کمک کردند (ابن حیان، ص ۹۶؛ ابن عذارى، ج ۲، ص ۲۴۶). در رجب ۳۶۲، حکم سپاه دیگری به فرماندهی وزیر و سردارش، غالب بن عبدالرحمان، به مغرب گسیل داشت و به وی دستور داد مغرب را از وجود شیعیان پاک سازد (ابن حیان، ص ۱۰۲؛ ابن عذارى، همانجا؛ ابن ابی زرع، ص ۱۱۲). غالب بن عبدالرحمان در ۱۱ رمضان ۳۶۲ سپاه حسن بن گنون را شکست داد و سپس وی را در قلعه مستحکم حجرالنسر محاصره کرد. حسن بن گنون، که از محاصره خسته شده بود، در جمادی الآخره ۳۶۳ امان خواست و اعلام فرمانبرداری از حکم کرد. غالب وارد قلعه حجرالنسر شد و سپس تمام شهرهای مغرب را گرفت و برخی از ادریسیان* را دستگیر نمود و مغرب را تابع دولت اموی اندلس کرد (ابن حیان، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ابن عذارى، ج ۲، ص ۱۲۴۸؛ ابن ابی زرع، ص ۱۱۳). در اواخر ذیحجه ۳۶۳، غالب بن عبدالرحمان به همراه حسن بن گنون و خاندان و مریدانش راهی قرطبه شدند و در ۵ محرم ۳۶۴ حکم از آنان به گرمی استقبال کرد. حکم، حسن بن گنون و ادریسیان را بخشید. آنان دو سال در دربار حکم زیستند تا اینکه در ۳۶۵ از قرطبه اخراج و راهی تونس شدند (ابن حیان، ص ۱۹۴-۲۰۰؛ ابن عذارى، همانجا؛ ابن ابی زرع، ص ۱۱۴-۱۱۵).

در ذیحجه ۳۶۳، گارسا فرناندث^۱، امیر قشتاله، که اندکی پیش از این تاریخ، پیمان صلح با حکم را تجدید کرده بود، از مشغولیت سپاهیان حکم در مغرب استفاده کرد و در شهرهای مرزی دولت اموی به غارت و کشتار پرداخت. حکم به محض آگاهی، هیئت فرستاده فرناندث را که از قرطبه خارج شده بودند، تعقیب و دستگیر و زندانی کرد و فرزندان زروال (از سران قبایل بربری مغرب) را بر قشتاله و آلبه (آلاوا) گماشت (ابن حیان، ص ۱۸۸-۱۸۹).

در ۲۰ شوال ۳۶۳ به دستور حکم، جعفر و یحیی (دو فرزند علی بن حمدون اندلسی) را به سبب ستایش علنی خلفای علوی مغرب دستگیر کردند، اما حکم در رجب ۳۶۴ آنان را بخشید و آزاد کرد (همان، ص ۱۷۱-۱۷۲).

حکم از سواران و شجاعان بربری مغرب و در رأس آنان بنو بزرال*، گروهی نظامی با هفتصد سوار تشکیل داد (همان،

جمع‌آوری کتاب بود و از این رو کتابخانه عظیم قرطبه را تأسیس نمود و کتابخانه‌های اندلس را مشحون از کتاب کرد (ابن حزم، ص ۱۰۰؛ ابن صاعد اندلسی، ص ۱۶۲؛ حمیدی، ص ۱۳). کتابخانه قرطبه از نظر وسعت و تعداد و تنوع کتاب، یکی از بزرگ‌ترین کتابخانه‌های قرون وسطا شمرده می‌شد، تا حدی که گفته شده است جابه‌جایی آن شش ماه طول کشید (ص ۱۳). ج ۱۳، ص ۱۲۰؛ مقرئ، ج ۱، ص ۳۹۵. شیفتگی حکم به گردآوری کتابهای نادر و نفیس در میان تمام خلفای اسلامی بی‌نظیر بود. او در شهرهای بزرگ اسلامی، چون دمشق و بغداد و خراسان، نمایندگان و نسخنویسانی داشت که نفیس‌ترین و برجسته‌ترین کتابها را خریداری یا نسخه‌برداری می‌کردند و به کتابخانه قرطبه می‌فرستادند (ص ۱۳۰؛ ابن صاعد اندلسی؛ حمیدی، همانجا؛ ابن اَبّار، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲). براساس روایات مختلف، تعداد کتابهای این کتابخانه از دویست هزار تا شصت هزار جلد بوده است (ص ۱۴۰۹؛ همانجا؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۲۳۰؛ مقرئ، همانجا) و فقط نام فهرست دیوانهای شعر شامل ۴۴ دفتر بیست برگی، و به روایتی پنجاه برگی، بوده است (ص ۱۴۰۹؛ ابن حزم، همانجا؛ ابن اَبّار، ص ۱۲۰۲؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۷). حکم به جمع‌آوری کتاب پستند نمی‌کرد، بلکه بسیاری از این کتابها را می‌خواند و در موارد بسیاری، مطالبی در حاشیه آنها می‌نوشت که نشان‌دهنده تبحر و تسلط وی در علوم گوناگون است (ابن اَبّار، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۷۰؛ همو، ۱۴۰۹، حوادث و وفیات ۳۵۱-۳۸۰، ص ۳۵۹).

حکم برای علمای بزرگ اسلامی پادشاهای هنگفتی می‌فرستاد تا نخستین نسخه آثار مشهورشان را به‌دست آورد. مثلاً هزار دینار طلا برای ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶) فرستاد و نخستین نسخه اصلاح‌شده الاغانی را پیش از حکام دیگر به‌دست آورد (ص ۲۰۱-۲۰۲؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۸؛ مقرئ، ج ۱، ص ۷۲، ۳۸۶). ابوالفرج اصفهانی کتابی را هم که در انساب بنی‌امیه نوشته بود، برای حکم فرستاد و صله سخاوتمندانه دیگری دریافت کرد (ابن اَبّار، ج ۱، ص ۲۰۲). حکم همچنین پول کلانی برای قاضی ابوبکر ابهری مالکی فرستاد و نخستین نسخه شرحش بر مختصر ابن عبدالحکم را به‌دست آورد (ابن خلدون، همانجا؛ مقرئ، ج ۱، ص ۳۸۶).

توجه خاص حکم به دانش و علما باعث شد بسیاری از بزرگان و دانشمندان نسخه‌ای از کتابهایشان را به وی اهدا کنند یا برایش کتابهایی بنویسند (ص ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۶). گرامی داشتن دانشمندان بدون تبعیض و بدون در نظر گرفتن جوانب سیاسی و مذهبی، باعث شد آنان از هر سو به

دربار او روی آورند و با آزادی آرای خود را در علوم گوناگون مطرح کنند و فلاسفه با آرامش خاطر به بحث بپردازند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۶۷۷؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، همانجا). برخی از این دانشمندان، که در مسجد جامع قرطبه به تدریس پرداختند، عبارت بودند از: ابن قوطیه*، مورخ و زبان‌شناس؛ ابوعلی قالی*، مورخ و ادیب و لغوی؛ و ابوبکر محمدبن حسن زبیدی*، ادیب و لغوی (ص ۴۰۹؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۳۶۹، ۳۷۲-۳۷۴؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۸۷؛ مقرئ، ج ۳، ص ۷۰، ۷۳، ۴۷۶؛ ج ۴، ص ۷، ۴۰).

نهضت علمی و فرهنگی حکم فقط به اعیان و اشراف اختصاص نداشت، بلکه شامل مردم عادی نیز می‌شد. او ۲۷ مدرسه برای مردم ساخت و معلمانی برای آموزش آنان تعیین کرد (ابن عذاری، ج ۲، ص ۲۴۰، ۲۴۹).

حکم شعر نیز می‌سرود (ص ۲۰۳) و در دربارش شاعراتی چون فرجون بن اصیغ بلوطی، محمدبن شخص، یوسف بن هارون، محمدبن حسین طَبَنی و محمدبن مُعَافِی اَشْجَعی حضور داشتند (ص ۲۳، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۱۶۲؛ حمیدی، همانجا؛ ضبی، ص ۲۰؛ مراکشی، ص ۲۵).

منابع: ابن اَبّار، کتاب الحلة السیراء، چاپ حسین مؤنس، قاهره ۱۹۶۴-۱۹۶۳؛ ابن اَبّار، الانیس المطرب بروش القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینة فاس، چاپ عبدالوهاب بن منصور، ریاض ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابن اثیر، ابن حزم، جهمرة انساب العرب، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره [۱۹۸۲]؛ ابن حیان، المقتبس فی اخبار بلاد الاندلس، چاپ عبدالرحمان علی حجاجی، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن خطیب، تاریخ اسبانیة الاسلامیة، او کتاب اعمال الاعلام، چاپ لوی - پروتسال، بیروت ۱۹۵۶؛ ابن خلدون؛ ابن خلدون؛ ابن صاعد اندلسی، طبقات الامم، چاپ حیاة یوعولان، بیروت ۱۹۸۵؛ ابن عذاری، البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، ج ۲، چاپ ژس. کرلین و لری - پروتسال، بیروت ۱۹۸۳؛ ابن فرغی، تاریخ علماء الاندلس، قاهره ۱۹۶۶؛ محمدبن قسوح حُثَیثی، جلدوة المقتبس فی ذکر ولایة الاندلس، قاهره ۱۹۶۶؛ محمدبن احمد ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، حوادث و وفیات ۳۵۱-۳۸۰، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ همو، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت ۱۴۰۱-۱۴۰۹/۱۳۸۱-۱۳۸۸؛ حنفی؛ احمدبن یحیی غنّی، بقیة الملتبس فی تاریخ رجال اهل الاندلس، قاهره ۱۹۶۷؛ عبادبن عبدالرحمان کحیل، القطوف الدرانی فی تاریخ الاسبانی، [قاهره] ۱۹۹۸/۱۴۱۹؛ محمد عبدالله عتّان، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ عبدالواحدبن علی مراکشی، المعجیب فی تلخیص اخبار المغرب، چاپ محمد سعید عربان، قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۹؛ احمدبن محمد مقرئ، فتح الطیب، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۸.

شکایت کردند، اما ابن عبدل در همان مجلس ابیاتی سرود و از حجاج جایزه گرفت (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴، ۴۲۶؛ آمدی، همانجا؛ یکری، ج ۲، ص ۸۹۹؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۲۰۱). ابن عبدل در رثای بشر بن مروان و در سوگ کوفیانی که بر اثر طاعون مردند، اشعاری سروده است (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۲۰؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۹-۱۱۹۰؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۲۰۳). وی علاوه بر هجا و مدح و رثا، قصایدی نیز با مضامین تغزلی دارد. همچنین در متون ادبی، مطالب بسیاری از او به عنوان «حکمت» نقل شده است (به فروغ، همانجا).

ابوتام* (متوفی ۲۳۱) اشعار حکیم بن عبدل را در بابهای گوناگون دیوان خود آورده است، از جمله در باب ادب (به ص ۳۴۰-۳۴۱، ۳۵۹-۳۵۸)، باب هجا (ص ۵۰۲) و باب مدح (ص ۵۹۳). تفسیر شَمیل (متوفی ۲۰۳) اشعار ابن عبدل را، به عنوان بهترین شعر عرب، برای مأمون خواند (به یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۹۰).

به نظر می‌رسد حکیم بن عبدل دیوانی داشته که بغدادی از آن استفاده کرده (به ج ۴، ص ۹۵)، اما هم‌اکنون تنها مجموعه شعری از وی باقی مانده است (به سزگین^۱، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۷).

ابن عبدل در حدود سال ۱۰۰ (ابن شاکر کتبی، ج ۱، ص ۳۹۲) یا ۱۰۶ (فروغ، همانجا) درگذشت.

منابع: حنین بشر آمدی، المؤلف والمختلف فی اسماء الشعراء و کتائبهم و القابهم و انسابهم و بعض شعرهم، در محدثین عمران سرزانی، معجم الشعراء، چاپ فد کرتون، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ ابن خلکان؛ ابن شاکر کتبی، فوات القوافی، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۷۳-۱۹۷۴؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، چاپ علی شیری، بیروت ۱۳۱۵-۱۳۲۱/۱۹۹۵-۲۰۰۱؛ ابوالفرج اصفهانی؛ حبیب بن اوس ابوتام، دیوان الجماسة، به روایت موهب بن احمد جوالیقی، چاپ عبدالمنعم احمد صالح، بغداد ۱۹۸۰؛ عبدالقادر بن عمر بغدادی، خزائن الادب و لب لباب لسان العرب، بولاق ۱۲۹۹، چاپ انست بیروت [بی تا]؛ عبدالله بن عبدالعزیز بکری، سمط الاذکی، چاپ عبدالعزیز میمنی، [نامره] ۱۳۵۴/۱۹۳۶؛ عمر بن بحر جاحظ، البیان و التبيين، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت [?] ۱۳۶۷/۱۹۴۸؛ همو، کتاب البرصان و العرجان و التسمیان و الخولان، چاپ عبدالسلام محمد هارون، بیروت ۱۴۱۰/۱۹۹۰؛ فؤاد سزگین، تاریخ التراث العربی، ج ۲، جزء ۳، نکه الی العربیة محمود فهمی حجازی، ریاض ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ عمر فروغ، تاریخ الادب العربی، ج ۱، بیروت ۱۹۸۲؛ یاقوت حموی، معجم الادباء، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳.

/ زهرا نهاوندی /

حکیم بن عبدل بن جبلة اسدی، شاعر هجوگوی اموی.

وی در اوایل حکسومت بنی امیه، در کوفه به دنیا آمد و در همانجا زندگی کرد (ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴؛ آمدی، ص ۱۶۱). لنگ و گزشت بود و همواره عصا در دست می‌گرفت. جاحظ* نام او را در کتاب البرصان و العرجان و التسمیان و الخولان (ص ۳۲۳-۳۲۴)، در زمرة عُرجان (= لنگ) آورده و در البیان و التبيين (ج ۳، ص ۷۴-۷۷) در زمرة کسانی که از عصا استفاده می‌کردند، ابیاتی نیز از وی نقل کرده است.

ابن عبدل به دربار امرا نمی‌رفت بلکه نیازش را روی عصایش می‌نوشت و همراه شخصی آن را می‌فرستاد و چون امرا از هجوهایش می‌ترسیدند، هیچگاه اجابت درخواستهایش به تأخیر نمی‌افتاد؛ اما چون ابن مطلب با اشعاری که یحیی بن نوفل سرود، در بین مردم به مشغله گرفته شد، از آن پس نیازش را روی کاغذ نوشت (به جاحظ، ۱۴۱۰، همانجا؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۷۴-۷۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴-۴۰۵؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲).

ابن عبدل از شاعران دربار بنی امیه به شمار می‌آمد و از این راه گذران زندگی می‌کرد و بدین منظور در اشعارش خود را بسیار خسوف و زبون می‌نمود (برای نمونه به ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۰۴، ۴۱۰، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۲۵؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۶؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ فروغ، ج ۱، ص ۶۱۴).

وی با بشر بن مروان* دوستی داشت و در زمان حکومت او در بصره، در آنجا زندگی می‌کرد. بعد از مدتی ابن عبدل به دلایلی از بشر دلگیر شد و بشر نیز، برای دلجویی، او را از لحاظ مادی تأمین نمود. از این رو، حکم در مرگ بشر بن مروان بسیار بی‌تابی کرد (به ابوالفرج اصفهانی، ج ۲، ص ۴۱۶، ۴۲۰-۴۲۰؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۹).

به هنگام تسلط عبدالله بن زبیر بر عراق و اخراج بنی امیه در سال ۶۴، ابن عبدل نیز همراه آنان به شام تبعید شد و نزد عبدالملک بن مروان رفت و نزد او موقعیتی ویژه یافت و برای شب‌نشینی‌های او شعر می‌سرود (ابن عساکر، ج ۱۵، ص ۲۶؛ یاقوت حموی، ج ۳، ص ۱۱۸۶؛ ابن شاکر کتبی، ج ۱، ص ۳۹۱).

حکیم بن عبدل بسیار بد زبان، دائم الخمر و لایبالی، و اغراض شعری‌اش اغلب غیر اخلاقی بود. وی در طبقه هجوسرایان، گوی سبقت را ربوده بود، چنانکه شعرا نزد حجاج (متوفی ۹۵)، با وجود حضور ابن عبدل، از اشعار مسخفش

حکیم بن عکاشه، از ماجراجویان اندلسی در سده پنجم. ابن اثیر (ج ۹، ص ۲۸۷) نام وی را جریر بن عکاشه ذکر کرده است. جد او از مولدون* معروف اندلس بود. تا پایان قرن سوم به فرزندان نومسلمانان مسیحی، مولد گفته می‌شد، اما پس از آن، به سبب آمیختن مردم با یکدیگر، این عنوان از میان رفت (حسین مؤنس، ص ۴۲۴-۴۲۵).

زمانی که عبدالرحمان سوم اموی (حک: ۳۰۱-۳۵۰)، مشهور به الناصر، در قرطبه به فرمانروایی رسید، در اندلس شورشها و کشمکشهای بسیاری رخ می‌داد که شورش مولدون از جمله آنها بود (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۳۷۵-۳۷۷). ابن حفصون* رهبر بزرگ شورش در غرب اندلس بود که در ۲۷۲ در دژ بُیشتَر / بُیشتَرُو* مسکن گزیده و گروهی را گرد خود جمع کرده بود (حایک، ص ۱۱۲؛ کمال ابومصطفی، ص ۱۲۱). شورشیان از گوتها و مسیحیان اسپانیایی بودند که در آغاز فتح اندلس در ۹۲/۷۱۱ اسلام آورده بودند (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۲، ص ۳۸۲). در این میان، نیروهای عکاشه‌بن میخسن، حاکم وادی بنی عبدالله، نیز در شورش برضد حکومت مرکزی قرطبه به ابن حفصون پیوستند.

عبدالرحمان در شعبان ۳۰۰ حملاتی پی‌درپی به شورشیان سراسر شبه‌جزیره اندلس را آغاز کرد. وی نخست به ایالت جَبِیان*، یکی از مراکز مهم شورش، حمله برد و در زمانی کوتاه، همه دژهای را که در این ایالت در تصرف ابن حفصون بود تسخیر کرد و همه شورشها را سرکوب نمود. بدین ترتیب، رهبران مولدون تسلیم شدند و امان خواستند. در پی آن، سران شورش دیگر مناطق نیز اظهار فرمانبرداری کردند. عبدالرحمان آنان را بخشید و با خانواده‌هایشان به قرطبه منتقل نمود (ابن عذاری، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱).

حکیم بن عکاشه در قرطبه در چنین اوضاعی رشد یافت. با فروپاشی خلافت امویان اندلس در اوایل سده پنجم، حاکمان محلی حوزه فرمانروایی خلع خود را تشکیل دادند. این دولتهای کوچک متخاصم، که به ملوک الطوائف معروف شدند، از ۴۲۲ تا ۸۹۷ قلمرو اسپانیای اسلامی را در اختیار داشتند. در این میان، شهر قرطبه در ۴۲۲ به دست جهوریان* افتاد (ابن یسّام، ج ۲، قسم ۱، ص ۶۰۲). در این دوره حکیم بن عکاشه، به خدمت ابوالحسن ابراهیم بن محمد بن یحیی معروف به ابن سقاء قرطبی، وزیر ابوالولید محمد بن جهور (حک: ۴۳۵-۴۵۶)، درآمد (ابن اَبّار، ج ۲، ص ۱۷۶). ابن سقاء به تحریک و سعایت معتمد بن عباد و به دست عبدالملک بن ابی‌الولید بن جهور، در ۲۳ رمضان ۴۵۵ به قتل رسید. حکیم بن عکاشه را به قتل وی متهم و زندانی کردند، اما از زندان

گریخت و به یحیی‌المأمون بن ذی‌النون پیوست (ابن یسّام، ج ۱، قسم ۴، ص ۲۳۸-۲۴۵، ج ۲، قسم ۱، ص ۶۰۹؛ ابن اَبّار، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۷).

یحیی از ملوک الطوائف ذوالنونیان* بود که از بزرگ‌ترین حاکمان طَلِیطله در آن زمان محسوب می‌شدند (مَقْرئ، ج ۱، ص ۴۴۰). در زمان حکومت عبدالملک بن محمد بن جهور بر قرطبه، قدرتهای همسایه (حکام اشبیلیه و طلیطله) درصدد تصرف قرطبه بودند. سرانجام معتمد بن عباد، حاکم اشبیلیه، در ۴۶۲ آنجا را تصرف کرد و به حکومت جهوریان در قرطبه پایان داد و فرزند خویش، سراج‌الدوله عباد ملقب به الظافر بالله، را به حکومت آنجا منصوب نمود (ابن یسّام، ج ۲، قسم ۱، ص ۶۱۱-۶۱۶؛ ابن عذاری، ج ۳، ص ۲۵۶-۲۵۹؛ مَقْرئ، ج ۱، ص ۴۳۹). حکیم بن عکاشه که پس از پیوستن به یحیی‌المأمون تعدادی از دژهای نزدیک قرطبه را در اختیار گرفته بود - با همراهی یحیی برای تصرف قرطبه نقشه کشید و در ۴۶۷ به کمک جمعی از یارانش، که دروازه‌های قرطبه را به روی او گشوده بودند، مخفیانه وارد آنجا گردید (ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۸۷؛ ابن خطیب، ص ۱۵۸). هنگام ورود حکم و یارانش به شهر، محمد ابن مرتّین، سردار و وزیر عبادیان، متوجه حمله شبانه نشد و دستگیر گردید. مهاجمان به سرای محمد بن جهور، که در آن زمان مسکن الظافر بالله بود، حمله بردند. الظافر بالله به همراه چند تن از یارانش به مقابله برخاست، اما کشته شد (ابن اَبّار، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ابن عذاری، ج ۳، ص ۲۶۰؛ ابن خطیب، همانجا). ابن مرتّین نیز نزد یحیی‌المأمون فرستاده شد و او دستور قتلش را صادر کرد (ابن خطیب، همانجا).

ابن عکاشه بعد از تسلط بر شهر، مردم را به بیعت با یحیی‌المأمون فراخواند و سر الظافر بالله را برای یحیی به بَلَنَسِیه* فرستاد. یحیی با هیئتی عظیم و باشکوه در ۲۵ جمادی‌الآخره ۴۶۷ وارد قرطبه شد و حدود پنج ماه در آنجا اقامت گزید (ابن اَبّار؛ ابن خطیب، همانجا). وی در ۱۸ ذیقعد همان سال، ظاهراً بر اثر مسمومیت، درگذشت و پیکر او را به طلیطله بردند و در آنجا به خاک سپردند (ابن اَبّار، همانجا). ابن خلدون، ج ۴، ص ۲۰۴-۲۰۵). ابن عکاشه پس از او زمام امور قرطبه را به دست گرفت و به نیابت از طرف نوه یحیی، یحیی بن اسماعیل بن یحیی‌المأمون، ملقب به القادر، مدت کوتاهی حکومت کرد (ابن اَبّار، همانجا).

معتمد بن عباد در پی انتقام خون فرزندش از ابن عکاشه بود. پس از مرگ یحیی‌المأمون، از جماعتی از مردم قرطبه پیغامی به دست او رسید که در آن از وی برای تصرف قرطبه دعوت کرده بودند. او از این دعوت استقبال کرد و در ۲۷ ذیقعد ۴۶۷ به قرطبه یورش برد و آنجا را از ابن عکاشه پس گرفت (همانجا).

برابر دشمنان مسیحی شمال اندلس در پیش گرفت. او حاجب خود، عبدالکریم بن عبدالواحد بن شعیث، را در رأس سپاهی انبوه در سال ۲۰۰ به سوی ناحیه جلیقیه (گالیسیا)^۱، قلعه قلنزه (کالا هرا)^۲ و سپس بلاد بشکیش (باسک) فرستاد که این سپاه، پس از کشتار بسیار، با غنائم و اسیران فراوان بازگشت (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۳۹؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۱۷۵؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، ص ۲۳۰، ۲۴۲).

پس از به امارت رسیدن حکم، عموهایش (سلیمان و عبدالله) که قبلاً هم بر هشام خروج کرده بودند، اما او آنان را بخشیده بود - بار دیگر شورش کردند. عبدالله از مغرب به بلنسیه (والنسیا)^۳ رفت و آنجا را تصرف کرد و سلیمان، که در طنجه بود، به او پیوست. عبدالله به دربار شارلمانی، پادشاه فرانسه، رفت و از او یاری خواست. شارلمانی نیز لشکری به سرداری پسرش، لویی، روانه کرد. برخی سران شورشی نیز عبدالله را همراهی می کردند. پس از چندین جنگ، حکم پیروز شد و سلیمان را در سال ۱۸۴ کشت. عبدالله در بلنسیه ماند و بخشش خواست و دست از آشوب برداشت. وی در سال ۱۸۷ با حکم صلح کرد (ابن حیان، سفر ۲، ص ۹۳-۹۶، ۹۹، ۱۱۶-۱۱۹؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۴۹، ۱۷۲؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۰-۷۱؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، ص ۲۳۱).

در سال ۱۸۱، حکم با شورشهایی در منطقه ثغر اعلی (آراگون)^۴ و طلیطله (تولند)^۵ روبه رو شد که همگی را سرکوب کرد (ابن حیان، سفر ۲، ص ۹۶-۹۷، ۱۰۴، ۱۱۷؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۵۸، ۱۶۵-۱۶۶؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۶۱).

در سال ۱۸۵، شارلمانی به منظور ایمن ساختن گالییا (در جنوب فرانسه) از خطر جنگجویان مسلمان، لشکری عظیم به سرداری پسرش برای فتح برشلونه (بارسلون)^۶ به اسپانیا فرستاد. نرسیدن حمایت های حکم که مشغول سرکوب شورش های داخلی بود از یک سو، و عصیان والیان ثغر اعلی بر ضد حکومت اموی اندلس از سوی دیگر، مقاومت والی برشلونه را بی ثمر گذاشت. در این جنگ، هزاران نفر کشته شدند و برشلونه، بزرگترین و استوارترین ثغر در اقصای اسپانیا، از دست مسلمانان خارج شد و حدود اندلس، که روزگاری جبال پیرنه بود، به ثغر اعلی عقب نشست (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ محمد عبدالله عنان، عصر ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

با افزایش جمعیت قرطبه، پایتخت خلفای اموی اندلس،

ابن خطیب، ص ۱۵۹؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۲۰۵). حکم بن عکاشه که یارای مقاومت نداشت، از شهر گریخت و سپاهیان معتمد وارد شهر شدند. گروهی از سپاهیان نیز به تعقیب ابن عکاشه پرداختند و سرانجام وی به دست مردی یهودی از اهالی قرطبه، و پناهی نقلی به دست سپاهیان معتمد، کشته شد و جسدش را، برای تحقیر و خوارشماری، با جسد مگی آویزان نمودند (ابن اثار؛ ابن خطیب، همانجاها). پسر حکم بن عکاشه، خریز، به طلیطله گریخت و یحیی القادر بن ذوالنون، او را حاکم قلعه ریاح کرد (ابن اثار، همانجا). مردم ناحیه فُحص التلوط، خریز را دستگیر کردند و نزد معتمد بن عباد فرستادند تا شاید او را به خون خواهی پسرش بکشد، ولی معتمد او را آزاد ساخت. خریز در ۴۸۰ در دژ شطاسه به قتل رسید (همان، ج ۲، ص ۱۷۸-۱۷۹).

منابع: ابن اثار، کتاب الحلة السیراء، چاپ حسین مؤنس، طبعه ۱۹۶۳-۱۹۶۴؛ ابن اثیر؛ ابن شام، اللخیرة فی محاسن أهل الجزيرة، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸-۱۳۹۹ / ۱۹۷۸-۱۹۷۹؛ ابن خطیب، تاریخ اسبانیة الاسلامیة، او، کتاب اعمال الاعلام، چاپ لوی - پروونسال، بیروت ۱۹۵۶؛ ابن خلدون؛ ابن عذاری، الیابان التشریف فی اخبار الاندلس و التفریب، ج ۳-۱، چاپ ژس کولن ولوی - پروونسال، بیروت ۱۹۸۳؛ بسیمون حایک، عمرین حلفسون، او، ثورة المورددین، [جنوب، لبنان] ۱۹۹۱؛ حسین مؤنس، فجر الاندلس: دراسة فی تاریخ الاندلس من الفتح الاسلامی الی قیام الدولة الامویة (۷۵۶-۷۱۱ م)، قاهره ۱۹۵۹؛ کمال ابرمصطفی، بحوث فی تاریخ و حضارة الاندلس فی العصر الاسلامی، اسکندریه ۱۹۹۳؛ محمد عبدالله عنان، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ احمد بن محمد شقری، نفخ الطییب، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۳۸۸/۱۹۶۸.

/ زهرا برومند /

حکیم بن هشام بن عبدالرحمان، سومین امیر اموی اندلس، معروف به زُفَی، کنیه اش ابوالعاص. او در سال ۱۵۴، از کنیزی به نام زُخَوف، در قرطبه به دنیا آمد (ابن فرضی، ص ۱، ص ۵؛ خُمَید، ص ۱۰؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۶۸). حکم در ۸ و به روایتی ۱۴ صفر ۱۸۰، جانشین پدرش شد و فرمانروای اندلس گردید (ابن فرضی؛ ابن عذاری، همانجاها؛ قس حمیدی، همانجا؛ ابن اثار، ج ۱، ص ۴۳). او در زمان امارت پدرش نیز اداره امور حکومتی و مناصبی را برعهده داشت. حکم در ابتدای امارت، با استفاده از ثبات داخلی که در اواخر دوران پدرش به وجود آمده بود، سیاست قلمرومندانه ای را در

محلات اطراف شهر (زیتون) گسترش یافت. بیشتر ساکنان این محلات مهاجران عرب و بربر و طبقات میانه و فقیر اسپانیایی مسلمان (مولدون^۳) بودند که با امتیازطلبی عربها در حکومت و خسروچشان از احکام اسلامی و گرایش آنان به برتریهای نژادی و ملی و قومی و طبقاتی، مخالفت می‌ورزیدند. از سوی دیگر، علما و فقها سیاست مذهبی خنک را نمی‌پسندیدند. حکم آشکارا به خوشگذرانی و شراب‌خواری می‌پرداخت و به همین دلیل، علما وی را به فسق و خروج از احکام دین نسبت می‌دادند. آنان که در میان توده مردم قرطبه پایگاهی قوی داشتند، در سال ۱۸۷ یا ۱۸۹ بنیان شورش عمومی را پی‌ریزی کردند. در رأس مخالفان، یحیی بن یحیی (از فقهای مالکی) بود. مخالفان با شخصی از خاندان اموی، به نام محمد بن قاسم مروانی، به چالش خنک بیعت کردند و او را به ریاست برگزیدند، اما محمد بن قاسم نزد حکم رفت و وفاداری خود را به او اظهار داشت. بدین ترتیب، شورش قبل از پا گرفتن کشف شد و حکم بسیاری را دستگیر و اعدام کرد (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۵-۱۷۷؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۶۱-۱۶۲).

حکم برای نشان دادن حسن ظن خود و جلب نظر مردم، حکومت طلیطله را به عمروس، از مولدون و شقیه، سپرد. عمروس با تظاهر به دشمنی با امویان، تصمیم گرفت بر مردم طلیطله، که هرگاه فرصتی پیش می‌آمد بر ضد حکومت قرطبه شورش می‌کردند، ضربه نهایی را وارد کند. او در خارج شهر قلعه‌ای محکم ساخت و به دستور او، در ضیافتی ساختگی به مناسبت بازگشت عبدالرحمان بن حکم از سفر جنگی به شمال اندلس، عده زیادی، و به روایتی بیش از ۵۳۰۰ تن از مردم و بزرگان شهر، را گردن زدند و در حفره‌ای مدفون ساختند. این واقعه در سال ۱۹۱ اتفاق افتاد و به موجب آن، تا مدتی روحیه عصیان در مردم طلیطله به ضعف گرایید، اما از خشم و کینه مردم این شهر تا پایان امارت حکم کم نشد و او چندبار دیگر، شهر را محاصره کرد و به تسلیم واداشت. در آخرین حمله، شبانه بدلتجا یورش برد و آنجا را تصرف کرد و به آتش کشید (ابن قوطیه، ص ۶۵-۶۷؛ ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۰۸-۱۱۴؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۴-۷۵؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۶۲).

در سال ۱۹۳، لونی اول، پسر شارلمانی، به نگر اعلی حمله و طرطوشه را محاصره کرد. مسلمانان پس از چندین جنگ، طرطوشه را آزاد کردند (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۲۰۲). سپاهیان لونی همچنان به قتل و غارت در شهرهای مرزی مسلمانان ادامه دادند؛ از این رو،

حکم در ۱۹۶، به نظم‌خواهی مسلمانان، به جنگ سپاه مسیحی رفت و بسیاری از آنان را کشت و عده‌ای را نیز اسیر کرد. پس از آن، مسلمانان از تعرض آنها در امان ماندند (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۲۳؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۳).

در اواخر فرمانروایی حکم در ۱۹۸، و به روایتی ۲۰۲، مولدون و فقها و در رأس آنان فقهای همچون عیسی بن دینار غافقی، یحیی بن یحیی لیش و طلوت معافری، بر ضد حکم شورش کردند. مردم سلاح برگرفتند و کاخ حکم را محاصره نمودند. فقها هم خون و حرمت حکم را مباح اعلام کردند. محافظان قصر عده بسیاری را کشتند. شورش با قساوت تمام سرکوب و بازارهای ریض و مواز در هم کوبیده شد (ابن اثیر، ج ۶، ص ۲۹۸-۳۰۰؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۵-۱۷۷؛ مراکشی، ص ۱۹ و پانویس ۳). پس از این حادثه، یاد این کشتار و محل آن با نام امیر اندلس همراه شد و او را حکم زیتون نامیدند (ضیی، ص ۱۴).

حکم پس از پیروزی بر مردم حومه قرطبه، بر شمار بردگان صقلایی خود افزود. آنان پیوسته بر گرد قصر او سواره پاس می‌دادند و اسبها، با ساز و برگ تمام، بیرون قصر مهیا بود. به این ترتیب، وی با ایجاد رعب در میان مردم شهر، آرامش برقرار کرد اما خشم و نفرت و خصومت مردم کاهش نیافت (مُثَری، ج ۱، ص ۲۴۲). از این حوادث در قصاید بسیاری از شاعران قرطبه، همچون غریب بن عبدالله، نکوهش شده است (محمد عبدالله عثمان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۴۷). پس از قتل عام در حومه قرطبه، حکم به بیماری سختی دچار شد که چهار سال، و به روایتی هفت سال، به درازا کشید و تا پایان عمر او (سال ۲۰۶) ادامه یافت (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۷۹؛ ابن قوطیه، ص ۷۲).

حکم نخستین حاکم اموی بود که در زمان حیات خود ولیعهد تعیین کرد. وی در ۱۰ ذیحجه ۲۰۶، پسرش عبدالرحمان و پس از وی، پسر دیگرش مُغیره را به ولایتمندی برگزید و از مردم بیزانسان بیعت گرفت (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۷). گفته‌اند که وی هنگام مرگ بر آنچه بر مردم ریض کرده بود، پشیمان شده بود و تأسف می‌خورد (ابن قوطیه، همانجا؛ حسین مؤنس، ج ۱، ص ۶۶). وی در ۲۶ ذیحجه ۲۰۶ وفات یافت و در قصر الروضه، در قرطبه، به خاک سپرده شد (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۸۶؛ ابن قوطیه، قسم ۱، ص ۵؛ قس ضیی، همانجا).

حکم تسیر و مند، زیرک، سرسخت، دارای اراده قوی، و خطیبی توانا، و در عین حال مستبد، حيله‌گر، دوراندیش، در حفظ قدرت کوشا و در نابود کردن مخالفان و دشمنان بی‌نهایت

قاهره ۱۳۱۰/۱۹۸۹: حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام: السياسی والدینی و الثقافی و الاجتماعی، ج ۲، قاهره ۱۹۶۴، چاپ است بیروت [بی تا]: حسین مؤنس، موسوعة تاریخ الاندلس: تاریخ و فکر و حضارة و تراث، قاهره ۱۹۹۶/۱۴۱۶؛ محمد بن فتح خفندی، جلد المقتبس فی ذکر ولایة الاندلس، قاهره ۱۹۶۶؛ جرجی ریدان، تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، مصر ۱۹۱۸؛ سید عبدالعزیز سالم، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، من الفتح العربی حتی سقوط الخلافة بقرطبة، [قاهره] ۱۹۸۶؛ احمد بن یحیی شعی، بغیة الملتبس فی تاریخ رجال اهل الاندلس، قاهره ۱۹۶۷؛ محمد عبدالله عنان، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره ۱۴۱۷/۱۹۹۷؛ عبدالواحد بن علی سراجی، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، چاپ محمد سعید عربان، قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۹؛ احمد بن محمد مقرئ، نفع الطیبة، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۶۷/۱۳۸۸؛ عبدالمجید نعمی، تاریخ الدولة الامویة فی الاندلس، بیروت [۱۹۸۶؟].

/سکینه یعقوبی /

حکمت، مفهومی بسیار مهم در فرهنگهای گوناگون، با بار معنایی غنی فلسفی و دینی، اجمالاً حاکی از علم با ارزشی که همراه با عمل است. این مقاله مشتمل است بر:

۱) کلیات

۲) در قرآن و حدیث

۳) در فلسفه اسلامی

۴) در تصوف و عرفان اسلامی.

۱) کلیات. واژه عربی حکمت از ریشه ح ک م است. معنای اول این ریشه را پرنسی «بازداشتن» دانسته‌اند (مثلاً به ابن فارس، ذیل «حکم»). همین معنا را در یکی از معانی ذکر شده برای حکمت می‌یابیم: علمی که انسان را از کار زشت بازمی‌دارد (طریحی، ذیل «حکم»). بر همین اساس، لگام اسب را حکمة خوانده‌اند، چون اسب را از چموشی باز می‌دارد، و فرمانروا را حاکم خوانده‌اند چون ستمگر را از ستمگری بازمی‌دارد (برای مثال به خلیل بن احمد؛ ازهری، ذیل «حکم»). این وجه معنایی برای حاکم، هم‌ریشگی حکمت و حکومت را معنادارتر می‌سازد و یادآور اندیشه کهن و افلاطونی حکیم / فیلسوف - حاکم است (نیز به حائری یزدی، ص ۶۶، که کشورداری و حکومت را از انواع اصیل حکمت به معنای دانیایی و تدبیر دانسته است). به هر حال، اگر چه «بازداشتگی» عنصری مهم در مفهوم حکمت است، به نظر می‌رسد که حکم به معنای نهادن امور در جای خود (جرجانی، ص ۹۷) به نحوی جامع‌تر به مفهوم حکمت اشاره می‌کند که «تعادل» جایگاه ویژه‌ای در آن دارد. معنای دیگر حکم، یعنی نسبت دادن چیزی به چیز دیگر

بی‌رحم بود و به مبانی اخلاقی توجیهی نداشت. بعضی او را در قوت ملک و استحکام دولت و سرکوبی دشمنان، به ابوجعفر منصور عباسی تشبیه کرده‌اند (به ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۴۹؛ ابن اسار، ج ۱، ص ۴۳؛ ابن سعید مغربی، ج ۱، ص ۳۹-۳۸؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۸-۸۰). روش حکم با پدرش اختلاف بسیار داشت. وی فقیهان را از دخالت در امور دولت بازداشت و گفت کار ایشان به جز اجزای مراسم مذهبی و قضاوت نیست (نعمی، ص ۱۹۱). از میان امرای اندلس، او نخستین کسی بود که سپاهی منظم تشکیل داد و به گردآوری سلاح و سازوبرگ جنگی پرداخت و بر شمار اطرافیان و مزدوران خود بسیار افزود. وی بردگان بسیار خرید و آنان را شحنة قرار داد. شمار این بردگان که زیان عربی نمی‌دانستند، به پنج هزار تن رسیده بود. حکم خود همه امور را در دست داشت و بر احوال مردم از طریق جاسوسان نظارت می‌کرد (ابن حیان، سفر ۲، ص ۱۶۵؛ ابن اثیر، ج ۶، ص ۱۲۹، ۳۷۷-۳۷۸؛ ابن سعید مغربی، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۶۳).

حکیم بن هشام، به رغم قساوت در جنگ با مخالفان خود، طبعی شاعرانه داشت و اشعاری را در مفاخره، سیاست و تغزل به او نسبت داده‌اند (به ابن سعید مغربی، همانجا؛ ابن عذاری، ج ۲، ص ۷۹؛ مقرئ، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ سید عبدالعزیز سالم، ص ۲۲۷). وی در مدت ۲۶ سال امارت، پیوسته گرفتار آشوبهای داخلی و جنگهای خارجی بود؛ با این حال، همه نوع اسباب تنعم و تجمل برای خود فراهم ساخته بود (به سید عبدالعزیز سالم، ص ۲۲۲؛ نعمی، ص ۱۸۴؛ حسین مؤنس، ج ۱، ص ۶۵). حکم، مانند دیگر امویان اندلس، به موسیقی و نغمه‌گران علاقه داشت و عطای فراوان به آنان می‌بخشید. در زمان وی، زرقون و علون موسیقی را از بغداد به قرطبه انتقال دادند (حسن ابراهیم حسن، ج ۲، ص ۱۴۴؛ ریدان، ج ۳، ص ۱۶۲). در اوایل سده سوم، ابوالحسن علی بن نافع ملقب به زریاب^۱، از چهره‌های شاخص غنا و موسیقی ایرانی، از بغداد عازم مغرب شد. وی از حکم اجازه خواست تا نزد او برود. حکم نیز او را فرا خواند، اما وی در مغرب خیر دوگذشت حکم را شنید و به قرطبه، نزد عبدالرحمان بن حکم رفت (محمد عبدالله عنان، عصر ۱، قسم ۱، ص ۲۸۱).

منابع: ابن اسار، کتاب الحلة السیراء، چاپ حسین مؤنس، قاهره ۱۹۶۴-۱۹۶۳؛ ابن اثیر، ابن حیان، کتاب المقتبس، چاپ محمود علی مکی، ریاض ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ ابن خلدون؛ ابن سعید مغربی، المغرب فی حلی المغرب، چاپ شوقی غیف، قاهره [۱۹۷۸-۱۹۸۰]؛ ابن عذاری، بیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، ج ۲، چاپ ژ. س. کولن و البری - پروانسال، بیروت ۱۹۸۳؛ ابن فرحی، تاریخ علماء الاندلس، قاهره ۱۹۶۶؛ ابن قرطبه، تاریخ افتتاح الاندلس، چاپ ابراهیم البیاری،

چه به نحو ایجابی چه سلبی (مثلاً به همانجا)، یعنی همان «حکم کردن»، نیز با مفهوم حکمت بی‌ارتباط نیست؛ درست داوری کردن در / دربارهٔ موقعیتهای دشوار، مقدمه لازم برای تصمیم‌گیری و عمل درست و از اقتضائات حکمت است.

معانی دیگری نیز برای حکمت ذکر شده است که به فهم اجمالی این مفهوم کمک می‌کند: شناخت بهترین چیزها با برترین دانشها (ابن‌منظور، ذیل «حکم»)، که چنین حکمتی را می‌توان دینی تلقی کرد و مصداق بارز آن را شناخت خداوند دانست؛ دست یافتن به حقیقت به یاری علم و عقل (راغب اصفهانی، ذیل «حکم»؛ علم همراه با عمل؛ سخن موافق با حق؛ سخن معقول دور از حشر (جرجانی، ص ۹۶)؛ دانشی که آدمی به کمک آن اعمالش را از روی تدبیر و اتقان انجام می‌دهد (علم‌الهدی، ج ۲، ص ۲۶۸؛ نیز به زین‌الدین رازی، ذیل «حکم»، که حکیم را «الْمُتَّقِنُ لِلْأُمُور» تعریف می‌کند). هر یک از این تعاریف جنبه‌ای از مفهوم حکمت را برجسته می‌سازد، به‌ویژه آخرین تعریف بسیار نیکو می‌نماید و وجه مشترک برداشت‌های متفاوت از حکمت را بهتر می‌رساند.

در زبان و ادبیات فارسی، حکمت به معانی دانایی (به احمدنگری، ج ۲، ص ۴۵)، عدل و حلم و بردباری و درست‌کرداری و راست‌گفتاری (دهخدا، ذیل واژه) و نیز دلیل و سبب و جهت و غایت (فایده و مصلحت) به کار رفته (تهانوی، ذیل «حکیم»؛ دهخدا، همانجا)، اما نزدیک‌ترین معادل فارسی برای حکمت، «فرزانگی» است (و برای حکیم: فرزانه)، هر چند که این واژه همهٔ بار مفهومی واژه حکمت را دربرنمی‌گیرد.

معانی لغوی حکمت و معادلهای آن در زبانهای دیگر، نباید ما را از توجه به تکرر تلقیها از حکمت در حوزه‌های فرهنگی و دینی متفاوت باز دارد. این تکرر باعث می‌شود که تعریفی همه‌پدیر یا حتی غالب برای این مفهوم میسر نباشد و ظاهراً بهتر است که این مفهوم از جنبه‌های متعدد بررسی و برداشت‌های مختلف از آن کاویده شود. بررسی اجمالی این نوع و توجه به تأکید هر یک از تلقیهای حکمت بر جنبه‌ای از جنبه‌های این مفهوم، ما را به تقسیم‌بندیهای کلی در این زمینه می‌رساند. از یک منظر می‌توان حکمت را به دینی و غیردینی یا الهی و انسانی تقسیم کرد، و از منظری دیگر به نظری و عملی (منظور از مثلاً «دینی» یا «عملی»، تأکید بر وجه غالب است).

در برداشت‌های دینی، چه نظری چه عملی، حکمت امری

الهی است و اگر هم آدمی از آن بهره‌ای ببرد، تنها به خواست و لطف الهی است. در سنت اسلامی، خواندن خداوند به اسمهای الْحَكَمُ و الْحَكِيم و الْحَاكِم (مثلاً به ازهری، همانجا) را که هر کدام حاکی از معنایی از معانی مادهٔ حکم است، می‌توان در چنین زمینه‌ای فهمید. در برداشت‌های غیردینی، حکمت برای آدمی امری دست‌یافتنی است و گوهر آن عبارت است از معرفت معطوف به عملی که آدمی را قادر می‌سازد از پس زندگی به خوبی برآید و زندگی خوبی را سپری کند.

در برداشت‌های نظری، چه دینی چه غیردینی، حکمت حتی به معنای نظامی فلسفی هم می‌تواند باشد. در برداشت‌های عملی، معرفتی که در برداشت‌های نظری مورد تأکید است فقط مقدمه‌ای ... البته لازم - برای عمل است و اساساً دانش و معرفتی که به کار نیاید و تحقق نپذیرد حکمت نیست. به هر حال، تفکیک جنبهٔ نظری و جنبهٔ عملی حکمت از یکدیگر بسیار دشوار، و با جان‌مایهٔ این مفهوم ناسازگار است (برای تقسیم حکمت به دو نوع عملی و نظری - به بخش ۳: در فلسفه اسلامی).

در بررسی تلقیهای مختلفی که در طول تاریخ از حکمت پدید آمده است، بیش از هر چیز توجه به نسبت این تلقیها با دو پدیده یا مفهوم بسیار مهم دیگر ضرورت دارد: دین و فلسفه.

نسبت حکمت با دین در حوزه‌های فرهنگی دینی مختلف، متفاوت بوده است. مثلاً در چین و آیین کنفوسیوس حکمت کمتر دینی و بیشتر اخلاقی - فلسفی بوده، اما در جاهای دیگر به‌شدت رنگ دینی گرفته است. در ادیان ابراهیمی نیز حکمت با دین پیوند نزدیکی دارد؛ جنبهٔ جگمی بخشهایی از کتاب مقدس برجسته است، به‌ویژه در حکمت سلیمان، کتاب ایوب و کتاب جامعه. محققان غربی در بررسی مفهوم حکمت از منظر دینی - فرهنگی، در حوزهٔ غربی به ترتیب تاریخی بر سهم بین‌النهرین (سومر و بابل) و مصر و یهودیت و مسیحیت، و در حوزهٔ شرقی بر اهمیت آیینهای هندو و تائو و بودا و کنفوسیوس تأکید می‌ورزند؛ اما در این میان عموماً از سهم شایان توجه ایران باستان و آیین زردشت غفلت می‌شود (برای استثنایی در این مورد و به طور کلی بررسی درخوری از حکمت از منظری دینی - فرهنگی به «دایرةالمعارف دین»^۱، ج ۱۵، ص ۳۹۸، که به غفلت مذکور اشاره کرده و بخش متناسبی را به ایران اختصاص داده است).

ارتباط حکمت و فلسفه ظاهراً از ارتباط حکمت و دین هم وثیق‌تر بوده است؛ هر چه باشد، فلسفه از نظر مفهومی با حکمت پیوند داشته و لفظاً هم با آن آغاز شده است؛ «فلسفه»

متون ادبی یافت می‌شود (گفته‌شده از اینکه بسیاری از متون حکمی دینی یا فلسفی از جنبه ادبی هم با اهمیت‌اند). برخی بزرگان ادب با عنوان «حکیم» شناخته شده‌اند (مانند فردوسی، خیام، ناصرخسرو و نظامی) و بسیاری از آثار ادبی از منظر حکمت نیز درخور بررسی‌اند، از جمله کلیله و دمنه، شاهنامه فردوسی، و گلستان و بوستان سعدی. مفهوم حکمت در ادبیات عرفانی، مثلاً آثار عطار نیشابوری و سنائی غزنوی و مولوی، نیز جای تأمل فراوان دارد که البته باید در پیوند با دیدگاه عرفانی و صوفیانه درباره حکمت به آن نگرست (به بخش ۴: در تصوف و عرفان اسلامی). در فرهنگ ایرانی، به جنبه حکمت‌آمیز پندنامه‌ها یا اندرزنامه‌ها نیز باید توجه داشت (به پندنامه*؛ اندرز*؛ نیز به جاویدان‌خرد*). به هر حال، «متون یا ادبیات حکمی»^۱ نزد حکمت‌پژوهان اصطلاح پرکاربردی است و بخشی از پژوهش‌ها در این زمینه را می‌توان ذیل این عنوان پی‌گرفت.

موضوع درخور توجه دیگر درباره حکمت، «عقلای مجانین» است. در عالم اسلام، ظهور عقلای مجانین به‌ویژه در زمینه تصوف قابل فهم است. اما به‌طور کلی رفتار و گفتار عقلای مجانین را می‌شود واکنشی تلقی کرد در برابر علما و فاضل‌مآبی مدعیان ناراستی عقل و حکمت؛ واکنشی در برابر یکی دانستن عقل با زیرکی و هوشمندی، یکی دانستن حکمت با دانش صرف (توجه به عقلای مجانین و نقل حکایت از آنان خاصه در آثار عطار نیشابوری بروز دارد؛ درباره این موضوع و گزارشی از این حکایت‌ها به پورنامداریان، ص ۵-۱۵؛ برای اثری قدیمی در این زمینه، که گذشته از بحث لغوی و مطالبی دیگر، به معرفی دهها عاقل مجنون می‌پردازد به نیشابوری، ۱۹۸۹؛ نیز به بهلول*؛ عقلای مجانین*).

منابع: تقی پورنامداریان، دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، تهران ۱۳۸۲ ش؛ ابن فارس؛ ابن منظور؛ عبدالنسی بن عبدالرسول احسن‌نگری، جامع‌المعلوم فی اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء، چاپ قطب‌الدین محمود بن غیاث‌الدین علی حیدرآبادی، حیدرآباد، دکن [۱۳۲۹-۱۳۳۱]، چاپ الفست بیروت ۱۳۹۵/ ۱۹۷۵؛ محمد بن احمد ازهری، تهذیب‌اللغة، ج ۴، چاپ عبدالکریم عزیزی، قاهره [بی‌تا]؛ تقی پورنامداریان، دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدجعفر بن علی نهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق المعجم و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ علی بن محمد جرجانی، کتائب التعریفات، چاپ گوستاو فلرکل، لایپزیگ، ۱۸۲۵، چاپ افست بیروت ۱۹۷۸؛ مهدی حائری‌زدی، حکمت و حکومت [لندن ۱۹۹۵]؛ حلیل بن

(فیلسوفیا در یونانی) یعنی دوستداری حکمت (سوفیا). در واقع، بخش عمده‌ای از تاریخ فلسفه همان تاریخ حکمت است (برای گزارشی متحصر به فرد از تاریخ مفهوم حکمت به منزله مفهومی فلسفی به «فرهنگ تاریخی فلسفه»^۱، ۲۰۰۵). بنابر تبیینی، با ظهور مسیحیت، فلسفه به معنای اولیه‌اش (راه و روشی برای رسیدن به کمال و نوعی جهان‌نگری و شیوه زندگی)، کم‌کم در محاق رفت و مسیحیت خود تبدیل به چنین فلسفه‌ای شد. در قرون وسطا که الهیات برترین علم بود و فلسفه نیز، به‌مثابه «خادمه» آن، تنها در کار تدارک نظری بود، نقش اولیه فلسفه را عرفان و اخلاق مسیحی برعهده گرفت. در عصر جدید، فلسفه استقلال خود را باز یافت، اما بسیاری از خصایص قرون وسطایی خود را حفظ کرد؛ از جمله اکتفا کردن به ساحت نظر و تغییر و اصلاح آدمی را وظیفه خود ندانستن. به همین دلیل مورخان معاصر فلسفه به‌ندرت به جنبه حکمی فلسفه رغبت نشان داده‌اند (برای نمونه به هِدو^۲، ص ۴۵، برای تفصیل بیشتر به ص ۱۷۰ به بعد). اما به نظر نمی‌رسد که فلسفه حتی در قرون وسطای مسیحی کاملاً از شکل اولیه‌اش دورافتاده باشد (به فرهنگ تاریخی فلسفه، ج ۱۲، ستون ۳۷۷ به بعد) و، به هر حال، با توجه به مطالعات رو به گسترشی که هم از منظر فلسفی هم به‌ویژه ... از منظر روان‌شناختی در دو سه دهه اخیر درباره موضوع حکمت صورت گرفته است (برای یکی از آخرین کارها و به نوعی دریچه‌ای به این مطالعات به «دستینه حکمت»^۳، ۲۰۰۵)، می‌توان از گونه‌ای بازگشت به مفهوم سنتی حکمت در فلسفه و کلاً تفکر غربی سخن به میان آورد (برای نمونه‌ای از رویکرد نو و ژرف به حکمت به کیکز^۴، ۱۹۹۵). فلسفه‌های شرقی را نیز اساساً باید گونه‌هایی از حکمت تلقی کرد، همچنین در سنت اسلامی، فلسفه و حکمت همواره درهم تنیده بوده‌اند و به کاربردن حکمت به معنای فلسفه، و حکیم به معنای فیلسوف امری معمول بوده است (نیز به بخش ۳: در فلسفه اسلامی).

از حیث قالب (نوع) ادبی نیز باید به حکمت پرداخت. در این زمینه، پیش از هر چیز «کلمات قصاره» به ذهن می‌آید. اندیشه‌های حکمی، در تناسب با جنبه عملیشان، به خوبی به این قالب درآمده و از این طریق میان مردمان پراکنده گشته‌اند. مرتبط با همین امر، حکمت پیش از آنکه شکل مکتوب به خود بگیرد، شفاهی بوده است؛ ازاین‌رو، در بررسی مفهوم حکمت توجه به فرهنگ عامه و به‌ویژه متکلمها اهمیت اساسی دارد (به کلمات قصار*؛ مثل*^۵). در شکل مکتوب، حکمت خاصه در

1. Historisches Wörterbuch der Philosophie

2. Hedo

3. A Handbook of wisdom

4. Kekes

5. wisdom literature

احمد، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۵؛ دهخدا؛ حسین بن محمد واعظ اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سیدکیلاتی، تهران [؟ ۱۳۳۲ ش]؛ محطین ابوبکر زین الدین رازی، مختار الصحاح، بیروت ۱۹۸۸؛ فخرالدین محمد طریحی، مجمع البحرین، چاپ احمد حسینی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ علی بن حسین عمده‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۵-۱۴۱۰؛ ابوالقاسم حسنین محمد نیاپوری، عقلاء المجانین، چاپ مصطفی عاشور، قم ۱۹۸۹؛

The Encyclopedia of religion, ed. Mircea Ellade, New York 1987, s.v. "Wisdom" by (Kurt Rudolph); Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Aus dem Französischen von Ilse Traut Hadot und Christiane Marsch, Frankfurt on the Main 2002; *A Handbook of wisdom: psychological perspectives*, ed. Robert J. Sternberg and Jennifer Jordan, Cambridge: Cambridge University Press 2005; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 12, ed. J. Ritter, K. Gründer, and G. Gabriel, Basel: Schwabe & Co. 2005, s.v. "Weisheit" (by A. Speer); John Kekes, *Moral wisdom and good lives*, Ithaca, N.Y. 1995.

/ مالک حسینی /

۲) در قرآن و حدیث، واژه حکمت بیست بار در قرآن کریم به کار رفته است (به محمدفؤاد عبدالباقی، ذیل «حکمة»). بررسی این کاربردها و درک سیاق کلام و فهم واژگان و عبارتهایی که در ردیف این واژه قرار گرفته است، می‌تواند به ما در کشف معنای موردنظر قرآن از واژه حکمت یاری رساند. براساس آیات قرآن، پیامبران پرانگیخته شده‌اند تا به مردم کتاب و حکمت بیاموزند (به آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲). خدا به همه پیامبران (آل عمران: ۸۱) و لقمان (لقمان: ۱۲) حکمت عطا کرده است. برخی از جملات حکمت‌آمیز لقمان در قرآن (لقمان: ۱۳-۱۹) و روایات (برای نمونه به مجلسی، ج ۱۳، ص ۴۰۸-۴۳۴) آمده است. خدا به داوود علیه‌السلام شلک و حکمت (بقره: ۲۵۱) و نیز حکمت و فصل الخطاب داده (ص: ۲۰) و به آل‌ابراهیم نیز کتاب و حکمت و شلک عظیم بخشیده است (نساء: ۵۴). ابراهیم و اسماعیل در یکی از دعاهای خود از خدا خواسته‌اند در میان ذرّۀ ایشان رسولی را پرانگیزد که بر مردم آیات الهی را بخواند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد (بقره: ۱۲۹). خدا به عیسی بن مریم کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموخت (آل عمران: ۴۸؛ مائده: ۱۱۰) و او را به جانب بنی‌اسرائیل فرستاد (آل عمران: ۴۹).

بنابر آیات قرآن، خدا به هرکس بخواهد، حکمت عطا می‌کند و به کسی که حکمت عطا کند، خیر فراوانی داده شده است (به بقره: ۲۶۹). براساس مجموع آیات، حکمت به پیامبران عطا می‌شود و به مردم تعلیم داده می‌شود. از میان پیامبران، فقط در مورد عیسی بن مریم گفته شده که حکمت به او تعلیم شده است (به آل عمران: ۴۸؛ مائده: ۱۱۰). به پیامبر اسلام حکمت وحی شده است و این حکمت، مجموعه‌ای از توصیه‌های اعتقادی و دستورهای اخلاقی است از قبیل نهی از شرک، زیاده‌روی در هزینه‌ها، خوردن ناروای مال یتیم، تبعیت از امر نامعلوم، قتل نفس، تکبر و امر به احسان به پدر و مادر و پرداخت حق نزدیکان و درماندگان، میانه‌روی در معیشت و داد و ستد عادلانه (اسراء: ۳۹-۲۲).

از پیامبر خواسته شده است با حکمت و اندرز نیکو (الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ) مردم را به راه پروردگار دعوت کند و با آنان به شیوه‌ای نیکو مجادله نماید (نحل: ۱۲۵). طباطبائی (ذیل نحل: ۱۲۵) بر آن است که آنچه در این آیه آمده، به ترتیب، همان برهان و خطابه و جدل، در اصطلاح منطقیان، است. به نظر او حکمت، برهانی است که حق را بدون هیچ تردید و سستی و ابهامی نتیجه می‌دهد.

به نوشته تفسیری (ص ۸۰-۸۱)، حکمت در قرآن به پنج وجه به کار رفته است: پنددادن (بقره: ۲۳۱؛ نساء: ۱۱۳)، علم و فهم (لقمان: ۱۲)، قرآن (نحل: ۱۲۵)، تفسیر قرآن (بقره: ۲۶۹)، پیامبری و نبوت (نساء: ۵۴؛ ص: ۲۰).

مفسران غالباً ذیل آیه ۲۶۹ سوره بقره به تفصیل مراد از حکمت را بیان کرده‌اند. وجوه ذکر شده برای معنای حکمت از این قرار است: علم قرآن، شامل شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و مانند آن؛ دستیابی به حقیقت در گفتار و کردار؛ علم دین؛ نبوت؛ شناخت خدا؛ فهم خشیت و پروای الهی؛ قرآن و فقه؛ سنت (برای نمونه به طوسی؛ طبرسی؛ قرطبی؛ ابن‌کثیر؛ ذیل آیه)؛ آنچه خدا به پیامبران و امت‌هایشان عطا کرده است، از قبیل کتاب و نشانه‌های پیامبران، که آنان را به شناخت خدا و دینش راهنمایی می‌کند و لطفی است از جانب او که به هرکس بخواهد عطا می‌کند؛ علم و عمل به آن؛ و علم نافعی که به عمل بینجامد (به طوسی؛ زمخشری؛ طبرسی؛ سیوطی؛ ذیل آیه) به اعتقاد طباطبائی (ذیل بقره: ۲۶۹)، گزاره‌های حق و مطابق با واقع، از آن‌رو که به گونه‌ای مشتمل بر سعادت انسان است، حکمت خوانده می‌شود، مانند معارف حق الهیه درباره مبدأ و معاد. همچنین معارفی که حقایق عالم طبیعی را توضیح می‌دهد، از آن‌رو که با سعادت انسان مرتبط است، حکمت است، زیرا حقایق فطری، اساس تشریعات دینی است.

در احادیث، حکمت ضد هوئی و خطا دانسته شده است (به کلینی، ج ۱، ص ۲۲، ۱۱۲؛ مجلسی، ج ۱، ص ۱۱۱) که ژرفایش به عقل دریافت می‌شود، چنانکه ژرفای عقل به حکمت دریافت می‌شود (کلینی، ج ۱، ص ۲۸). حکمت درختی است که در قلب می‌روید و بر زبان ثمر می‌دهد (لیثی واسطی، ص ۲۱). حکیم تا نبی شدن راهی در پیش ندارد (متقی، ج ۱۶، ص ۱۱۷). ترس از خدا، رأس حکمت است (دیلمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۷۳؛ حرعاملی، ج ۱۶، ص ۱۶۳)، چنانکه رفق و مدارا چنین است (نوری، ج ۱۱، ص ۲۹۵).

در احادیث، زهد (به کلینی، ج ۲، ص ۱۲۸؛ ابن‌شعبه، ص ۵۸؛ دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۱۹۴)، سکوت (کلینی، ج ۲، ص ۱۱۳؛ ابن‌شعبه، ص ۴۴۲، ۴۴۵)، روزه‌داری و گرسنگی (دیلمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۲۰۳)، تفکر (همو، ۱۴۰۸، ص ۲۷۳)، راست‌گویی (مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶)، وقار (دیلمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۱۰۴) و برخی فضیلت‌های دیگر، راه‌های کسب حکمت یا نشانه‌های آن شمرده شده‌اند. همچنین در حدیث نبوی آمده است که هر کس چهل صبح برای خدا اخلاص ورزد سرچشمه‌های حکمت از قلب او بر زبانش جاری می‌گردد (ابن‌بابویه، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۶۹؛ قضاعی، ج ۱، ص ۱۲۸۵؛ مجلسی، ج ۶۷، ص ۲۲۹).

حکمت در همه انسانها به ودیعت نهاده شده است و سرشت هیچ انسانی تهی از حکمت نیست (به هاشمی، ج ۸، ص ۸۳-۸۲؛ متقی، ج ۳، ص ۱۱۲، ۱۱۴).

در روایتی راژگونه آمده است که قلب پیامبر اکرم پیش از رفتن به معراج، سرشار از حکمت و ایمان گردید (به ابن‌حنبل، ج ۴، ص ۲۰۷؛ مسلم بن حجاج، ج ۱، ص ۱۰۲؛ نسائی، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۲۷). همچنین پیامبر خانه حکمت و امیرالمؤمنین و ائمه (علیهم‌السلام) کلیدهای آن دانسته شده‌اند (به کلینی، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷، ص ۷۷-۱۸۸). برخی محدثان این حدیث نبوی را در فضیلت علی علیه‌السلام نقل کرده‌اند که نه جزء از ده جزء حکمت، به آن حضرت داده شده است و یک جزء آن به دیگر مردمان (به حسکائی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ دیلمی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۱۲؛ متقی، ج ۱۱، ص ۶۱۵). در بیشتر کتابهای حدیثی اهل سنت از پیامبر اکرم نقل شده است که برخی اشعار واجد حکمت‌اند (برای نمونه به ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۲۵۶، ج ۵، ص ۱۲۵؛ دارمی، ج ۲، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ بخاری، ج ۷، ص ۱۰۷؛ ترمذی، ج ۴، ص ۲۱۶).

منابع: علاوه بر قرآن؛ ابن‌بابویه، الامالی، قم ۱۴۱۷؛ همو، عیون اخبار الرضا، چاپ مهدی لاجوردی، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن‌حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت: دارصادر، [بی‌تا]؛ ابن‌شعبه، تحف

در مجموع، به نظر می‌رسد در تمام این معانی، یک معیار کلی وجود دارد و آن بازداشتن از نادرستی و ناراستی است و چون قرآن، سنت، عقل، علم، شریعت، خشیت و ورع، همه، از مصادیق بازدارنده از خطا و ناراستی‌اند، حکمت خوانده شده‌اند، لذا حکمت منحصر به هیچ‌یک از آنها نیست. همچنین حکمت در روایات نوعی ثبات و استواری رأی خوانده شده (برای نمونه به مجلسی، ج ۱، ص ۲۱۶) که صفتی نفسانی است و دیگر موارد، یا وسایل و مقدمات ایجاد و تقویت آن است یا از جمله مصادیق و ثمرهای آن.

در آیه پنجم سوره فم، تعبیر «حکمة بالغه» به کار رفته که در فرهنگ اسلامی پرکاربرد است. در این آیه و آیات پیش از آن، سخن از نزدیک شدن قیامت و شکافتن ماه است و اینکه کافران چون آیت و نشانه‌ای ببینند، روی بگردانند و تکذیب کنند و هوسهای خویش را دنبال کنند، در حالی که آنجا مردمان گذشته به عنوان حکمت بالغه‌ای که هشدارهایشان به کافران سود نبخشد، به آنان رسیده است.

حکمت بالغه یعنی نهایت و غایت حکمت (پیشاوی، ذیل فم: ۵). به نظر برخی مفسران، مراد از آن حکمتی است تمام و کمال، که به خودی خود و از حیث آثار، نقصانی ندارد و آن خود قرآن است (به ابوالفتح رازی؛ طباطبائی، ذیل فم: ۵).

در احادیث مقصود از حکمت، اطاعت خدا، شناخت امام، تفقه در دین و اجتناب از کبائر دانسته شده است (به مجلسی، ج ۲۴، ص ۸۶). مجلسی (ج ۱، ص ۲۱۵) از بررسی احادیث چنین نتیجه گرفته که مراد از حکمت، علوم حقیقی سودمند و عمل به آن علوم است و نیز علومی که بنده پس از عمل به دانسته‌های خود از درگاه خدا دریافت می‌کند.

درباره فضیلت حکمت، در روایات، سخن بسیار رفته است. حکمت، گمشده مؤمن به‌شمار آمده است که هر جا آن را بیابد (به ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۳۹۵؛ ترمذی، ج ۴، ص ۱۵۵؛ کلینی، ج ۸، ص ۱۶۷)، هر جا که باشد (نهج‌البلاغه، حکمت ۷۹؛ مجلسی، ج ۲، ص ۹۹)، هر چند از متناقض (نهج‌البلاغه، حکمت ۸۰؛ مجلسی، همانجا) و مشرک (مجلسی، ج ۲، ص ۹۷)، باید آن را دریابد.

مؤمن راضی است که حکمت داشته باشد و دنیایی ناچیز، اما راضی نیست که بهره‌مند از دنیا باشد و کم‌بهره از حکمت (کلینی، ج ۱، ص ۱۷؛ مجلسی، ج ۱، ص ۱۳۸). پیشوایان دین حسد ورزیدن را به کسی که دارای حکمت است و آن را تعلیم می‌دهد، روا دانسته‌اند (به ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۳۸۵، ۴۳۵؛ بخاری، ج ۸، ص ۱۰۵، ۱۵۰؛ مسلم بن حجاج، ج ۲، ص ۲۰۱).

فاهمه بشر، مکشوف می‌سازد؛ گاه به معنای انحصاری و مرادف با بخشی از فلسفه، یعنی حکمت نخستین، فلسفه اولی و الهیات، است؛ و گاهی نیز به منزله فضیلت قوه ناطقه به کار رفته است (به ادامه مقاله).

تسلفی یونانیان از حکمت. حکمت در متون فلسفه در عالم اسلام، معادل واژه یونانی σοφία (Sophia / سولفیا) است به معنای قابلیت مبتنی بر معرفت (نظر) و مهارت (عمل)، چنانکه هراکلیت گفته است «دوستان حکمت باید به چیزهای بسیار شبیه باشند». اما سقراط این را «حکمت فراتر از وسع آدمی» دانسته و بنابر الهام پیشگوی معبد دلفی معتقد است که «حکمت در وسع آدمی» این است که انسان «بداند که هیچ چیز نمی‌داند» (به فرهنگ تاریخی فلسفه^۱، ج ۱۲، ستون ۳۷۱، بورمان^۲، ص ۴۸؛ کاپلستون^۳، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ایلخانی، ص ۸۷-۸۸).

به نظر افلاطون^۴ حکمت پرتین دانشی است که دوستدارش در جستجوی آن است، با آنکه می‌داند به دلیل محدودیت و جسمانی بودن چه بسا نیل به آن برایش میر نیابد. از نظر افلاطون تلاش برای دستیابی به حکمت، گذراندن آگاهانه زندگی میان ندانستن و دانستن است آگاهی‌ای که در مقابل صورت مطلق خود، یعنی حکمت، ناقص است. دوستدار حکمت آرزویی جز مرگ ندارد، بدین معنا که روح او برای شناخت آنچه هست و برای نیل به حقایق باید از بند تن رها شود و از طریق دیالکتیک و سیر وجودی و عروج روحانی و معنوی به شهود حقایق دست یابد و حقیقت اشیا را بی‌واسطه مفاهیم مشاهده کند (فایدون^۵، ۶۴-۶۸؛ جمهوری^۶، کتاب ۶، ۵۳۴-۵۳۵؛ نیز به بورمان، ص ۴۸-۵۵؛ فرهنگ تاریخی فلسفه^۷، ج ۱۲، ستون ۳۷۲). افلاطون (جمهوری، کتاب ۱۰، ۵۱۳b؛ ثای تنوس^۷، ۱۷۶b) حکمت را تشبیه به امر سرمدی و تغییرناپذیر یا الوهیت می‌داند (نیز به بورمان، همانجا). بدین ترتیب، وی در تلقی‌اش از حکمت به جنبه معنوی و الهی، یا به تعبیر دیگر به جنبه فرابشری آن نظر دارد؛ از این رو، اگرچه نیل به کمال و تمامیت آن را برای آدمی میر نمی‌دانند، اما به قدر توان کسی که طالب و مستعد آن باشد، راه سلوک به سوی آن باز است. افلاطون حکمت را برتر از فلسفه می‌داند؛ از این رو، به نظر او فیلسوف را باید دوستدار حکمت دانست نه حکیم. او حکمت را خاص خدایان می‌داند و دوستدار حکمت را در جایگاهی میان خدایان (حکیمان به معنای مطلق) و نابخردان قرار می‌دهد (افلاطون،

العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، چاپ علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳ ش؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۴۱۲؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، چاپ محمدزاد عبدالباقی، [قاهره ۱۳۷۳/۱۹۵۲]، چاپ الفت [بیروت، بی‌تا]؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۶ ش؛ محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، [چاپ محمد ذحی السنذی]، استانبول ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ عبدالله بن عمر بنیاضی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، المعروف بتفسیر البیضاوی، مصر ۱۳۳۰، چاپ الفت بیروت [بی‌تا]؛ محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، چاپ عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت ۱۴۰۳؛ حبیب بن ابراهیم تفسی، وجوه قرآن، چاپ مهدی محقق، تهران ۱۳۵۹ ش؛ حر عاملی، عیدالله بن عبدالله حکماتی، شراهد التنزیل لقواعد التفضیل، چاپ محمدباقر محمودی، تهران ۱۳۹۹/۱۴۱۱؛ عبدالله بن عبدالرحمان فارسی، سنن الدارمی، چاپ محمداحمد دهمان، دمشق: مکتبه الاعتدال، [بی‌تا]؛ حسین بن محمد دیمس، ارشاد القلوب، قم ۱۳۶۸ ش؛ همو، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم ۱۴۰۸؛ زمخشری، سیوطی، طباطبائی، طبرسی؛ طوسی؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ الفت قم [بی‌تا]؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ محمد بن سلامه قضاوی، مندا الشهاب، چاپ حمدی عبدالحمید سلمی، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ کلینی؛ علی بن محمد ایشی واسطی، عیون الحکیم و المواعظ، چاپ حسین حتی بیرجندی، قم ۱۳۷۶ ش؛ علی بن حسام الدین متقی، کنز الشمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حجتی و صفوة سقا، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ مجلسی؛ محمدزاد عبدالباقی، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره ۱۳۶۲، چاپ الفت تهران [۱۳۹۷]؛ مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا]؛ احمد بن علی نسائی، سنن النسائی، بشرح الامامین السیوطی و السنذی، چاپ سیدمحمد سید، علی محمد علی، و سیدعمران، قاهره ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ حسین بن محمد تقی نووی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم ۱۴۰۷-۱۴۰۸؛ علی بن ابی بکر هیشم، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸.

/ سیدعلی طالقانی /

۳) در فلسفه اسلامی، مفهوم حکمت در میان فلاسفه و حکمای یونانی و مسلمان کاربرد گسترده‌ای داشته و متضمن معانی متعددی بوده است. حکمت گاه به معنایی عام و مرادف با علم و مطلق دانش به کار رفته و بر تمام علوم و فنون و هنرها اطلاق شده است؛ گاه به معنای خاص و به منزله فلسفه و دانشی تلقی شده است که حقایق هستی را، در حد امکانات و توانایی

۱. Historisches Wörterbuch der Philosophie

۲. Karl Bormann

۳. Frederick Charles Copleston

۴. Plato

۵. Phaedo

۶. Republic

۷. Theaetetus

فلسفه را با حکمت یکی دانستند. یکی از دلایل الهی دانستن حکمت و فلسفه را در عالم اسلام می‌توان اعتقاد به وجود عقل فعال به عنوان موجود مجرد تام و مستقل از انسان در فلسفه اسلامی دانست، چرا که عقل فعال در فلسفه اسلامی حلقه ارتباط میان مجردات و عالم مادی و مبدأ صدور کثرات جهان مادی، موجد هیولی، عناصر اربعه، مرکبات و نفوس است. معرفت انسانی نیز در تمام مراتب خود در فلسفه اسلامی وابسته به اتصال یا اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال و افاضه صور کلی و معقولات توسط این عقل بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعل است (ابن سینا، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۳۹۶-۱۳۹۴ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۴۴، سفر ۴، ج ۲، ص ۱۴۰) از این‌رو غیر الهی بودن فلسفه در اسلام ممکن نیست. بنابراین به نظر می‌رسد که استفاده مترجمان و فلاسفه مسلمان از واژه قرآنی حکمت به جای دانش فلسفه یا مترادف آن، کوششی بود برای تأکید بر سازگاری میان آموزه‌های فلسفه با معارف و تعالیم نظری و حیاتی اسلام، در مقابل کسانی که تفکر عقلانی و به‌ویژه فلسفه یونانی را راهزن ایمان مسلمانان و رقیبی برای تعالیم پیامبران می‌دانستند و از این‌رو آشکارا مردم را از آن برحذر می‌داشتند. به همین دلیل نیز کندی نامه‌ای خطاب به معتصم در فلسفه اولی «کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الأولى» نگاشت تا از فلسفه دفاع و رفع اتهام کند. نزاع غزالی با فلاسفه و پاسخ ابن رشد به او و همچنین تشکیکات فخر رازی به منظور تضعیف و ابطال آرای حکما و مواردی از این‌گونه، شواهدی است بر طرح موضوع متافسه آمیز سازگاری یا ناسازگاری حقیقت فلسفی و حقیقت و حیاتی در میان متفکران مسلمان (به نصر، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۱-۲۶ همو، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۷-۲۹، برای اطلاع از نمونه‌های دیگر و نیز گزارش آرا در این باره به فلسفه^۱، بخش فلسفه و دین؛ تهافت الفلاسفه^۲؛ تهافت التهاافت^۳؛ ابن رشد^۴؛ فخر رازی^۵). از این‌رو می‌توان گفت این راه که از کندی آغاز شده بود با ابن سینا به بلندی رسید. چنان‌که وی در رساله اقسام حکمت بر عدم مخالفت حکمت با وحی و شریعت پافشاری کرد. اما با تداوم چنین اوضاعی، نه فقط ادامه حیات برای حکمت و فلسفه در بستر فرهنگ اسلامی به تنگنا گرفتار نشد، بلکه زمینه‌های مناسبی فراهم گردید تا حکمای مسلمان برای تحکیم مبانی تلقی خاص خود درباره نسبت فلسفه و دین و همسویی آموزه‌های جنگی و فلسفی با تعالیم اسلام در نیل انسان به درک حقایق هستی و معارف الهی، از مبانی قرآنی و حدیثی نیز، علاوه بر مبانی فلسفی، بهره‌برداری

فایده‌روس^۱؛ ۵۲۷۸؛ «حکمت»^۲، ص ۸۷۳. ارسطو^۳ با این تلقی موافق نیست، اما نه به دلیل اینکه برای حکمت ارزش کمتری قائل است، بلکه به این دلیل که حکمت را با معرفت فلسفی، به‌ویژه با برترین شاخه دانش نظری یعنی الهیات، فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه، یکی می‌داند، زیرا این دانشی است که درباره مبادی و علل اولی مطالعه می‌کند و از این‌رو باید آن را علم الهی یا الهیات نامید، زیرا خدا از جمله علل اشیا و مبدأ نخست آنهاست. به نظر ارسطو، اگرچه حکمت بدین معنی مفیدترین علم نیست، اما فی نفسه و به سبب دانایی پسندیده‌ترین دانش است و هرچند علوم دیگر ضروری‌ترند، هیچ‌یک برترین علم نیستند (مابعدالطبیعه^۴، کتاب ۱، ۹۸۲ ب-۹۸۳ الف ۱۱؛ کتاب ۶، ۱۰۲۶ الف ۱۹-۳۲). ارسطو (همانجاها و کتاب ۱۱، ۱۰۶۱ ب-۱۰۶۲ الف ۳۰) حکمت را گاه به معنایی گسترده و مقسم دانش نظری و عملی و مشتمل بر طبیعیات، ریاضیات، فلسفه اولی، اخلاق، سیاست و همچنین مهارت در هنرها و فنون، و گاه در معنایی خاص و معادل مابعدالطبیعه و فلسفه اولی به کار می‌برد؛ از این‌رو، از تعبیر «حکمت فلسفی» برای متمایز ساختن حکمت نظری از حکمت عملی یا سیاسی استفاده می‌کند و معتقد است که فیلسوف می‌تواند حکمت را که در پی آن است به دست آورد («حکمت»، ص ۸۷۴؛ نیز به ادامه مقاله). بیشتر حکمای باستانی پس از ارسطو، به پیروی از رأی افلاطون، حکمت را دانشی الهی دانسته‌اند که حقیقت آن نزد خداست و برای انسان دست نیافتنی است و فلسفه در واقع جستجوی حکمت و راهی برای رسیدن به آن است (برای گزارشی از این موضوع در تاریخ فلسفه غرب پس از افلاطون به «فرهنگ تاریخی فلسفه»، ج ۱۲، ستون ۲۷۳ به بعد).

تلقی فلاسفه اسلامی از حکمت، در پی نهضت ترجمه در قرن دوم و سوم که کتابها و رساله‌های فلسفی یونانی به عربی ترجمه شد و به جهان اسلام راه یافت و از این رهگذر برای متفکران مسلمان مجال آشنایی عمیق با فرهنگ و اندیشه فلسفی یونانیان فراهم گردید - مترجمان آثار فلسفی همچون ابن مقفع (ص ۲-۳)، حکمت را به عنوان ترجمه معیار برای سوفیا به کار بردند. چنان‌که کندی (۱۳۶۹-۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۱۷۲) نیز «فیوسوفیا» را به «دوستداری حکمت» ترجمه کرد. بدین ترتیب تلقی فلاسفه مسلمان از این اصطلاح دربرگیرنده آن چیزی بود که یونانیان از اصطلاح سوفیا درک می‌کردند. فیلسوفان مسلمان ضمن اعتقاد به اینکه حکمت اصل و منشأ و خاستگاهی الهی دارد و از مشکلات نبوت ناشی شده،

1. Phaedrus

2. "Wisdom"

3. Aristoteles

4. Metaphysics

5. Nasr

کنند. کشف و ابداع اصول و مبانی عقلانی و تغییر در شیوه و روش سلوک عقلی و در نتیجه تأسیس نظامهای جدید در حکمت و فلسفه، از دستاوردهای این تکاپوی فکری در جهان اسلام است (برای گزارش تفصیلی درباره این دستاوردها - ادامه مقاله؛ اشراق*، حکمت؛ مشاء*، حکمت؛ حکمت متعالیه*؛ ابن سینا*؛ فارابی*).

تعریف حکمت برای تعیین حدود و ثغور آن از جمله مباحث معمول و مرسوم در صدر متون جامع حکمت و فلسفه اسلامی است. حکما، برحسب اندیشه‌ها و دیدگاههای خاص خود، از وجوه مختلفی به معرفی حکمت پرداخته‌اند. این تعاریف را در چهار دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد: ۱) تعریف بر حسب موضوع، که بنابر آن، حکمت علم به اشیا کلی و حقایق آنها یا علم به احوال موجودات است از آن حیث که موجودند (عکندی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۳۳۸).

۲) تعریف برحسب برخی از مصادیق موضوع، چنانکه فارابی (۱۳۷۱ ش، ص ۱۳۶) حکمت را معرفت وجود حق و واجب‌الوجود بذاته معرفی کرده است، چون واجب‌الوجود بذاته موجود خاص و در نتیجه یکی از مصادیق موجود (موجود بما هو موجود) به‌شمار می‌رود. از این‌رو، فارابی (۱۴۰۵، ص ۶۱) حکمت را برترین علم به برترین دانستنیها (افضل علم بافضل معلوم) تعریف کرده که علمی همیشگی و زوال‌ناپذیر است و تنها معلوم و مکشوف خود خداست. این عبارت در واقع از نتایج تعریف حکمت به معرفت خداست که برترین موجود است (نیز - ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ج ۱، ص ۵؛ سبزواری، ج ۲، ص ۵۱-۵۰). در عین حال، باید توجه داشت که چون شناخت حق تعالی مستلزم معرفت حقایق اشیا نیز هست (زیرا حق تعالی علت اولی و غایت الغایات عینیت و تحقق همه اشیاست و بدون علم به آن حقیقت، نمی‌توان به خود اشیا علم پیدا کرد)، پس این تعریف را به دسته اول از تعاریف می‌توان بازگرداند (س. صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷ ش، ص ۵۷). تعریف حکمت به «معرفت نفس» نیز تعریف آن به مصادیق موضوع است (عکندی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷ ش، همانجا).

۳) تعریف برحسب مسائل، که بنابر آن، حکمت عبارت است از معرفت علل و اسباب موجودات یا علم به صورت اولی و غایت آنها (ابن رشد، ج ۱، ص ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۹۸؛ نیز - ابن سینا، همانجا).

۴) تعریف برحسب غایت. فارابی در التنبیه علی سبیل السعادة (ص ۶۵) از این جنبه حکمت را صنعتی دانسته که

غایت آن تحصیل زیبایی است. ابن سینا (۱۹۸۰، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۰۶) نیز حکمت را به سیر نفس به سمت کمال ممکن برای آدمی در محدوده علم و عمل تعریف کرده و آن را صنعتی نظری دانسته است که انسان به وسیله آن، به قدر وسع و طاققت خود، به آنچه واقعاً در عالم وجود هست عالم می‌شود و در نتیجه نفس او عالمی معقول شبیه به عالم عینی می‌گردد و به کمال می‌رسد و مستعد سعادت قُصوی در آخرت می‌شود (نیز - بهمنیارین سرزبان، ص ۲۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۳؛ سبزواری، ج ۲، ص ۵۰). برای اطلاع از اشکالات وارد شده بر این تعریف - دشتکی، ج ۲، ص ۵۰۹-۵۰۶). ابن سینا حکمت را در این تعریف به معنای عام - که مشتمل بر جمیع علوم برهانی و وجه مشترک علوم نظری و عملی است - به کار برده، اما در الهیات شفا (همانجا) معنای خاصی از حکمت را ترجیح داده و آن را بر فلسفه اولی اطلاق کرده است.

همچنین حکمت را، برحسب غایت، به تشبیه به اله و اقتدا به خالق به اندازه طاققت بشری نیز تعریف کرده‌اند (برای نمونه س. عکندی، ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۳، ص ۵۱۴).

قید «وسع و طاققت آدمی» که در دیگر تعاریف حکمت نیز ذکر شده، از این‌روست که شناخت کثر اشیا مخصوص خداست و انسان به قدر وسع و توان خود از علم به آنچه در عالم وجود هست و از معرفت حقایق بهره‌مند می‌شود و مراد از آن توان و سعة وجودی نوع بشر است، بدین معنا که هر انسانی در هر مرتبه‌ای از مراتب انسانیت و عقلانیت فوق‌طبیعی و حتی فوق‌خلکی خود قرار گرفته باشد، به همان میزان از علم به حقایق بهره‌مند خواهد شد (آشتیانی، ج ۱، ص ۷۸-۷۹). باید توجه داشت که استکمال نفس، نتیجه و غایت حکمت است نه خود آن، زیرا حکمت از سنخ علم است و استکمال نفسانی غایت مترتب بر علم. اسباب استکمال هم هر دو شاخه حکمت (نظری و عملی) است (ع. ادامه مقاله).

از میان این تعاریف، تعریف بر حسب موضوع بر تعریف بر حسب غایت مقدم است، زیرا بیان غایت نمی‌تواند یکی از مؤلفه‌های تعریف علم باشد، زیرا در این صورت بسیاری از مسائل علم از نظر پنهان می‌ماند و تعریف، جامع و مانع نخواهد بود. علاوه بر این، استکمال نفس بدون شناخت حقیقت نفس، که از جمله موجودات است، مقدور نیست.

سهروردی فلسفه و حکمت را ارمغانی الهی می‌داند که توسط انبیا به انسان ارزانی شده است؛ گوهری جاودانی و خمیره‌ای ازلی که اصل آن هرگز از جهان منقطع نمی‌شود و به

الف ۱۹، کتاب ۱۱، ۱۰۶۱ ب ۳۳-۱۸، ۱۰۶۴ ب ۵-۱) حکمت فلسفی یا نظری را به حکمت نخستین (مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی) و ریاضیات و حکمت یا دانش طبیعی (حکمت دومین) تقسیم می‌کند. او (همانجاها) دانش طبیعی و ریاضیات را نیز بخشی از حکمت دانسته است، چون آنها نیز از مبادی موجود بحث می‌کنند، اما نه مبادی موجود بما هو موجود (دربارۀ این علوم سه طبیعیات^۱؛ ریاضیات^۲). در عین حال، در مابعدالطبیعه (کتاب ۱، ۹۸۲ ب- ۹۸۳ الف ۱۱) گاهی حکمت را تنها بر فلسفه اولی اطلاق کرده است.

اظهارات ارسطو درباره موضوع حکمت یا سبب تعبیر دیگریش - فلسفه اولی، مختلف است و به همین دلیل پروان و شارحان وی نیز در تفسیر سخن او موضع یکسانی نگرفته‌اند (به اونز^۳، ص ۶۸۰). او در مواضع مختلف، موضوع حکمت نخستین یا علم اول را موجود از آن حیث که موجود است، مبادی و اصول و علل نخستین، جوهر موجودات مجرد نامحرک و جاویدان دانسته است (مابعدالطبیعه، کتاب ۱، ۹۸۱ ب ۲۷-۹۸۲ الف ۲، ۹۸۲ ب ۴-۱، کتاب ۲، ۹۹۶ ب ۱۲-۱۹، کتاب ۴، ۱۰۰۵ الف ۱۵، کتاب ۶، ۱۰۲۶ الف ۱۶، کتاب ۱۱، ۱۰۶۱ ب ۸-۳۰، ۱۰۶۴ الف ۲۸-۱۰۶۴ ب ۵).

به نظر او در میان اصول اولیه و علل برتر و جواهر نامحسوس و مفارق و ثابت هم جوهری هست که قاهرترین مبدأ یا جوهر نخستین و موجود بی‌تغییر و قائم به ذات و نامحسوس و ابدی است که خدا نامیده شده است. پژوهش درباره این جوهر، بخشی از پژوهشهای حکمت نخستین است. از این‌رو، او حکمت نخستین یا فلسفه اولی را خداشناسی نیز نامیده و آن را ارجمندترین دانش دانسته است، زیرا درباره ارجمندترین موجودات بحث می‌کند و الهی‌ترین دانش است. داشتن چنین دانشی برای خدا شایسته‌تر است و او خود به تنهایی یا بیشتر از همه آن را دارد (مابعدالطبیعه، کتاب ۱، ۹۸۳ الف ۴-۱۱، کتاب ۶، ۱۰۲۶ الف ۲۱، کتاب ۱۱، ۱۰۶۴ ب ۵-۱). به گفته او (همان، کتاب ۱، ۹۸۲ الف ۵-۲۵)، حکمت دانشی است که متضمن بیشترین شناخت کلی است و بنابراین، دورترین علم از ادراک حسی، انتزاعی‌ترین و در نتیجه دشوارترین دانش برای انسان است.

به عقیده ارسطو (اخلاق نیکوماخوس، کتاب ۶، ۱۱۴۰ الف ۲۴-۱۱۴۰ ب ۳۰)، حکمت عملی استعداد عمل کردن همراه با تفکر درست، در حوزه اموری است که برای انسان بد یا نیک‌اند

قوم و سرزمین خاصی اختصاص ندارد و جهان هرگز از وجود حامل حکمت، که برهانها و بینها نزد اوست، خالی نمی‌ماند (به سهروردی، ج ۱، ص ۴۹۴، ج ۲، ص ۱۱؛ اشراق^۴، حکمت؛ سهروردی^۵، شهاب‌الدین). ملاحظه (۱۳۷۷) ش. ص ۵۸) نیز، با استناد به قرآن (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ، بقره: ۲۶۹)، حکمت را موهبتی الهی و از زحمات وجود او دانسته است که تنها از جانب حق نصیب خواص عباد و کسانی می‌شود که با تقوا و ورع و زهد حقیقی از دنیا و نفس خود مجرد می‌شوند. او (۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش، ذیل همین آیه) می‌گوید که علم به حقایق اشیا، یعنی حکمت، برای انبیا و اولیا برحسب فطرت و برای حکما و علما پس ریاضت به دست می‌آید و از همین‌روست که گفته‌اند برای کسی که در طلب حکمت الهی است، فطرت دیگری حادث می‌شود.

انقسام حکمت. از دو جنبه، شاخه‌ها و اقسامی برای حکمت قائل شده‌اند: یکی از جنبه متعلق و دامنه مباحث و مطالعاتی که در آن صورت می‌گیرد، و دیگری از لحاظ روشی که در نیل به چنین معرفتی اتخاذ می‌شود. حکمت را از جنبه نخست، به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. این تقسیم‌بندی را می‌توان برگرفته از دو حوزه متمایز نظر و عمل در مباحث و موضوعاتی دانست که حکما، به‌ویژه متفکران باستان، درباره آنها به مطالعه و تفکر پرداخته‌اند. افلاطون در آثارش به مباحث هر دو حوزه حکمت پرداخته، اما قول صریحی از او در خصوص این تقسیم‌بندی نمی‌توان یافت. به نظر می‌رسد نخستین بار ارسطو به حوزه‌های متفاوت حکمت توجه کرده است. باید توجه داشت که او تقسیم قطعی و مشخصی از حکمت عرضه نکرده است. ارسطو در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس^۱، حکمت نظری و عملی را از فضائل عقلی و قسیم شناخت علمی و عقل شهودی و فن و هنر دانسته است. همچنین در جای دیگر از اخلاق نیکوماخوس (کتاب ۶، ۱۱۴۱ الف ۲۰، ۱۱۴۲ الف ۳۰، ۱۱۴۳ الف ۱-۲۵) درباره سه قسم حکمت، فلسفی و عملی و سیاسی، سخن گفته است. اما سرانجام، آنچه پس از او متداول شد، تقسیم حکمت به دو شاخه نظری و عملی بود و حکمت سیاسی در زمره شعب حکمت عملی قرار گرفت که اشاره‌های خود ارسطو در نوشته‌هایش (برای نمونه به مابعدالطبیعه، کتاب ۲، ۹۹۳ ب ۲۰-۲۳) نیز این تقسیم‌بندی دوگانه را تأیید می‌کند (به ادامه مقاله).

ارسطو (همان، کتاب ۴، ۱۰۰۵ ب ۱، کتاب ۶، ۱۰۲۶

و توانایی تفکر درست درباره روشها و وسایل و قواعد دستیابی به زندگی نیک است و نتیجه آن، میل حقیقی به عمل یا در نظر گرفتن خیر و شر امور برای انسان است.

به گفته او (همان، کتاب ۶، ۱۱۴۵ الف ۱۴۶، کتاب ۱۰، ۱۱۷۶ الف ۳۰-۱۱۷۹ الف ۳۲)، سعادت فعالیت بر طبق فضیلت است و عالی‌ترین فضیلت و در نتیجه عالی‌ترین سعادت، اندیشیدن و تأمل و فعالیت حکمت نظری است. بدین ترتیب، او حکمت نظری را برتر از حکمت عملی و نظریه را مقدم بر عمل می‌داند.

بنابه گفته ارسطو (همان، کتاب ۶، ۱۴۱۱ ب ۷-۱۱۴۲ الف)، حکمت عملی بر چند نوع است: در درجه اول آن نوعی است که به خود شخص ارتباط دارد و عنوان عام حکمت عملی تنها بر این نوع اطلاق می‌شود و از انواع دیگر یکی «تدبیر منزل» نامیده می‌شود و دومی «قانون‌گذاری» و سومی «کشورداری». وی معرفت در امر قانون‌گذاری و معرفت در امور کشورداری را از بخشهای معرفت سیاسی دانسته است (درباره تقسیمات حکمت از نظر ارسطو، قس ارسطو، متافیزیک، مقدمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۴۱-۴۴، هفتاد و یک، کدیور، ص ۴۱-۴۴).

حکمای مسلمان نیز حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. به گفته ابن‌سینا در رساله اقسام الحکمة (ص ۱۰۷) اشیا موجود یا وجودشان خارج از اختیار و فعل ماست یا وجودشان به اختیار و فعل ماست. شناخت اموری را که به قسم اول مرتبط‌اند حکمت نظری و شناخت امور قسم دوم را حکمت عملی می‌نامند (نیز به کندی، ۱۹۸۷، ص ۱۲۳؛ فارابی، ۱۳۷۱ ش ۳، ص ۱۶۶-۱۶۵ سهروردی، ج ۱، ص ۳۰۲، ۱۹۷۰-۱۹۶، ج ۴ ص ۱۳۴؛ فخررازی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۲).

حکمای اسلامی (برای نمونه به کندی، ۱۹۸۷، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۰۷-۱۱۵؛ سهروردی، همانجاها؛ فخررازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹ ش، ص ۳۸۲-۳۸۳، ۵۲۶-۵۲۸؛ دشتکی، ج ۲، ص ۵۱۲) همچنین حکمت نظری را به الهی، ریاضی و طبیعی تقسیم کرده‌اند. از نظر آنان الهیات یا علم اعلی دو بخش دارد: امور عامه یا الهیات به معنای عام، و الهیات به معنای خاص. ریشه این تقسیم دو وجهی در ابن‌سیناست که مابعدالطبیعه را بر دو بخش دانسته است: عام، مشتمل بر مباحث کلی وجودشناسی، یعنی بررسی موجود بما هو موجود و احکام کلی و اقسام آن؛ و خاص، درباره علت و مبدأ اعلی و

صفات آن (گوتاس^۱، ص ۲۳۷-۲۵۴؛ فتا، ص ۵۹-۶۰). طبیعیات یا علم اسفل شامل سماء و عالم، کون و فساد، آثار علوی، سماع طبیعی، معادن، نبات، حیوان و نفس بود و ریاضیات یا علم اوسط نیز به حساب، هندسه، هیت و موسیقی منسجم می‌شد (نیز به کدیور، ص ۵۱-۵۲، ۵۹-۶۶). حکمت نظری درباره موجود مطلق به شرط عدم تخصص به ریاضی، منطقی، طبیعی و اخلاقی بحث می‌کند. بدین ترتیب، حکمت به معنای اعم علمی واحد نیست، بلکه مشتمل بر علوم گوناگونی است که وجه اشتراک آنها شناخت پرهانی و یقینی جهان خارج است (درباره ارتباط حکمت با دیگر علوم به فلسفه^۵).

از عبارات ابن‌سینا در الهیات شفا (ج ۱، ص ۵) چنین استفاده می‌شود که پیشینیان هر گاه حکمت را به طور مطلق استعمال کرده‌اند، از آن حکمت و فلسفه اولی را منظور داشته‌اند. به این معنا که حکمت اگرچه بر علوم طبیعی و ریاضی و حکمت عملی اطلاق می‌شده، استفاده از آن ویژه برای این گروه علوم با قید همراه بوده است؛ اما برای فلسفه اولی، که بخشی از حکمت نظری بوده، از لفظ حکمت یا فلسفه به طور مطلق و بدون نقید به قید خاصی استفاده می‌شده است.

ابن‌سینا (۱۳۸۷ ش، ص ۱۱۵-۱۱۶) و برخی دیگر از حکمای اسلامی (به دشتکی، ج ۲، ص ۵۰۵؛ سیزواری، ج ۱، ص ۳۶-۴۰) منطق را نیز از جمله اقسام حکمت نظری دانسته و بر این مطلب اقامه دلیل کرده‌اند. حکما در اینکه منطق علم است یا نه و اگر علم است آیا از اقسام حکمت است و در آن صورت جزء کدام شاخه حکمت خواهد بود، اختلاف نظر داشته‌اند (به ابن‌سینا، الشفا، المنطق، ج ۱، فن ۱، ص ۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، ص ۲۲-۲۳؛ تهانوی، ذیل «حکمت»).

ابن‌سینا در الهیات شفا (ج ۱، ص ۱۶-۵)، ضمن نقد و بررسی سخنان مختلف ارسطو درباره موضوع فلسفه و حکمت، به تعیین موضوع این علم پرداخته است. به نظر او ویژگی علم به موجودات مفارق و مطالعه و بررسی علل و اسباب اولیه همه موجودات، اگرچه حکمت را تعریف می‌کند، اما موضوع خاص حکمت نیست. وی سپس، با این استدلال که وجود خداوند و علل چهارگانه موجودات هیچ یک نمی‌توانند موضوع حکمت باشند، به این نتیجه می‌رسد که موجود بما هو موجود موضوع حکمت و فلسفه است و در این علم موجودت، خواه مجرد خواه مادی،

به نظر ابن سینا (۱۹۸۰، ص ۱۶-۱۷) مبدأ اقسام حکمت عملی از شریعت الهی مستفاد می‌شود، چنان‌که حدود کمالات آنها نیز از طریق شریعت الهی تعیین می‌گردد. همچنین از نظر او مبادی حکمت نظری از پیامبران و کتابهای آسمانی بر سبیل تنبیه مستفاد می‌گردد، ولی کمالات و غایت این حکمت بر عقل مبتنی است و به صورت حجت و استدلال صورت می‌پذیرد، بدین معنا که آنچه پیامبران بر مردم واجب کرده‌اند، اصل اقرار به توحید و منزه دانستن حق از هرگونه عیب و نقصی است، اما شرح و تفصیل مبادی حکمت نظری به عقل و ذکاوت اهل خرد واگذار شده است و برای فهم عامه مناسب نیست (نیز به ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶-۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۸).

به اعتقاد برخی از حکمای اسلامی، حکمت نظری شریف‌تر از حکمت عملی است، زیرا هر آنچه برای عمل کردن دانسته می‌شود، علم در آن وسیله است و عمل غایت و مقصود، و وسیله در هر شیئی احسن از غایت است. منزلت علم درباره عمل همچنین پایین‌تر از معارف الهی است و به همین جهت هم منزلت حکمت عملی بسیار پایین‌تر از حکمت نظری است و به همین ترتیب استکمال قوه نظری شریف‌تر از استکمال قوه عملی است. به عقیده آنان، حکمت عملی فرع بر حکمت نظری است، زیرا اصلی وجود نفس و مجرد آن و شئون نظری و عملی آن در حکمت نظری ثابت می‌شود، آن گاه حکمت عملی درباره تهذیب روح و استکمال قوه عملی بحث می‌کند (به دشتکی، ج ۲، ص ۵۰۹-۵۱۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۳-۴).

اگرچه حکمت عملی در نزد مسلمانان اهمیت ویژه داشت و کسانی چون فارابی، مسکویه، محمدبن زکریای رازی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر حکمای مسلمان آثار بسیاری در این باره تألیف کردند و در همه موارد کوشیدند آرای خود را با استناد به مفاد آیات و اخبار تأیید و بر آنها تأکید کنند، اما اغلب آثاری که در این زمینه پدید آوردند از تقسیم‌بندیهای افلاطون و ارسطو با گرایشهای نوافلاطونی متأثر بوده است. در این میان فقط ابو حامد محمد غزالی در احیاء علوم الدین کوشید نظامی اخلاقی اسلامی تدوین و تنظیم کند، و پس از او خواجه نصیرالدین طوسی اوصاف الاشراف را در حکمت عملی به روش عرفا و اصحاب شهود نگاشت و در عین حال آن را بر قوانین عقلی و استاد سمعی مبتنی ساخت (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۱۱-۵۱۴، ۵۲۱).

اصطلاح حکمت به معنای اخص بر فضیلت قوه عقلانی اطلاق می‌شود. حکما در اخلاق - که از شاخه‌های حکمت عملی است - گفته‌اند که مبنای پاکی و تهذیب اخلاق چهار

از آن حیث که موجودند بررسی می‌شوند و به طور کلی مسائل حکمت، اعراض ذاتی وجود است. پس از ابن سینا، به جز حکمای اشراق، موضوع حکمت را مطلق موجود دانسته‌اند. این موضوع نیز اعم از موضوعات دیگر علوم است، زیرا حکمت، تمام علوم نظری و عملی را شامل می‌شود؛ بنابراین، موضوع آن باید اعم از موضوعات سایر علوم باشد و به همین دلیل (شمول موضوع) نیز از تمامی علوم برتر و والاتر است (ثرکه اصفهانی، ص ۱۶۸).

ابن سینا (۱۳۸۷ ش، ص ۱۰۷-۱۰۸) در تسبیح موضوع شاخه‌های حکمت می‌گوید که موضوع حکمت نخستین، موجودی است که در ذهن و خارج، مجرد از ماده است و موضوع علم ریاضی موجودی است که گرچه در ذهن مجرد از ماده است، اما در خارج با ماده و محتاج به ماده است و موضوع حکمت طبیعی موجودی است که در ذهن و خارج متفک از ماده نیست و محتاج و مقید به ماده است.

البته باید توجه داشت که اگر چه از زمان افلاطون و ارسطو تاکنون حکمت علم به مطلق وجود است و فارابی و ابن سینا هم آن را علم به اعراض ذاتی وجود می‌دانند، اما نسبتی که حکمای اسلامی در تفکر با وجود دارند، غیر از نسبتی است که افلاطون و ارسطو داشتند. یونانیان در موجودات نشان و اثر الهی نمی‌دیدند و وجود را از او نمی‌دانستند، اما وجود در حکمت اسلامی به نحو دیگری ظاهر شد، به طوری که مباحث وجود و ماهیت، وحدت و کثرت، علت و معلول و قوه و فعل هم، به نظر حکمای اسلامی، امور عامه علم الهی است، زیرا از نظر آنان فلسفه از وجودهای خاص پرسش نمی‌کند، بلکه علم به ماهیت اشیاست، اما ماهیت و حقایق اشیا مستقل از وجود الهی نیست و او وجود اول و آخر است (داوری اردکانی، ص ۷۶).

حکمت عملی نزد حکمای مسلمان نیز عبارت است از دانستن مصالح اعمال صناعتی و ارادی نوع انسان به نحوی که مفتضی رسیدن به کمال باشد (برای نمونه به نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹ ش، ص ۴۰). موضوع حکمت عملی نیز نفس انسانی است، از آن جهت که از او افعال ارادی محمود یا مذموم صادر می‌شود (مسکویه، ص ۳۴؛ نصیرالدین طوسی، ص ۴۸). حکمای مسلمان نیز حکمت عملی را به سه شعبه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم کرده‌اند، چون تهذیب و تدبیر یا مختص به خود فرد است، یا در منزل و خانواده، یا در حوزه حیات اجتماعی (برای نمونه به ابن مقفع، ص ۱۳؛ ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶؛ سهروردی، ج ۱، ص ۳؛ فخر رازی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۸۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹ ش، ص ۴۰؛ لاهیجی، ص ۱۱۸).

حاصلت است: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت. این خصال به جنبه‌های اعتدالی نیروهای مختلف نفس انسانی وابسته‌اند. به این معنا، حکمت نتیجه فضیلت علم است که خود از اعتدال قوه ناطقه حاصل می‌شود. یعنی اگر قوه ناطقه در فعالیت خود به اعتدال باشد، موجب شوق به کسب دانش حقیقی و رسیدن به یقین واقع می‌شود و در نتیجه فضیلت علم حاصل می‌گردد و در پی آن فضیلت حکمت است. در مقابل فضیلت حکمت، رذیلة بُلْه و سَفَه است که از عدم اعتدال قوای نفس ناشی می‌شوند. سَفَه در طرف افراط است، به معنای استعمال قوه فکر در آنچه واجب نیست یا زیاده از مقدار واجب، و بُلْه در طرف تقریط است، به معنای تعطیل قوه فکر به اراده. فضائل تحت جنس حکمت هم عبارت‌اند از: ذکا، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلیم، حسن تعقل و تحفظ و تذکر (س. افلاطون جمهوری، کتاب ۴، ۴۲۸، ۴۳۵؛ مسکویه، ص ۴۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۰۹-۱۲۰؛ قس نراقی، ص ۵۴-۵۳، که حکمت را حدوسط دو طرف جریزه و جهل ذکر کرده است).

حکمت، بر حسب روشی که حکمای مسلمان در صورت‌بندی و تألیف آرای خود به کار بسته‌اند، به چند نوع تقسیم می‌شود که به ترتیب ظهور تاریخی عبارت‌اند از: (۱) حکمت مشاء، که متفکران آن پیرو روش استدلالی و بحثی ارسطویی‌اند و از مبانی اندیشه ارسطو متأثرند، در عین حال حکمایی چون ابن‌سینا در چهارچوب فلسفه ارسطویی محصور نماندند. چنان‌که ابن‌سینا، در ضمن تفسیر و تعلیم آموزه‌های ارسطویی، مکتبی متمایز و مستقل از آن به نام حکمت مشرقیه را بنیان نهاده و آثاری نظیر حکمة المشرقیه، کتاب الانصاف و رساله حنّین یقظان را در این زمینه تألیف کرده است (س. مشاء، حکمت؛ ابن‌سینا؛ حکمة المشرقیه؛ حنّین یقظان). حکمت مشرقیه ابن‌سینا را طلیعة ظهور حکمت اشراق سهروردی دانسته‌اند (نصر، ۱۳۷۵ ش^۱، ص ۲۲).

(۲) حکمت اشراق، مشرب سهروردی و پیروان او که در اصول اندیشه متأثر از حکمت خسروانی (حکمت ایران باستان) و آرای افلاطونی و نوافلاطونی است. این دسته از حکما می‌کوشند با تهذیب نفس و با عنایت الهی از مشاهده انوار مجرد و معانی عالی برخوردار شوند. سهروردی این نوع حکمت را حکمت ذوقی و اشراقی نامیده و آن را از حکمت بحثی برتر دانسته است. به گفته او، این حکمت بر اساس مشاهدات عقلی و دریافت امور روحانی تحقق می‌یابد و صرفاً حکمتی تصوری و تصدیقی نیست؛ البته به اعتقاد او، درک حقیقت حکمت ذوقی و اشراقی بدون مهارت داشتن در علوم بحثی

و حکمت رسمی میر نیست (سهروردی، ج ۲، ص ۱۰-۱۳؛ سهروردی، ص ۶۰۳؛ ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۰، ۹۱؛ نیز س. اشراق، حکمت، وی (ج ۲، ص ۱۱-۱۲)، براساس همین تقسیم، حکما را با توجه به دوجه بهره‌مندی آنان از ذوق و بحث، به چند طبقه تقسیم کرده است: حکیم مثاله و متبحر در ذوق و بی‌بهره از حکمت بحثی؛ حکیم متبحر در بحث و بی‌بهره از حکمت ذوقی؛ حکیم متبحر در ذوق و بحث هر دو؛ حکیم متبحر در ذوق و تاله و متوسط در بحث یا ناتوان در آن؛ و حکیم متبحر در بحث و متوسط در ذوق و تاله یا ناتوان در آن.

سهروردی تنها حکما را شایسته خلافت الهی می‌داند و معتقد است که خلیفه خدا بر روی زمین حکیمی از حکمای طبقه سوم است (س. اشراق، حکمت؛ سهروردی، شهاب‌الدین).

(۳) حکمت متعالیه. مکتب ملاصدرا و پیروان او که مبتنی بر تلفیق مکاتب فکری اسلامی مختلف و جمع میان عرفان و برهان و قرآن است (س. حکمت متعالیه؛ ملاصدرا).

علاوه بر این سه مکتب سه مشهورترین مکتبها در حکمت اسلامی به شمار می‌روند. حوزه‌های فکری دیگری در دوره‌های میانی حکمت اشراق سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا وجود داشته که از آن جمله است مکتب شیراز و مکتب اصفهان، به‌ویژه حکمت یمانیه میرداماد در مکتب اصفهان. نام حکمت یمانیه برگرفته از روایت منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است: «الايمان يمانی و الحکمة يمانیه» (کلینی، ج ۸، ص ۷۰). حکمت یمانیه از عناصری چون حکمت مشاء، حکمت اشراق و آموزه‌های شیعی تألیف یافته است. مراد از فلسفه یمانیه، حکمتی است که خداوند توسط پیامبران و از راه وحی یا اشراق بر بشر نازل کرده است (نصر، ۱۳۶۵ ش، ص ۴۵۲؛ اوجی، ص ۹۸).

ملا محمد جعفر لاهیجی در شرح مشاعر ملاصدرا (ص ۱۱۴-۱۱۶) تقسیم‌بندی دیگری برای حکمت، از حیث روش، آورده است: (۱) حکمت مشاء، که پایین‌ترین مرتبه علم و حکمت است و دایر بر علوم رسمی است. صاحب این حکمت به مشی فکر و استدلال بسنده می‌کند و برای او فقط علم‌الیقین حاصل می‌شود. (۲) حکمت راوق یا علم تأویل و کشف، که دایر بر هدایت و حسن توفیق از جانب خداست و خدا برای صاحب آن روزنه‌ای از «رواق» ملکوت می‌گشاید. این مشرب متعلق به کسانی است که علاوه بر نظره به سمع و دریافت مسائل از جهان‌شناسان حقیقی نیز بها می‌دهند، اما چون گرفتار حجاب سمع‌اند تنها تا رواق کاخ هستی راه می‌یابند و از مشاهده مستقیم درون آن محروم می‌مانند و به

عنوان به کسی داده می‌شده که همه چیز را تا آنجا که ممکن بوده است، می‌دانسته و همچنین به کسی که می‌توانسته است چیزهای دشوار را بفهمد یا کسی که در هر یک از رشته‌های دانش فرزانه‌تر بوده است. اما به نظر او حکیم کسی است که خواهان شناختن به خاطر خود شناخت است و جویای برترین دانش یا حکمت است. او نیز معتقد است که خدا برای داشتن چنین دانشی شایسته‌ترین است.

از نظر حکمای ملمان نیز حکیم کسی است که به حقایق اشیا عالم باشد؛ از این‌رو، حکیم مطلق را فقط خدا دانسته‌اند، زیرا هیچ کس جز خدا به کنه اشیا عالم نیست (برای نمونه به فارابی، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۳۶؛ غزالی، ص ۱۳۰؛ فخر رازی، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ج ۲، ص ۶۶۷). همچنین در آثار حکمای ملمان عنوان حکیم به کسی که ماهر در صنعتی باشد (برای نمونه به فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۹)، کسی که به تمام علوم الهی، ریاضی، طبیعی، عملی و منطقی عالم و به منافع و مصالح امور آگاه باشد و نیز بر فاعلی که خللی در فعل او نباشد اطلاق شده است (برای نمونه به صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰).

منابع: مهدی آشنایی، تعلیقه علی شرح المنظومه السیوراری، ج ۱؛ قسم المنطق، قم ۱۳۷۶ ش؛ غلامحسین ابراهیمی بیانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ همو، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران ۱۳۷۶-۱۳۷۹ ش؛ ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، چاپ مورس بویز، بیروت ۱۹۶۷-۱۹۷۳؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح لتیسرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، تهران ۱۳۰۳ هـ، رساله اقسام الحکمة، چاپ محسن کلپور، در جاویدان خرد، سال ۵، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۷)؛ همو، الشفاء، چاپ ابراهیم مذکور و دیگران، چاپ لست قم ۱۴۰۲-۱۴۰۶؛ همو، عیون الحکمة، چاپ عبدالرحمان بدوی، بیروت ۱۹۸۰؛ همو، النجاة من الغرق فی بحر الفضالات، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۶۴ ش؛ ابن مقفع، المنطق، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، تهران ۱۳۵۷ ش؛ ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه بر پایه متن یونانی از شرف‌الدین خراسانی، تهران ۱۳۸۵ ش؛ علی اوجیبی، میرد/مساد: بنیانگذار حکمت یمانی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمد لیلخانی، افلاطون و حکمت سقراطی، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۴۹ (بهار ۱۳۸۵)؛ کارل بورمان، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطیفی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ یحیی‌الدین مرزبان، التحصیل، چاپ مرتضی مطهری، تهران ۱۳۷۵ ش؛ علی‌بن محمد ثرکه اصفهانی، تمهیدالقواعد، چاپ جلال‌الدین آشنایی، قم ۱۳۸۱ ش؛ محمد اعلی‌بن علی تفتوی، موسوعة کتشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ رفیق المجمع و علی دحروج، بیروت ۱۹۹۶؛ عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، بخش ۱، قم ۱۳۷۵ ش؛ رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ منصورین محمد دشتکی، مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی

علم‌البقین و عین‌البقین دست می‌یابند. ۳) حکمت اشراق یا علم تفهیم و الهام، که صاحب آن بدون حجابِ سمع در معرض اشراق انوار قرار می‌گیرد و برای او علم‌البقین، عین‌البقین و حق‌البقین حاصل می‌شود (نیز به جوادی آملی، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۳۷-۱۳۸).

غایت حکمت، چنان‌که گذشت، هدف و غایت حکمت نزد افلاطون، شهود حقایق و تشبه به اله است. به نظر ارسطو (مابعدالطبیعه، کتاب ۱، ۹۸۲ الف ۱۵) حکمت مقصود لذاته است، یعنی معرفت برای خود معرفت. زیرا درک و دیدار حقایق کمال است و کمال نمی‌تواند وسیله چیز دیگری باشد. وی غایت حکمت عملی را سعادت می‌داند. بدین ترتیب، بنابر رأی ارسطو (همان، کتاب ۲، ۹۹۳ ب ۱۹-۲۱)، هدف حکمت نظری حقیقت و هدف شناخت عملی کنش و کردار است.

حکمای ملمان غایت حکمت نظری را تکامل قوه نظری، استکمال و تبدل نفس به عالمی معقول و مشابه با عالم خارج، تشبه به اله، علم به تمام اسماء و صفات و رسیدن به حق، و غایت حکمت عملی را تحصیل خیر و دفع شر و رسیدن به سعادت و رستگاری دانسته‌اند (برای نمونه به فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲؛ ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶؛ همو، الشفاء، المنطق، ج ۱، فن ۱، ص ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۴-۳).

حکیم، مفهوم واژه حکیم در کاربرد اصطلاحی با معنای عرفی آن (در غیر حوزه فلسفی و حکمی) از جهاتی همسو و از جهاتی مختلف است. عنوان حکیم بر فلاسفه اولیه و به افراد صاحب فکر اطلاق می‌شد. به مرور، این عنوان به صاحبان مشاغلی که در جامعه منشأ خیر و برکت بودند تعمیم پیدا کرد و به همین سبب تا حدودی موجب خلط جنبه‌های نظری و عملی آن شد. پس از آن، این عنوان برای کسانی که به حکمت به معنای اصطلاحی می‌پرداختند به کار رفت (مجتهدی، ص ۸۰۷).

افلاطون (فایدروس، ۲۷۸ d) حکیم به معنای واقعی را از عناوین مختص خدایان می‌داند و به اعتقاد او (جمهوری، کتاب ۶، ۴۸۵-۴۸۷) نفوس طالب حکمت کسانی هستند که عاشق علم‌اند چون به وسیله علم است که می‌توانند شمه‌ای از وجود حقیقی را که مصون از کون و فساد است درک کنند. آنان عاشق راستی مطلق، عدالت، شجاعت و اعتدال‌اند و دارای حافظه خوب، سرعت‌فهم، علو همت و حسن سیرت‌اند. به عقیده او باید اداره خانه و جامعه به چنین کسی سپرده شود و از نظر او حکومت یعنی حاکمیت حکیم بر نفوس ناقص.

بنابه گفته ارسطو (مابعدالطبیعه، کتاب ۱، ۹۸۲ الف - ۹۸۳ الف ۱۰) تعاریف متعددی درباره حکیم وجود داشته و این

Aristoteles, *The works of Aristotle*, vol.1 and 2, in *Great books of the Western world*, ed. Mortimer J. Adler, vol.7 and 8, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1993; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Leiden 1988; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.12, ed. J. Ritter, K. Gründer, and G. Gabriel, Basel: Schwabe & Co., 2005, s.v. "Weisheit" (by A. Speer); Hossein Nasr, "The meaning and concept of philosophy in Islam", in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, pt.1, Tehran: Arayeh Cultural Ins., 1375 Sh.; idem, "The Qur'ān and hadīth as source and inspiration of Islamic Philosophy", in *ibid.*, 1375sh.; Joseph Owens, *The doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto 1978; Plato, *The collected dialogues of Plato, including the letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, [tr. Lane Cooper et al.], Princeton, N. J., 1994; "Wisdom", in *Great books of the Western world*, ed. Mortimer J. Adler, vol.2, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1996.

/ آنسیه برخواد /

۴) در تصوف و عرفان اسلامی. حکمت در میان صوفیان همواره معنای مثبتی نداشته، زیرا یکی از معانی حکمت در عالم اسلام همان فلسفه یونانی بوده است. زیرا هر نظام فکری‌ای (مانند علوم طبیعی) که مبتنی بر صرف عقل و استدلال و تجربه باشد، این حکمت فلسفی، و به تعبیر دقیق‌تر حکمت مشائی، در سخنان عرفا با عنوان «حکمت تجریتی» (به انصاری، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۴۴)، «حکمت دنیا» (مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۳)، «حکمت یونانی» یا «حکمت یونانیان» (شیخ بهائی، ص ۵، ۲۹) خوار شده می‌شده است. نجم رازی در مرصاد العباد (ص ۳۹۱-۳۹۳)، با اشاره به رای کسانی که می‌گویند «انیا حکما بودند و هرچ [هرچه] گفتند از حکمت گفتند... جبرئیل عبارت از عقل فعال بود و می‌کائیل عبارت از عقل مستفاد که از عقل کل فیض می‌گرفتند» به این تفسیر فلسفی از دین (نزد کسانی چون فارابی و ابن سینا) به شدت حمله کرده و آن را کفر تحقیقی دانسته است. وی در جایی دیگر (به ص ۳۱) نیز عمر خیام را به تحقیر «بیچاره فلسفی» خطاب می‌کند که به حکمت مشهور است، اما در گمراهی است. به گفته ابن عربی (الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۵۶)، حکمت نزد فیلسوفان عاریه است.

دشمنی شیرازی، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ هادی بن مهدی سبزواری، شرح المنظومه، چاپ حسن حسن‌زاده آملی، تهران ۱۴۱۶-۱۴۲۲؛ یحیی بن حبیب سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد بن محمود شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، چاپ حسین قیانی تریش، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ محمد خواجوی، قم ۱۳۷۹-۱۳۸۰ ش؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت ۱۹۸۱؛ همو، شرح الهدایة الاثریة، [چاپ سنگی تهران ۱۳۱۳]، چاپ الفت [بی‌جا، بی‌تا]؛ همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ همو، المظاهر الالهیة، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۷۷ ش؛ همو، مفاتیح الغیب، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمد بن محمد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، چاپ فضل شحامه، بیروت ۱۹۷۱؛ محمد بن محمد فارابی، التعلیقات، در کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، چاپ جعفر الیاسین، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، فصول متروکه، چاپ فوزی منری نجاشی [تهران] ۱۴۰۵؛ همو، کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، چاپ جعفر الیاسین، تهران ۱۳۷۱ ش؛ همو، کتاب تحصیل السعادة، چاپ جعفر الیاسین، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ محمد بن عمر فخر رازی، شرح اسماء الله الحسنى للرازی، و هو الكتاب المسمى لواضع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات، چاپ طه عبدالرزاق سعد، القاهرة ۱۳۹۶/۱۹۷۶، چاپ الفت تهران ۱۳۶۶ ش؛ همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، چاپ احمد حجازی سقا، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ لاطمه فنا، «مقایسه تفسیر توماس آکوئینی و ابن سینا درباره نظر ارسطو در مابعدالطبیعه» درباره وجود و ماهیت، پایان‌نامه دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ ش؛ لردویک چارلز کابلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محسن کلپور، «ابن سینا و طبقه بندی حکمت: تحلیل، تحقیق و تصحیح رساله اقسام الحکمة»، جاویدان خرداد، سال ۵، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۷)؛ کلینی؛ یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل الکندی الفلسفیة، چاپ محمد عبدالهادی ابوریثه، القاهرة ۱۳۶۹-۱۳۷۲/۱۹۵۰-۱۹۵۳؛ همو، فی الصناعة العظمی، چاپ عزمی طه سیداحمد، قهرس ۱۹۸۷؛ محمد جعفر بن محمد صادق لامیجی، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش؛ کریم مجتهدی، «مفهوم فلسفه در دائرة المعارف بزرگ فرانسه (قرن هجدهم میلادی)»، فلسفه، دوره جدید، ش ۸ (بهار و تابستان ۱۳۸۳)؛ احمد بن محمد مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، چاپ حسن نسیم، بیروت [۱۳۹۸؟]، چاپ الفت قم ۱۴۱۰؛ احمد بن محمد مهدی نراقی، کتاب معراج السعادة، تهران: جاویدان، [بی‌تا]؛ حسین نصر، «مکتب اصفهان»، ترجمه عبدالحسین آفرنگ، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵ ش؛ محمد بن محمد تفسیر اللین طوسی، اخلاق ناصری، چاپ مجتبی منیری و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۹ ش؛ همو، تلخیص المَحْضِل، بانضمام رسائل و فوائد کلامی، چاپ عبدالله نورانی، تهران ۱۳۵۹ ش؛

(به مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۲۹۱۵) که نه از طریق استدلال عقل جزئی، بلکه از راه فیض و عطای حق به دست آمدنی است (ابن عربی، الفتحاح المکیه، همانجا؛ مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۷) و به گفته حافظ (ج ۱، ص ۴۵۰، بیت ۷)، نوشیدن از چشمه چنین حکمتی است که می‌تواند چهل را از دل آدمی بزداید.

به این ترتیب، از نظر صوفیه حکمت ذیل نبوت* می‌آید یا حتی حکمت عین وحی* و نبوت است (به مولوی، ج ۱، دفتر ۱، بیت ۳۲۲۵؛ نیز به آل عمران: ۴۸؛ نساء: ۵۲). حکما جانشینان یا پیروان انبیا (خلف‌الانبیاء) هستند و بعد از نبوت چیزی نیست مگر حکمت (مُلمی، ص ۲۲۶؛ عطار، ص ۵۳۶). در همین سیاق دینی است که حکمت در تقابل با مفهوم «بدعت»* آمده است؛ هر کس سنت را بر گفتار و کردار خویش غالب سازد از روی حکمت سخن خواهد گفت و هر کس هوا را بر خویش مسلط کند از روی بدعت حرف خواهد زد (ابونصر سراج، ص ۱۰۳؛ قس مسلمی، ص ۱۰). حدیث نبوی مشهور «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ ارْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَ تَبَایُعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»، که بارها در آثار صوفیان نقل شده (برای نمونه به سهروردی، ص ۲۰۷)، نیز مؤید این معنای دینی حکمت است. همچنین در تفسیری جگمی از زهد، آن را نتیجه حکمت دانسته‌اند، زیرا حکیم کسی است که بنای کارها را بر اساس محکم می‌نهد و زاهد به سبب روی گرداندن از دنیای فانی، حکیمانه می‌زند (به عزالدین کاشانی، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ قس همان، ص ۲۶۱؛ قولی که حکمت را نتیجه زهد دانسته است).

در کنار این تلقی صوفیانه از حکمت، در قرون متقدم به معنای عرفانی حکمت، در جریانی به نام «حکماء المشرق» (به ابونعیم اصفهانی، ج ۱۰، ص ۲۳۲)، برمی‌خوریم که به گفته راتکه^۱ (ص ۱۵۴) نوعی تنویری (عرفان عقلی) است که با حکماء المشرقیین ابن سینا یا حکماء الاشراق سهروردی مقبول متفاوت است. راتکه (ص ۱۴۴-۱۵۵)، در تبارشناسی تاریخی جریان حکماء / حکماء المشرق در عرفان اسلامی قرون سوم و چهارم، خطوط اصلی این حکمت را در آثار حکیم ترمذی* (محمد بن علی) می‌یابد که تلفیقی از تعالیم خدائشناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه الهیات اسلامی و مکاشفات عرفانی است که مجموع اینها صیغه‌ای نوافلاطونی - گنوسی - هرمسی دارد. به این ترتیب، معنای گفته اتناری (۱۳۶۲ ش، ص ۳۱۷) درباره ابوبکر وراق ترمذی (محمد بن عمر) - که «حکیم بود عارف، نه صوفی. صوفی چیزی دیگر است» -

از نظر صوفیه چنین حکمتی که از فیض حق بی‌بهره است، زائیده طبع و خیال است و جز بر ظن و شک نمی‌افزاید (به مولوی، ج ۱، دفتر ۲، ابیات ۳۲۰۲-۳۲۰۳) و برای کاستن از شسقاوت باید از آن دوری جست (همان، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۱). مراد حافظ (ج ۱، ص ۲۲، بیت ۸) نیز از اینکه «راز دهر» را با حکمت نمی‌توان گشود، همین معنا از حکمت بوده است. صاحب چنین حکمتی ممکن است از علوم بسیاری با خبر باشد، اما از جان خود بی‌خبر است، خاصیت هر جوهری را (جوهر* در برابر عرض* و در اصطلاح فلسفه مشائی) می‌داند، اما در حقیقت هستی خود درمانده است (به مولوی، ج ۲، دفتر ۳، ابیات ۲۶۴۸-۲۶۴۹). از همین روست که مولوی (ج ۱، دفتر ۱، بیت ۲۴۸۲، ج ۳، دفتر ۶، بیت ۲۲۱۸)، با اشاره به برخی آرای فلسفی - طبیعی حکما، ایشان را به تحقیر «حکیمک» خوانده است (سیدحیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم، در حمله به این قسم از حکمت و خصوصاً آرای ابن سینا، حکمای اشراق را نیز همچون حکمای فلسفی دانسته است؛ برای اطلاع بیشتر به آملی، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۲). چنین حال و هوایی را، اگر چه نه لزوماً با ارزشداری منفی، در طبقه‌بندی دیگری نیز می‌یابیم که براساس آن جویندگان حقیقت چهار دسته‌اند: کسانی که در طریق نظر و استدلال‌اند، اگر تابع سنت باشند متکلم نام دارند وگرنه حکیم مشائی‌اند؛ و کسانی که طریق ریاضت و مجاهدت می‌پیمایند، چنانچه پیرو سنت باشند صوفی و در غیر این صورت حکیم اشراقی‌اند (عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۱، پانویس؛ نیز به ادامه مقاله). مضمون این طبقه‌بندی در این گفته جامی (ص ۲۱) نیز تلویحاً آمده که از نظر حکیم و متکلم، وجود علوی بر ماهیت است و از نظر محقق و موحد، وجود معروض است و موجودات مقید، عارض بر وجود هستند.

گذشته از حکمت به معنای فلسفه* و ارزیابی منفی آن، نزد صوفیه غلبه با معنای مثبت حکمت بوده است. این معنا در کاربرد قرآنی کلمه حکمت ریشه داشته که با وصف «خیراً کثیراً» (به بقره: ۲۶۹) و با تجلیل فراوان از آن یاد شده، به نحوی که گاه در ردیف کتاب و نبوت آمده است (نیز به بخش ۲؛ در قرآن و حدیث). این معنا از حکمت، در تقابل با معنای منفی، «حکمت یمانی» (به عین‌القضاة، ص ۲۲۶؛ نیز به ثبوت، ص ۵۰، ۲۶۰)، «حکمت دینی» (مولوی، ج ۱، دفتر ۲، بیت ۳۲۰۳)، «حکمت ایمانی» یا «حکمت ایمانیان» (شیخ بهائی، همانجاها) خواننده شده است. حکمتی که گم‌شده مؤمن است، حکمت قرآنی است

نیز تا حدودی روشن می‌شود (برای اطلاع بیشتر به راتکه، ص ۱۳۹-۱۵۵).

در تصوف و عرفان اسلامی، حکمت به سه معنای مرتبط با هم به کار رفته است: معرفت به معنای سنتی آن، که متضمن علم و حال و عمل است؛ حالت یا قوه‌ای نفسانی؛ مواعظ و سخنان بصیرت‌آمیز (نیز به بخش ۱: کلیات).

در معنای اول، حکمت عمیق‌تر از علم و اطلاع صرف است؛ آنچه گوش دریابد علم است و آنچه فهم دریابد حکمت است (انصاری، ۱۳۶۲ ش، ص ۴۸۴، نیز به ص ۳۱۷، که عالم را کمتر از سخن خویش و حکیم را برابر با سخن خویش دانسته است). به گفته انصاری (۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۱۳)، حکمت «دیدن چیزی است چنانکه آن چیز است». روزبهان بقلی (ص ۱۴۷) نیز در اشاره به معنای حکمت، حدیث نبوی «اللهم ارنی الاشياء كما هي» (خدایا امور را چنانکه هستند به من نشان بده) را آورده که مؤید سخن انصاری است (قس عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۳، که این حدیث را ذیل معنای «حکمت جامعه» آورده که عبارت است از حق دیدن حق و عمل به آن، و باطل دیدن باطل و دوری از آن). حکمت «دانستن چیزهاست چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدر استطاعت» تا روح به کمالی که متوجه آن است برسد (ابرقومی، ص ۶۹). حکمت علم و عمل درست است؛ علم به حقایق اشیا و اوصاف و احکام آنهاست و علم به ارتباط اسباب به مسببات و اسرار نظام موجودات و عمل به مقتضای این علم (عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۱، همو، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۰-۲۵۱). از نظر انصاری (۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۱۳-۳۱۴)، این حکمت که به انبیا و اولیا داده شده است، سه مرتبه دارد: دیدن، گفتن و بدان زیستن (برای توضیح این مراتب به همانجا؛ نیز برای درجات حکمت به همو، ۱۴۰۸، ص ۷۸؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲ ش، ص ۳۳۲-۳۳۵). شمس تبریزی (دفتر ۲، ص ۱۹۶) نیز حکمت را سه‌گونه دانسته: حکمت گفتار و حکمت کردار و حکمت دیلار، که به ترتیب مختص عالمان و عابدان و عارفان است.

در معنای دوم، حکمت به گفته غزالی (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۷۷-۱۷۸) اعتدال قوه عقل یا علم است؛ قوه‌ای که تفاوت میان صدق و کذب در اقوال، و حق و باطل در اعتقادات، و خوب و بد در افعال را ادراک می‌کند. وی (میزان‌العمل، ص ۲۶۶-۲۶۷، ۲۷۴-۲۷۵؛ همو، کتاب روضة‌الطالبین، ص ۱۴۴-۱۴۵) حکمت را، به تبع فلسفه اخلاق مشائی، دیل فضائل چهارگانه (در کنار شجاعت که کمال قوه غضب، و عفت که کمال قوه شهوت است) و نظریه حد وسط آورده که حد افراط آن «حُب» (مکر و حيله) و حد تفریط آن «بُلْه»

(حماقت و جنون) است (نیز به بخش ۳: در فلسفه اسلامی). در بیان عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۲) نیز حکمت عبارت است از قوه تشخیص و تمییز میان حق و باطل در باورها، و خوب و بد در اعمال؛ همچنین قوه ضبط نفس است تا آن را به سوی باورهای حق و افعال نیکو بکشاند و از باورهای باطل و اعمال بد باز دارد. به دلیل همین اوصاف شریف است که حکمت به مرتبه شریف قلب متعلق است (به حکیم ترمذی، ص ۱۸۶؛ انصاری، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۱۱، پانویس ۱۰۱).

در معنای سوم، انصاری (۱۳۶۲ ش، ص ۳۰۰) از یکی از صوفیان نقل می‌کند که حکمت، هر سخن درستی است که به کار درست یا حال درست بینجامد. این گفته با حدیث مشهور نبوی «حکمت گمشده مؤمن است...» در هماهنگی کامل است؛ چنانکه از حضرت علی علیه‌السلام نیز در نهج‌البلاغه (حکمت ۸۰-۷۹) نقل شده است که حکمت را فراگیرید ولو از منافقان، زیرا گاه حکمت در سینه منافق است اما چون در جایگاه خود نیست، در آنجا بی‌قراری می‌کند تا بیرون آید و در سینه مؤمن در کنار اقران خویش بیلزاند شقیق بلخی ادامه آن حدیث نبوی را این‌گونه نقل کرده است که مؤمن آن (حکمت) را می‌جوید حتی اگر نزد کافر باشد (به عطار، ص ۲۳۴).

حکیم، بنا به تعریف، کسی است که صاحب حکمت باشد؛ اما در تاریخ عرفان اسلامی کاربرد این لقب همواره ناظر به معنای حقیقی آن نبوده است. در حوزه فکری شرق اسلامی (ماوراءالنهر؛ بلخ، ترمذ، و سمرقند) در قرون سوم و چهارم، لقب حکیم به طور کلی به معنای عارف مثاله رایج بوده (راتکه، ص ۱۴۰)، همچنانکه برای برخی شاعران فارسی نیز به کار می‌رفته است (به همانجا). علاوه بر این، چنانکه در آن ایام رایج بوده، حکیم به معنای پزشک (به ابوطالب مکی، ج ۲، ص ۳۴۷، مولوی، ج ۱، دفتر ۱، ابیات ۵۵، ۶۴) و موسیقی‌دان یا منجم (مولوی، ج ۲، دفتر ۴، بیت ۷۳۲) نیز آمده، اما غزالی (احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۵۲-۵۳) به کار بردن حکیم برای پزشک و شاعر و منجم را از جمله تبدیل و تحریفهای سلاهییم دینی دانسته است.

با نظر به معنای حقیقی حکیم، در متون عرفانی، گاه مقام و مرتبه عنوان حکیم با دیگر عناوین، همچون فقیه یا عارف، مقایسه می‌شده است (بیشتر به مقایسه عالم و حکیم اشاره شد). انصاری در همان مقایسه حکیم را برابر با سخن خویش، و عارف را ورای سخن خویش دانسته است (۱۳۶۲ ش، ص ۳۱۷، نیز به ص ۱۹-۱۸، که گفته سهل تستری را در مقایسه عارف و فقیه و حکیم نقل کرده است). اما به طور کلی میان لقبایی مانند حکیم، قطب، ولی (به ولایت؛ اولیاء الله) و

۱۳۴۴ ش: ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی تا]؛ همو، *فصوص الحکم و التعلیقات* علیه بقلم ابوالعلاء عقیق، تهران ۱۳۷۰ ش؛ ابوطالب مکی، *قوت القلوب*، چاپ سعید نسب مکارم، بیروت ۱۹۹۵؛ ابونصر سراج، *کتاب الممتع فی التصوف*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لندن ۱۹۱۲، چاپ انست تهران [بی تا]؛ ابونعیم اصفهانی، *حلیة الاولیاء و طبقات الأصغیاء*، چاپ محمدامین خاتمی، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ عبداللہ بن محمد انصاری، *طبقات الصوفیہ*، چاپ محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، *کتاب منازل السائرین*، بیروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ همو، *مجموعہ رسائل فارسی خواجه عبداللہ انصاری*، چاپ محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ اکبر ثروت، *فیلسوف شیرازی در هند*، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، *تقدیر النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰ ش؛ نس الدین محمد حافظ، *دیوان*، چاپ پرویز خاوری، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمد بن علی حکیم ترمذی، *ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی: کتاب سیرة الاولیاء، جواب المسائل التي سألها اهل سرخس عنها، جواب کتاب من الزری*، چاپ برتد رانکه، بیروت ۱۹۹۲؛ برتد رانکه، *«حکمت فلسفه یعنی در حکمة الاشراق یا حکمة المشرق»*، ترجمه مریم شرف، معارف، دوره ۱۲، ش ۲ (فروردین - آبان ۱۳۷۴)؛ روزبهان بقل، *کتاب مشرب الارواح و هوالمشهور بهزار و یک مقام* (بألف مقام و مقام)، چاپ نظیف محرم خواجه، استنبول ۱۹۷۳؛ عبدالحمید زین کوب، *سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی*، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمد بن حسین مسلمی، *طبقات الصوفیہ*، چاپ نورالدین شریه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ عمر بن محمد مهرودی، *کتاب عوارف المعارف*، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ محمد بن علی شمس تبریزی، *مقالات شمس تبریزی*، چاپ محمد علی موحّد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ محمد بن حسین شیخ بهائی، *کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدین محمد عاملی مشهور به شیخ بهائی*، چاپ غلامحسین جواهری [تبریز، بی تا]؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیہ*، چاپ محمدکمال ابراهیم جعفر، [قاهره] ۱۹۸۱؛ همو، *شرح منازل السائرین*، چاپ محسن بینارفر، قم ۱۳۷۲ ش؛ همو، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الکلام*، چاپ مجید هادی زاده، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمود بن علی عزالدین کاشانی، *مصباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ*، چاپ عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خاقلی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمد بن ابراهیم عطار، *تذکرۃ الاولیاء*، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی بن ابی طالب (ع)، *امام اول، نهج البلاغہ*، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ انست قم [بی تا]؛ عبداللہ بن محمد عین القضاة، *تمهیدات*، چاپ عقیف عسیران، تهران [۱۳۶۱؟] ش؛ محمد بن محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ همو، *کتاب روضة الطالبین و عمدة السالکین*، چاپ محمد بخت، بیروت [بی تا]؛ همو، *میزان العمل*، چاپ سلیمان دنیا، قاهره ۱۹۶۴؛ جلال الدین محمد بن محمد مولوی، *کتاب مثنوی معنوی*، چاپ رینولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات سولی، [بی تا]؛ عبداللہ بن محمد نجم رازی، *مرصاد العباد*، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۵۲ ش.

ابدال*، ترادف یا هم‌پوشانی معنایی برقرار بوده است (سه حکیم ترمذی، ص ۵۸؛ ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۷۹؛ مولوی، ج ۱، دفتر ۱، بیت ۳۲۵۵). برای حکیم نشانه‌هایی نیز ذکر شده که از آن جمله است: مکتوت و سخن گفتن به قلندر حاجت (سلمی، ص ۲۲۶؛ عطار، همانجا)، سخت‌گیری بر خویش و آسان‌گیری بر دیگران (سلمی، ص ۱۸۱)، خشم نگرفتن بر کسی که مخالف اوست و کینه نداشتن از کسی که به وی بدی کرده است (شمس تبریزی، دفتر ۲، ص ۱۹۶).

حکمت را از جهتی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: حکمت گفته شده یا گفتنی (الحکمة المنطوق بها)، و حکمت گفته نشده یا ناگفتنی (الحکمة المسکوت عنها؛ ابن عربی، *فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۱۸۸؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۹۸۱، ص ۶۲۶۱؛ همو، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۱). قسم اول، علوم شریعت و طریقت است و بخش عمده آنچه را که تا اینجا ذیل معنای مثبت حکمت در عرفان اسلامی آوردیم می‌توان حکمت گفته شده دانست که برای انسان - با عنایت خدا - علی‌الاصول فهم‌پذیر است. اما حکمت ناگفتنی، حقایق و اسرار است که با هیچ‌کس نمی‌توان گفت زیرا فهم آن، چه برای عامه مردم چه برای علما، چنان‌که باید مقدور نیست یا دانستن این اسرار ممکن است موجب زیان یا هلاک (گمراهی) گردد. عبدالرزاق کاشی (۱۹۸۱، همانجا؛ همو، ۱۳۷۹ ش، همانجا) ذیل این قسم از حکمت، روایتی آورده که روزی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از یکی از کوجه‌های مدینه می‌گذشت که زنی، به اصرار، ایشان را به خانه خویش دعوت کرد. پیامبر وقتی وارد شد آتش (تنور) شعله‌وری دید و کودکان آن زن را که در اطراف آتش به بازی مشغول بودند آن زن پرسید خداوند با بندگانش مهربان‌تر است یا من با فرزندانم؟ پیامبر جواب داد خداوند زیرا او ارحم الراحمین است. زن پرسید من نمی‌توانم کودکانم را در آتش بیفکنم پس خدا چگونه می‌تواند با بندگانش چنین کند؟ پیامبر گریست و فرمود به من چنین وحی شده است (نیز سه عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۱-۲۵۲، پانویس ۴). در همین سیاق، «حکمت مجهوله» عبارت است از آنچه حکمت (جهت عقلی یا مصلحت) خدا از ایجاد آن بر بندگان پوشیده است، مانند رنج انسانها، مرگ کودکان و آتش [عذاب] همیشگی اهل جهنم (همو، ۱۹۸۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۵۲؛ نیز سه توضیحات زرین کوب درباره حکمت بالغه، ج ۱، ص ۵۷۷، ج ۲، ص ۶۱۱).

منابع: علاوه بر قرآن؛ حیدر بن علی آملی، *المقدمات من کتاب نص الفصوص فی شرح فصوص الحکم لمحمی الدین ابن العربی*، ج ۱، چاپ هانری کورین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ شمس الدین ابراهیم ابرقوهی، *مجمع البحرین*، چاپ نجیب مللی هروی، تهران

حکمت، رضا، ملقب به «سردار فاخر» و «فاخر السلطنه»

نماینده و رئیس مجلس شورای ملی در چندین دوره متناوب. وی در ۱۳۰۸ در تهران به دنیا آمد (به حکمت، ص ۱۷، ۹۸ و پسانویس، قس مقدمه و حیدرآباد، ص ۱۱ صفائی، ج ۲، ص ۶۳۸، که به اشتباه، وی را متولد ۱۳۱۱ دانسته‌اند). پدرش، حسام‌الدین مشارالدوله شیرازی، از پزشکان دربار قاجار و عموی علی‌اصغر حکمت از رجال دوره پهلوی بود. حکمت پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه در تهران، راهی شیراز شد و در آنجا ادبیات فارسی و عربی را فراگرفت و به تکمیل دانش خود در زبان فرانسه پرداخت (حکمت، ص ۹۷؛ رکن‌زاده آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۲). وی پس از مرگ پدرش، به هند رفت، ولی پس از مدت کوتاهی به شیراز بازگشت. نخستین فعالیت سیاسی او عضویت در کمیته دموکرات شیراز بود (به حکمت، ص ۹۶، ۱۰۴-۱۰۷، ۱۱۱؛ سپهر، ص ۷۹). حکمت، با وساطت مخبرالسلطنه مهدیقلی خان هدایت* (والی فارس)، از احمدشاه قاجار لقب نساخرالسلطنه گرفت و چند ماهی نیز به حکومت نیریز منصوب شد (به حکمت، ص ۱۰۱، ۱۱۶-۱۱۸؛ صفائی، ج ۲، ص ۶۳۹).

در جنگ جهانی اول حکمت، به همراه آزادی‌خواهان فارس، با انگلیسیها مبارزه کرد، ولی پس از انتصاب عبدالحمین میرزا فرمانفرما (به فرمانفرما*، خاندان) به حکومت فارس، به سبب دشمنی وی با دموکراتها، تعقیب و اموالش توقیف شد؛ از این رو به تهران آمد و، با همکاری چند تن از آزادی‌خواهان، انجمن «اتحاد جنوب» را با هدف رهایی فارس از سلطه سیاسی و نظامی انگلیسیها تشکیل داد (به حکمت، ص ۱۴۴-۱۷۹، همان مقدمه، ص ۱-۲؛ رکن‌زاده آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۳). وی در دوره صدارت وثوق‌الدوله*، به سبب مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹، مجبور به ترک ایران شد (صفائی، ج ۲، ص ۶۵۷-۶۵۸؛ حکمت، همان مقدمه، ص ۲). او هم‌زمان با ریاست وزرایی میرزااحسن‌خان مشیرالدوله، به ایران بازگشت و از سوی مشیرالدوله به رشت رفت تا میرزااکوچک‌خان جنگلی* را از همکاری با بولشویکها* بازدارد (صفائی، ج ۲، ص ۶۵۸).

در اواخر مجلس چهارم پس از آنکه اعتبارنامه اسماعیل میرزا مسعود، نماینده آباد، در مجلس رد شد، حکمت به جای او انتخاب گردید (حکمت، همان مقدمه، ص ۷) و در مجلس مؤسسانی که برای تغییر قانون اساسی و تغییر سلسله قاجار تشکیل شده بود، به نمایندگی از آباد انتخاب شد و به سلطنت پهلوی رأی داد (مکی، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۵۲۴). او سپس نماینده مردم آباد در دوره‌های پنجم و هشتم و نماینده مردم

شیراز در دوره‌های هفتم، چهاردهم، پانزدهم، شانزدهم، هجدهم، نوزدهم و بیستم شد و در پنج دوره اخیر ریاست مجلس را برعهده گرفت (شجیعی، ج ۴، ص ۴۶۳، ۵۲۵، ۵۶۰؛ حکمت، همان مقدمه، همانجا).



رضا حکمت

حکمت در دوره‌هایی که از رفتن به مجلس بازمی‌ماند، مسئولیتهای اجرایی را برعهده می‌گرفت، که از آن جمله است: حاکمیت گرگان در ۱۳۱۳ ش، حاکمیت یزد در ۱۳۱۴ ش، و ریاست کل آمار و ثبت‌احوال در ۱۳۲۱ ش (به مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، آرشیو، پرونده «سردار فاخر حکمت»، ش ۱۱۲-۳۲۴-۱ ج ۱؛ عاقلی، ج ۱، ص ۵۷۹-۵۸۰). حکمت در مجلس چهاردهم در زمره نمایندگان مؤثر اقلیت در کنار دکتر مصدق بود. وی در ۱۳۲۵ ش، در تشکیل حزب دموکرات ایران، همکاری مؤثری با قوام‌السلطنه داشت (عاقلی، ج ۱، ص ۵۸۰) و در همین سال قوام‌السلطنه او را استاندار کرمان و بلوچستان کرد (هدایت، ص ۴۵۴؛ عاقلی، همانجا) و در این سمت، به نمایندگی از قوام‌السلطنه، به مذاکره با سران شورشی قشقایی پرداخت (صورت قشقایی، مقدمه، ص ۲۵؛ برای چگونگی و نتایج آن به مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، آرشیو، پرونده «سردار فاخر حکمت»، ش ۱۱۲-۳۲۵-۱ ج ۱).

مهم‌ترین اقدام حکمت در ریاست مجلس پانزدهم، تبانی با دربار و وزرای دولت قوام‌السلطنه و زمینه‌چینی برای سقوط قوام بود. در پی آن، محمدرضا شاه به وی پیشنهاد نخست‌وزیری داد که، بنابه ملاحظاتی، آن را نپذیرفت. در مقابل، با حمایت از حکیم‌الملک در مقابل دکتر مصدق، که به صدور فرمان نخست‌وزیری حکیم‌الملک انجامید، خواست شاه را اجابت کرد (به سنجابی، ص ۱۰۰؛ مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، آرشیو، پرونده «سردار فاخر حکمت»، ش ۱۱۲-۳۲۶-۱ ج ۱؛ برای مهم‌ترین اقدامات مجلس پانزدهم در زمان ریاست حکمت به شجیعی، ج ۴، ص ۲۲۶).

ریاست حکمت بر مجلس شانزدهم با فراز و نشیبیهای همراه بود به گونه‌ای که در اجرای لایحه دولت که به قانون تصفیه کارمندان دولت معروف گردید - حکمت فاقد صلاحیت لازم برای تداوم خدمت در دستگاه دولتی شناخته شد (مکی، ۱۳۶۸ ش، ص ۳۹۱). در این دوره، حکمت حزب سومالیست

از آن جمله است: *مفتاح باب‌الابواب*، در تاریخ باب و بابیه (قزوینی، ص ۸۹، آن را یکی از بهترین و نسبتاً بی‌طرفانه‌ترین اثر در خصوص تاریخ بابیه دانسته است)؛ *فرهنگ مهدی*؛ *جهان‌نمای مهدی*؛ و دیوان شعر به فارسی و عربی و ترکی (حکمت، سال ۸، ش ۲۸۵، ص ۱۵-۱۶، سال ۱۰، ش ۸۳۳، ص ۳). *عبدالمحمد ایرانی*، مدیر نشریه *چهره‌نما** (چاپ مصر)، تألیفات و تصنیفات میرزاهمدی خان را انکار کرده، که درخور تأمل است (چهره‌نما، سال ۱۱، ش ۲۰، ص ۱۳). میرزاهمدی از مظفرالدین‌شاه لقب «خان» و «نایب‌الحکما» گرفت و در ۱۳۱۹، ملقب به زعیم‌الدوله شد و برایش مقرری سالیانه تعیین گردید (حکمت، سال ۱۰، ش ۸۳۳، همانجا؛ کسروی، ص ۴۱).

در ۲۸ صفر ۱۳۱۰، میرزاهمدی‌خان نخستین شماره حکمت را در قاهره منتشر کرد. مؤسس واقعی آن، میرزارضای حکیم، کنول وقت ایران در قاهره، بود که به گفته خودش، چون خوشایند نبود مأمور دولت نشریه‌ای منتشر کند، هزینه حکمت را تأمین و انتشار آن را به میرزاهمدی خان واگذار کرد (به‌گزیده اسناد روابط خارجی ایران و مصر، ج ۱، ص ۱۲۸).

نخستین سرمقاله حکمت، درباره اهمیت روزنامه‌نگاری است و نویسنده مقاله، مطبوعات را «سبب آبادی جهان و باعث مادی ترقی جهانیان» و «رابطه اتحاد اهل مشرق به مغرب» دانسته است (حکمت، سال ۱، ش ۱، ص ۱). حکمت نشریه‌ای «سیاسی و علمی و ادبی و تجاری» بود که در آغاز، یک بار در هفته و سپس دو یا سه شماره در ماه منتشر می‌شد و به‌ندرت تصویر در آن به کار می‌رفت. نشریه موضوعات گوناگونی چون سیاست، علوم، پزشکی، ادبیات، تجارت، تاریخ، اختراعات و اکتشافات را دربرداشت ولی جنبه خبری آن غالب بود. خبرهای مصر با عنوان اخبار داخلی و خبرهای سایر کشورها، از جمله ایران، با عنوان آن کشور درج می‌شد. میرزاهمدی‌خان خبرها را از گزارشگران نشریه در مناطق گوناگون جهان می‌گرفت، نشر حکمت بسیار ساده و روان بود. مدیر حکمت گاهی از واژه‌های خودساخته استفاده می‌کرد، نظیر تافتخانه به‌جای مطبعه یا چاپخانه، و پیام‌نگار به جای خبرنگار. وی ظاهر عربی واژه‌ها را نیز بر نمی‌تافت و تهران را به جای طهران و پارس را به جای فارس می‌نوشت (به همان، سال ۱۶، ش ۸۹۴، ص ۱). میرزاهمدی‌خان نشریه را به‌تنهایی اداره می‌کرد (همان، سال ۷، ش ۲۴۶، ص ۵)، از همین‌رو در ۱۳۱۳ بر اثر بیماری وی، انتشار حکمت متوقف گردید و در اواخر ۱۳۱۵ بار دیگر منتشر شد. از آن پس نیز در نشر حکمت وقفه‌هایی پدید آمد، از جمله وقفه سه‌ماهه در ۱۳۱۷. در پی سفر مدیر حکمت به ایران در ۱۳۱۹، این نشریه تعطیل شد

ایران را تشکیل داد (به عبده، ج ۲، ص ۱۰۷۷-۱۰۷۹). وی در دوره نخست‌وزیری مصدق خائنه‌نشین شد، اما پس از کودتا بار دیگر، در دوره هجدهم مجلس شورای ملی، ریاست مجلس را برعهده گرفت و با همکاری سیدضیاءالدین طباطبایی*، «کمیته مبارزه با دیکتاتوری» را که همسر با تمایلات دربار بود، تأسیس کرد (مدیرشانه‌چی، ص ۱۲۶۵؛ عاقلی، ج ۱، ص ۵۸۴). او در دوره‌های نوزدهم و بیستم مجلس نیز رئیس مجلس شد و پس از انحلال مجلس دوره بیستم به فرمان علی امینی (نخست‌وزیر وقت)، مدتی در فاصله زمانی میان مجلس بیستم و بیست‌ویکم، رئیس هیئت مدیره مجلس شد، لیکن پس از آن به کلی از سیاست کناره گرفت و برای مدتی راهی اروپا شد. وی در ۱۳۵۶ ش درگذشت (عاقلی، ج ۱، ص ۵۸۴-۵۸۵).

منابع: علاوه بر اسناد مذکور در متن، موجود در آرشیو مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر و رضا حکمت، خاطرات سردار فاضل حکمت، به کوشش س. وحیدنیا، تهران ۱۳۷۹ ش؛ محمدحسین رکن‌زاده آهست، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران ۱۳۳۷-۱۳۳۰ ش؛ احمدعلی سپهر، ایران در جنگ بزرگ: ۱۹۱۸-۱۹۱۴، تهران ۱۳۳۶ ش؛ کریم سنجابی، خاطرات سیاسی دکتر کریم سنجابی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ زهرا شجیمی، نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، ج ۴، تهران ۱۳۷۲ ش؛ ابراهیم صلاتی، و هیران مشروطه، ج ۲، تهران ۱۳۴۳ ش؛ محمدناصر صولت قشقایی، سالهای بحران: خاطرات روزانه محمدناصر صولت قشقایی از فروردین ۱۳۲۹ تا آذر ۱۳۳۲، به تصحیح نصرالله حدادی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ باقر عاقلی، شرح حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران، تهران ۱۳۸۰ ش؛ جلال عبده، چهل سال در صحنه قضایی، سیاسی، دیپلماتی ایران و جهان، تهران ۱۳۶۸ ش؛ محسن مدیرشانه‌چی، احزاب دولتی، در تحولات سیاسی-اجتماعی ایران: ۱۳۲۰-۱۳۳۰، به اهتمام مجتبی مقصودی، تهران: روزنه، ۱۳۸۰ ش؛ حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، ج ۳، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، خاطرات سیاسی حسین مکی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ مهدقلی هلیت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ ابراهیم عباسی /

حکمت، روزنامه، نخستین نشریه فارسی‌زبان در مصر. میرزاهمدی‌خان تبریزی (۱۲۵۳-۱۳۳۳)، مدیر نشریه حکمت، دانش‌آموخته پزشکی بود. وی پس از پایان تحصیلات در تبریز و استانبول، یا نشریه اختر (چاپ استانبول) همکاری کرد و در ۱۳۰۹ به قاهره رفت. میرزاهمدی‌خان با نشریات عربی، از جمله *الهلال*، همکاری می‌کرد و مقاله‌هایی درباره ایران می‌نوشت (پروین، ج ۱، ص ۳۲۲). وی افزون بر روزنامه‌نگاری، به سرودن شعر و تألیف کتاب نیز می‌پرداخت که

در وزارت معارف مصادف شد. در مراسمی که در ۱۷ دی همان سال در دانشسرای عالی تهران با حضور رضاشاه و زنان بی حجاب برگزار شد و بدین گونه آغاز کشف حجاب اعلام گردید، حکمت فعالانه دخالت داشت، اگرچه بعدها از این حرکت انتقاد کرد (کشف حجاب از سوی رضاخان، ص ۲۴-۲۵). وی در سی خاطره و رآورد حکمت، ابتکار طرحهایی را به خود نسبت داده است که در زمان رضاشاه همه آنها به شاه نسبت داده شده بود. به گفته حبیب یغمائی (ص ۴۳)، حکمت هرکاری را در زمینه فرهنگ به نام رضاشاه می کرد، زیرا از شاه می ترسید.

از جمله مهم ترین فعالیت هایی که در دوره حدوداً پنج ساله حکمت در وزارت معارف انجام گرفت، اینهاست: سازماندهی وزارت معارف و فعال کردن این وزارتخانه از همان آغاز کفالت؛ تأسیس کتابخانه فنی در تالار آینه وزارت معارف (۱۳۱۳ ش)؛ تأسیس اداره صحنه (پنداشت) مدارس (۱۳۱۴ ش)؛ تصویب اساستامه تشکیل فرهنگستان ایران (۱۳۱۴ ش)؛ ایجاد سازمان پیشاهنگی و تربیت بدنی (۱۳۱۵ ش)؛ افتتاح کتابخانه دانشسرای عالی با ۶۹۳۰ جلد کتاب (۱۳۱۵ ش)؛ ایجاد نظام تعلیم اکابر (آموزش بزرگسالان) به پیشنهاد علی اکبر داور (۱۳۱۵ ش)؛ تأسیس مؤسسه وعظ و خطابه، به منظور تربیت واعظان و خطیبان منبری، در ۱۳۱۶ ش (انحلال در ۱۳۲۰ ش)؛ تأسیس کتابخانه ملی و موزه ایران باستان (۱۳۱۶ ش)؛ و برگزاری مراسمی به مناسبت هفتصدمین سال تألیف گلستان سعدی (۱۳۱۶ ش). از دیگر اقدامات او در همین سالهاست: تأسیس دانشسراهای مقدماتی پسران و دختران؛ تأسیس مجله تعلیم و تربیت، نشریه وزین علمی - فرهنگی؛ تأسیس ورزشگاه امجدیه؛ برگزاری هزاره فردوسی؛ انتشار چندین اثر، به ویژه برخی متون ادب فارسی با چاپهای نفیس، از سوی وزارت معارف؛ عکس برداری از شماری از نسخه های خطی کتابخانه های خارج از کشور؛ نصب کردن تندیس تنی چند از شاعران کشور (برای آگاهی بیشتر به حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۹-۷۱؛ اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ ش، ص ۴۱۴-۴۱۶).

حکمت در دوره وزارت معارف با سفر به مناطق گوناگون کشور، وضع مدارس را از نزدیک و به دقت بازدید می کرد و دستورهای اصلاحی صریح و سریع می داد. به گفته رعدی آذرخشی (ص ۴۶۳-۴۷۰) حکمت جنبه و جوش بی سابقه ای در امور مربوط به وزارت معارف در تهران و شهرستانها پدید آورده بود. اما به عللی مغضوب و معزول شد و ظاهراً از بیم جان به شیراز رفت و چند ماهی از نظرها غایب گردید. رعدی آذرخشی (ص ۳۷۱-۳۷۹) نوشته است که انتشار مقاله ای از سید حسن

حکمت تحت نظر پدر در شیراز مقدمات فارسی، عربی و انگلیسی را آموخت (حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۳۱) و نزد آقا شیخ غلامحسین ادیب، معروف به لغوی، علوم ادبی و نزد آقا شیخ محمود حکیم،



علی اصغر حکمت

معروف به مسجد گنج، فلسفه و حکمت، و نزد تنی چند از علمای شیراز مباحثی از علوم قدیمه را آموخت (رشید یاسمی، ص ۴۱). در ۱۲۹۴ ش به تهران آمد و در مدرسه امریکایی به تحصیل پرداخت و به تحصیلات قدیمه نیز ادامه داد و فقه و اصول و علوم معقول را نزد میرزا محمد طاهر تنکابنی* تکمیل کرد (شادات ناصری، ص ۳۹؛ حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۷). حکمت در ۱۲۹۷ ش، از مدرسه امریکایی فارغ التحصیل شد و در شهریور همان سال، در وزارت معارف مدیر بخشی شد که امروزه به آن کارگزینی می گویند (اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ ش، ص ۴۱۳). در ۱۳۰۴ ش، مقارن انتقال سلطنت از خاندان قاجار به پهلوی، وی نماینده مردم چهارم در مجلس شورای ملی بود. او در این سالها با موج جدید سیاسی، که تجددگرایی با مدیریت رضاخانی را پذیرفته بود، همراه شده بود. هنگامی که علی اکبر داور* به سازماندهی وزارت دادگستری به شیوه جدید می پرداخت، حکمت از وزارت معارف به این وزارتخانه منتقل و در ۱۳۰۹ ش برای تحصیل در زمینه قوانین ثبت اسناد، به فرانسه اعزام شد و در ۱۳۱۲ ش، که مشغول تحریر رساله دکتری خود در زمینه ادبیات بود، به تهران احضار و در دولت محمد علی فروغی* کفیل وزارت معارف گردید و در شمار دولتمردان اجرایی دوره رضاشاه قرار گرفت (حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۳۱-۳۲، ۶۷-۶۸؛ «علی اصغر حکمت»، ص ۱۹۶؛ اقبال یغمائی، همانجا).

رضا شاه شیوه خدمت و مدیریت حکمت را پسندید و در ۱۴ اسفند ۱۳۱۳ او را وزیر معارف کرد و تا تیر ۱۳۱۷، که معضرب و مدنی برکنار گردید، در این سمت بود (به ادامه مقاله). حکمت مجری قدرتمند و مدیر موفق سیاستهای نوسازی و دگرسازی فرهنگی و متناسب ساختن نظام آموزش و پرورش کشور با مقتضیات سیاسی - اجتماعی دولت وقت بود. کشف حجاب در ایران در ۱۳۱۴ ش، با مسئولیت او

تقی‌زاده* که در آن وقت مفضوب رضاشاه شده بود - در مجله تعلیم و تربیت، این سوءظن را در ذهن رضاشاه برانگیخت که ممکن است میان تقی‌زاده و حکمت و وزارت معارف همکاری باشد. حکمت در سی‌خاطره (ص ۳۸۸-۳۹۰) و اقبال یغمائی (۱۳۵۲ ش، ص ۴۱۷) می‌گویند در اوضاع و احوالی که به سبب اهانت روزنامه‌های فرانس به رضاشاه، مناسبات ایران و فرانسه تیره شده بود، حکمت به مناسبت جشن و نمایشگاهی در فرانسه، بدون کسب اجازه از شاه، تلگرام تبریک مخابره کرد که به سبب آن معزول گردید، اما به شفاعت ولیعهد (محمدرضا پهلوی) به خدمت بازگشت (حکمت، ۱۳۵۵ ش، ص ۳۹۲) و شاید بدین سبب حکمت تا زنده بود ظاهراً به او وفادار ماند.

حکمت در دوره کفالت وزارت معارف لایحه تأسیس دانشگاه تهران* را به مجلس پیشنهاد کرد (همو، ۱۳۳۹ ش، ص ۴، ۴۷؛ همو، ۱۳۵۵ ش، ص ۳۳۳) و به دستور رضاشاه، هم‌زمان با وزارت، از ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۷ ش به عنوان نخستین ریاست دانشگاه در ایران، برای توسعه دانشگاه از هر حیث کوشید (علی‌اصغر حکمت، ص ۱۹۶؛ اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ ش، ص ۴۱۴-۴۱۵). او پس از تأسیس دانشکده‌های ادبیات و معقول و منقول (الهیات کنونی) دانشگاه تهران، متناوباً به تدریس تاریخ ادیان، قرآن، تفسیر، تاریخ ادبیات و ادبیات قرنهای نهم و دهم پرداخت (سادات‌ناصری، ص ۲۵). وی در ۱۳۴۲ ش از استادی دانشگاه تهران بازنشسته شد (حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۹).

حکمت بارها به وزارت رسید. عمر دوره‌های وزارت او بلند نبود و دیگر نتوانست مانند دوره نخستین وزارت، منشأ فعالیت‌های چشمگیر باشد، به ویژه آنکه برخی از مسئولیت‌ها با دانش و تخصص او ارتباطی نداشت. او از ۱۳۱۸ تا ۱۳۳۸ ش، مسئولیت وزارتخانه‌های گوناگون را، از جمله در دولتهای متین دفتری، قوام، فروغی، زاهدی و اقبال، پذیرفت (دولتهای ایران، ص ۱۶۹، ۱۸۰، ۲۱۷-۲۱۸، ۲۵۸، ۲۷۲ و جاهای دیگر).

از ۱۳۳۲ ش، پس از دوره وزارت، تا ۱۳۳۶ ش سفیرکبیر ایران در هند (حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۸) و در ۱۳۳۵ ش، با حفظ سمت، وزیرمختار ایران در تایلند بود (همانجا؛ علی‌اصغر حکمت، همانجا). حکمت در دوره سفارتش در هند به گسترش مناسبات ایران و هند، به ویژه در امور فرهنگی، کمک کرد و به سبب احاطه‌اش به ادب فارسی و فرهنگ ایرانی، در محافل علمی - فرهنگی و حتی سیاسی هند تأثیری نیرومند و خوشایند گذاشت. وی از دانشگاههای دهلی، علیگر و لاهور دکتری افتخاری گرفت

(اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ ش، ص ۴۱۷)، درباره هند به مطالعه وسیعی پرداخت و کتاب سرزمین هند: بررسی تاریخی و اجتماعی و سیاسی و ادبی هندوستان از ادوار باستانی تا عصر حاضر (تهران ۱۳۳۷ ش سه ادامه مقاله) و نیز تعدادی مقاله درباره جنبه‌هایی از هند و مناسبات فرهنگی و ادبی ایران و هند نوشت. همچنین درباره مذاهب هندو، که از موضوعهای درس تاریخ ادیان او بود، به مطالعه پرداخت. سفارت حکمت در هند، پس از وزارت معارف او، موفق‌ترین و آخرین بیست سیاسی او بود.

حکمت سوتها و مسئولیتهای علمی - فرهنگی دیگری هم داشت و برخی از آنها را تا سالهای پایانی زندگی حفظ کرد. در مجامع ملی و بین‌المللی بسیاری شرکت جست و در بعضی از آنها، مانند نخستین کنگره نویسندگان ایران، سخنرانی کرد (نخستین کنگره نویسندگان ایران، ص ۱۱-۳۹). او به عنوان عضو هیئت نمایندگی ایران، در چند اجلاس مربوط به یونسکو شرکت داشت. سالها رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران بود. در ۱۳۴۴ ش مدرسه عالی ادبیات و زبانهای خارجی را تأسیس کرد و ریاست آن را بر عهده گرفت. او عضو افتخاری فرهنگستانهای سوریه، عراق و مصر بود و چندین نشان افتخار گرفت (حکمت، ۱۳۳۷ ش، ص ب؛ همو، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۶۹-۷۱؛ علی‌اصغر حکمت، همانجا؛ اقبال یغمائی، ۱۳۵۲ ش، ص ۴۱۵).

علی‌اصغر حکمت در پایان عمر زمین‌گیر و در گفت و شنید و حرکت به کلی ناتوان بود (حبیب یغمائی، ص ۵۲). وی در ۳ شهریور ۱۳۵۹ درگذشت و در باغ طوطی شاه‌عبدالعظیم به خاک سپرده شد. سه دختر از او بازمانده که یکی از آنان، به نام پروین، به انتشار آثار بازمانده از پدر اقدام کرده است. از میان برادران او، ابوالحسن، حسعلی و محمدعلی حکمت، سومی از استادان بنام و برجسته دانشکده حقوق دانشگاه تهران بود. کسانی که حکمت را از نزدیک می‌شناختند و با او کار کرده بودند، او را منظم، جدی، سخت‌گیر، دقیق، پرکار، مؤدب، خوش‌حافظه، سخنور و حساس به مسائل فرهنگی، هوشمند و آشنا به زبان انگلیسی وصف کرده‌اند (رکن‌زاده آدمیت، ج ۲، ص ۲۹۶؛ رحلی‌آفرخشی، ص ۲۴۰-۲۷۳؛ اقبال یغمائی، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۳۳). با این همه، حبیب یغمائی (همانجا) او را اهل تقرب و مقام دوست و قدرت‌طلب خوانده، گرچه وی را از بیشتر رجال کشور بهتر و مدیرتر و دانش‌تر و ادب‌پرورتر دانسته است.

حکمت در دی ۱۳۴۰ کتابخانه خود را، که مشتمل بر ۵۵۴۹ جلد کتاب بود، به دانشگاه تهران اهدا کرد (مجله

(به حائری، ص ۱۱). حکمت ترجمه فارسی الف لیله و لیله، هزارویکشب، را هم چاپ کرده است (تهران ۱۳۱۵-۱۳۱۶ ش، ج ۳).

حکمت در حوزه‌های دین‌شناسی، ادب، تاریخ و باستان‌شناسی کتابهایی از انگلیسی و فرانسوی به فارسی ترجمه کرده است. از آن جمله است: از سعدی تا جاسی، مجلد سوم تاریخ ادبی ایران* تألیف ادوارد براون* (تهران ۱۳۲۷ ش؛ چاپ مستقیم: تهران ۱۳۵۷ ش)؛ تاریخ جامع ادیان^۱، نوشته جان ناس^۲ (تهران ۱۳۴۴ ش؛ ویرایش دوم: تهران ۱۳۷۰ ش)، که سالها مهم‌ترین اثر در زبان فارسی درباره دین‌شناسی به‌شمار رفته و متن درسی حکمت در تاریخ ادیان و مذاهب بوده است؛ الواح بابل^۳، نوشته ادوارد شی برا* (تهران ۱۳۴۱ ش)؛ و تاریخ باستانی ایران بر بنیاد باستان‌شناسی^۴، نوشته لونت هرتسفلد^۵ (تهران، بی‌تا). ترجمه‌های ادبی او از آثار شکسپیر که در کتابی به نام پنج درام از شکسپیر (تهران ۱۳۲۱ ش؛ چاپهای دیگر ۱۳۳۶ ش و ۱۳۲۲-۱۳۳۳ ش) منتشر شد -همین کتاب با عنوان پنج حکایت از شکسپیر در لاهور (۱۹۵۷ میلادی) نیز منتشر شده است- و رستاخیز^۶ تولستوی (تهران ۱۳۳۹ ش) با موفقیت و استقبال قرین نبوده است.

حکمت در موضوعات گوناگون مقاله نوشته است، از جمله در لغت، تفسیر، ملل و نحل، تصوف و عرفان، شعر و شاعران فارسی، آثار تاریخی و تمدنی، روابط تاریخی ایران و هند، و مسائل تعلیم و تربیت (برای تفصیل اطلاعات کتاب‌شناختی به افشار، ۱۳۴۸ ش، جاهای متعدد). چند رساله و مقاله هم به زبان انگلیسی و فرانسوی نوشته، که شماری از آنها در ایام اقامت او در هند در نشریه‌های آن کشور منتشر شده است. حسن سادات ناصری (ص ۲۸) حجم مقاله‌های حکمت را دو تا سه هزار صفحه تخمین زده، که احتمالاً قدری غلوآمیز است.

کتاب حکمت با عنوان مطالعه تطبیقی رمث و ژولیت با لیلی و مجنون (تهران ۱۳۱۷ ش) از نخستین تألیفات ایرانیان درباره ادبیات تطبیقی است.

ایران‌شهر (تهران ۱۳۴۲ ش)، که اثری دایرةالمعارف‌گونه است، با نظارت، مباحث و همکاری وی انتشار یافته است. حکمت شعر هم می‌گفت و اشعار او، در کتابی با عنوان سخن حکمت، شامل حدود ۳۵۰۰ بیت، به‌کوشش حسن سادات ناصری (تهران ۱۳۵۱ ش)، با مقدمه‌ای فاقد تحلیل و

دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۹، ش ۴ (تیر ۱۳۴۱)، ص ۱۲۲-۱۲۳، نامه مورخ دی ۱۳۴۱ علی اصغر حکمت). طبقه ششم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، «تالار علی اصغر حکمت» نام‌گذاری شده است (اتحاد، ج ۲، ص ۵۰۷). وی تعدادی کتاب و فرمان به آستان قدس رضوی، و شماری سند و اشیای عتیقه هم به موزه پارس* شیراز هدیه کرده است (حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۷۱).

آثار حکمت را به چند دسته اصلی می‌توان تقسیم کرد: تألیفات، تصحیح متون، ترجمه‌ها، رسالات و مقالات به زبانهای فارسی و فرانسوی و انگلیسی، و شعر. بیش از سی کتاب و حدود صد مقاله از او انتشار یافته است (برای صورت آثار او به «علی اصغر حکمت»، ص ۱۹۶-۱۹۸، افشار، ۱۳۵۹ ش، ص ۶۱۵-۶۱۴؛ اتحاد، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴؛ حکمت، ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۷۲-۷۳). از آثار تألیفی مهم اوست: جاسی... (تهران ۱۳۲۰ ش؛ چاپ کامل‌تر: تهران ۱۳۶۳ ش)؛ امثال قرآن (تهران ۱۳۳۳ ش)، درباره قرآن کریم، شامل امثال، تمثیلات قرآن کریم و عقاید ارباب مذاهب و علما (برای نقدی مبسوط درباره این کتاب به فرزاد، ص ۲۳۷-۲۴۱)، نثر حکمت در این کتاب ممتاز است و شاید بهترین نمونه نثر او در نوشتن مطالب علمی باشد؛ سرزمین هند... (تهران ۱۳۳۷ ش)، در جغرافیا، تاریخ، سیاست، مذاهب و عقاید، رسوم و عادات، هنرها و تحولات جدید هند تا زمان تحریر؛ نقش پارسی بر احجار هند (تهران ۱۳۳۷ ش)، درباره کتیبه‌نویسی و کتیبه‌های فارسی در کاخهای شاهی، مسجدها، گورسنگها و درگاهها که نخست به‌صورت سلسله مقاله در کلکته و در مجله هند و ایران و سپس به شکل کتاب منتشر شده این کتاب حاوی اطلاعات سودمند و در نوع خود تازه‌ای بود؛ نه گفتار در تاریخ ادیان (شیراز ۱۳۴۰ ش)، که مجموعه‌ای از برخی مباحث در حوزه دین‌شناسی است.

دو متن تصحیح شده به‌کوشش حکمت به چاپ رسید: تذکره مجالس‌النفاس، اثر امیرعلیشیر نوائی (تهران ۱۳۳۳ ش؛ چاپ جدیدتر: تهران ۱۳۶۳ ش) و کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، معروف به تفسیر خواجہ عبداللہ انصاری (تهران ۱۳۳۱-۱۳۳۹ ش، ج ۹؛ چاپ کامل‌تر: تهران ۱۳۶۱ ش، ج ۱۰). هر دو کتاب با موضوعاتی که حکمت در دانشگاه تدریس می‌کرد ارتباط داشت. تصحیح حکمت از کشف‌الاسرار، به علت خطاها و بی‌دقتیهای، با انتقاد روبه‌رو شد و گفته شده است که شانزده تن در این تصحیح همکار وی بودند

1. Man's religion

2. John Boyer Noss

3. They wrote on clay

4. Edward Chiera

5. Archaeological history of Iran

6. Herzfeld

7. Voskresenie

نظری جدی درباره ویژگیهای شعر او (به مقدمه بدون عنوان در همان کتاب)، به چاپ رسید. حکمت هیچگاه خود را شاعری ممتاز ندانسته و شعر خود را متوسط ارزیابی کرده است (به ۱۳۷۹ ش، بخش ۱، همان پیشگفتار، ص ۵۵). سخن حکمت مشتمل است بر قصاید، قطعات، غزلیات، ملمعات، رباعیات، مشنویات اخلاقی و دینی و داستانی، هندیات، مکاتبات شاعرانه و ترجمه‌هایی از آثار ادبی خارجی.

مثنوی شکون‌نالا، یا انگشتی گمشده، که ترجمه منظوم حکمت از افسانه‌های هندی و کهن است (بمبئی ۱۳۳۶ ش) جزو سروده‌های معروف‌تر حکمت به‌شمار می‌آید. حکمت به فنون و صناعات ادبی مسلط بود، با شعر عرب آشنایی داشت و اشعار ملمع او از تسلطش بر ادب عربی حکایت می‌کند.

مضمون شعرهای وی بیشتر اندرزهای اخلاقی، امثال حکمت‌آمیز، نوادر عبرت‌انگیز و برخی نکات فلسفی و عرفانی و تعلیمی است (درباره شعر حکمت به صفا، ص ۴۷۶؛ رضائزاد، ص ۶۷۷-۶۷۱). او در شعر محافظه‌کار و سنت‌گرا بود. ذبیح‌الله صفا (ص ۴۷۷) فقط هندیات حکمت را دارای برخی مضامین و تعبیرهای جدید دانسته است. در شعر فارسی، و نیز در نثرنویسی، شاید نتوان جایگاه خاصی برای حکمت قائل شد یا دستاورد مشخصی را به او نسبت داد. سهم یارو او در مدیریت و سازماندهی فرهنگی و تلاش در راه حفظ و تقویت مبانی فرهنگ و ترویج آن در کشور است.

منابع: هوشنگ اتحاد، پژوهشگران معاصر ایران، تهران ۱۳۷۸ ش. - ایرج افشار، «علی‌اصغر حکمت»، آینده، سال ۶، ش ۷ و ۸ (شهر- آبان ۱۳۵۹)، همو، فهرست مقالات فارسی، تهران ۱۳۲۸ ش. - عبدالحسین حائری، «پهرست‌نویسی بدون تجربه حاصل نمی‌شود» (مصاحبه)، مصاحبه‌کننده: علی فرجی و احسان‌الله شکراللهی، کتاب ماه کلیات، سال ۵، ش ۱ (دی ۱۳۸۰)؛ علی‌اصغر حکمت، ره‌آورد حکمت: شرح مسافرتها و سفرنامه‌های میرزا علی‌اصغرخان حکمت شیرازی، چاپ محمد فیروسی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، سرزمین هند: بررسی تاریخی و اجتماعی و سیاسی و ادبی هندوستان از ادوار باستانی تا عصر حاضر، تهران ۱۳۳۷ ش؛ همو، سسی‌خاطره از عصر فرخنده پهلوی، [تهران] ۱۳۵۵ ش؛ همو، «مؤسس دانشگاه کیت»، رادیو ایران، ش ۵۳ (دی ۱۳۳۹)؛ دولت‌های ایران از میرزا نصرالله‌خان مشیرالدوله تا میرحسین موسوی، براساس دفتر ثبت کلیه‌های نخست‌وزیر، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش؛ غلامرضا رشیدپاشی، ادبیات معاصر، تهران ۱۳۵۲ ش؛ غلامحسین رضائزاد، «درباره» سخن حکمت، راهنمای کستاب، سال ۱۶، ش ۱۰-۱۲ (دی - اسفند ۱۳۵۲)؛ غلامعلی رعدی‌آدرخشی، گفتارهای ادبی و اجتماعی، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران ۱۳۳۷-۱۳۴۰ ش؛ حسن سادات‌خاوری، «استاد علی‌اصغر

حکمت»، آشنائی با کتاب، ش ۱ (دی ۱۳۵۱)؛ ذبیح‌الله صفا، «درباره» سخن حکمت، وحید، دوره ۱۱، ش ۴ (تیر ۱۳۵۲)؛ «علی‌اصغر حکمت»، راهنمای کتاب، سال ۵، ش ۲ (اردیبهشت ۱۳۴۱)؛ محمد فرزاد، مقالات فرزاد، چاپ احمد افروزی گیلانی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ کشف حجاب از سوی رضاخان، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۷ ش؛ نخستین کنفرانس نویسندگان ایران، تیرماه ۱۳۲۵، تهران ۱۳۲۶ ش؛ اقبال یغمائی، «علی‌اصغر حکمت»، راهنمای آموزش و پرورش، سال ۲۳ (۱۳۵۲)؛ همو، وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۵ ش؛ حبیب یغمائی، خاطرات حبیب یغمائی از روزگار مجله‌نویسی: برگرفته از مجله آینه، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲ ش.

/ عبدالحسین آذرنگ /

حکمة الاشراق، مهم‌ترین اثر شیخ شهاب‌الدین

سهروردی* و منبع اصلی حکمت اشراق*.

این کتاب به زبان عربی است و بنابه گزارش سهروردی (ج ۲، ص ۲۵۸)، در سال ۵۸۲ تألیف آن به پایان رسیده است. تاریخ دقیق تألیف این کتاب را نمی‌توان معلوم کرد، زیرا سهروردی در حکمة‌الاشراق (ج ۲، ص ۱۰) تصریح کرده که هم‌زمان با این کتاب، برخی آثار فلسفی خود را نوشته و همچنین در اغلب آثار فلسفی خود از حکمة‌الاشراق چنان یاد کرده که گویی پیش از آنها پایان یافته است (برای نمونه به ج ۱، ص ۱۹۲، ۱۹۴، ۳۶۱، ج ۴، ص ۹۶، ۱۲۸). سهروردی در آثار عرفانی و رمزی و تمثیلی خود، به حکمة‌الاشراق اشاراتی نکرده است، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که آنها را قبل از حکمة‌الاشراق نوشته است، زیرا مباحث پخته‌ای از حکمت اشراقی در این آثار وجود دارد (به سهروردی، ج ۳، مقدمه نصر، ص ۴۲).

سهروردی (ج ۱، ص ۱۹۲، ۳۶۱، ۴۰۱، ج ۴، ص ۱۲۸) حکمة‌الاشراق را کتابی مشتمل بر حکمت‌های شگفت‌انگیز و عبارات رمزگونه معرفی کرده و در میان آثاری که در علوم الهی نوشته، برای آن جایگاه ویژه‌ای قائل شده و آن را بی‌نظیر وصف کرده است. وی در سایر آثار خود (به ج ۱، ص ۲۸۳، ۴۸۸، ۵۰۵، ج ۴، ص ۹۶، ۱۲۸، ۲۴۱)، برای دریافت اعتقاد اصلی‌اش، به حکمة‌الاشراق ارجاع داده است.

وی دلیل تألیف این کتاب را اصرار دوستان و همچنین فرمائی غیبی - که نافرمانی از آن موجب خروج از راه راست می‌شود - عنوان کرده است. او در مقدمه (ج ۲، ص ۱۰-۹)، به‌طور ضمنی، به وجه‌تمسبه این کتاب اشاره کرده است. منظور وی از حکمت همان دانش ذوقی و کشفی، در مقابل علم بحثی

نظری، است که از جانب خداوند اعطا می‌گردد و نشانه آن در سخنان رمزگشای حکما یافت می‌شود. در رأس این دسته از حکما افلاطون است که وارث حکمت هرمس، والدالحکماء، شناخته می‌شود و از حکمای یونان و ایران، آنان که از این حکمت بهره برده‌اند، کسانی هستند که نفوسشان از نور عقل، شرق و نورانی است؛ به این معنا که به مشاهده وجدانی و معاینه عرفانی حقیقت دست یافته‌اند و چنان که طلوع خورشید در مشرق عالم جسمانی موجب پدیدار شدن محسوسات می‌شود، طلوع نور معنوی در نفوس آنان، موجب آشکار شدن معقولات و معارف شده است (به قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۱؛ کورین^۱، ص ۴۰-۴۱).

پس به نظر سهروردی (ج ۱، ص ۱۹۴، ۳۶۱، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹)، مطالعه حکمة الاشراق برای کسانی مفید است که در حکمت بحثی مهارت یافته باشند؛ بنابراین، بهتر است که پیش از خواندن حکمة الاشراق، کتاب التلویحات و المشارح و المظارحات، که در حکمت بحثی و بیان اصول فلسفی به طریق مشابیه است - خوانده شود. علاوه بر این، قبل از شروع به آموختن این کتاب، با کم‌خوری، ترک گوشت‌خواری، و تأمل در نور الهی، یک اربعین (چله) ریاضت بکشند. وی (همانجاها) توصیه کرده است که برای مقدمات عملی و تعالیم نظری این کتاب باید به «قیم علی‌الاشراق»، «قیم الکتاب» یا «خلیفه» رجوع کرد، یعنی کسی که به مادی و اسرار و رموز این کتاب آگاه است. او همچنین از آموزش حکمت اشراق به غیر اهلس منع کرده و، طبق گفته خودش، برای دور نگهداشتن آن از نااهل، آن را به نحوی خاص تقریر نموده است. سهروردی (ج ۲، ص ۱۰) سیاق این کتاب را از نظر نزدیکی به طریقه اشراقی مضبوط‌تر و به لحاظ تعلیمی آسان وصف کرده و اذعان داشته که استدلال عقلی او مبتنی بر علم ذوقی اوست و تردید در استدلالها، یقین او را از اصل مطلب مست‌نمی‌گرداند.

حکمة الاشراق شامل دو بخش عمده در ضوابط فکر و انوارالهی است و در ابتدا مقدمه و در انتها وصیت مصنف در آن ذکر شده است. قسمت اول، در «ضوابط الفکر» یا «سوازیس اندیشه» (منطق) است. سهروردی، همانند ابن‌سینا در کتاب الاشارات والتنبیها، منطق را در تقسیم‌بندی دو بخشی عرضه کرده است. دو مقاله از این قسمت به بحث تعریف (تصور) و حجت (تصدیق) اختصاص دارد. مقاله سوم در مغالطات و برخی داورها (حکومات) بین سخنان اشراقیون و مشائیان، و بسیار مختصر است و در آن فقط به برخی قواعد و ضوابط، و در

تبیین تغایر انوار از طریق کمال و نقص (تشکیک) و پیدایش کثرت در آنها با نسبتهای «مشاهده و اشراق»، «فقر و محبت» و «فقر و غنا»، از اصول اشراقی و ابتکارات خاص سهروردی است که در این کتاب به آن اشاره شده است (به ج ۲، ص ۱۱۹، ۱۳۳-۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۳). تأکید سهروردی بر وجود ارباب انواع (انوار قواهر عرضی) و اثبات وجود آنها براساس قاعده امکان اشرف، جواز صدور بسط از مرتب، ازلیت فعل انوار و قدیم عالم، ازلیت زمان، معمول بودن ماهیت به جای وجود، بررسی دلایل معتقدان به تنازع و اثبات عالم مثال (مَثَل مُتَّفَق)، از مباحث مهم مطرح شده در این اثر است (به ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۶، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۶، ۲۱۷-۲۲۲، ۲۳۰-۲۳۵).

شارحان حکمة الاشراق این کتاب را به بزرگی ستوده‌اند. شهرزوری، در مقدمه شرح خود (ص ۷-۶)، آن را گنجینه شگفتیها، انباشته از نکته‌های غریب و سودمند که روی زمین، بزرگ‌تر و شریف‌تر و درست‌تر از آن در باب علم الهی دیده نشده وصف کرده است. قطب‌الدین شیرازی نیز در مقدمه شرح خود (ص ۳)، ضمن ذکر برخی توصیفات شهرزوری، گفته است: «این کتاب با اینکه مختصر و کم‌حجم است، دارای دانش بسیار و نام بزرگ و مقام والایی است و جای آن است که ظاهر خطوط آن بر چهره حور، و باطن معانی آن بر لوح جان نقش بندد».

بر حکمة الاشراق شرحهایی نوشته شده که از مهم‌ترین آنها شرح شمس‌الدین محمد شهرزوری^۲ و شرح قطب‌الدین شیرازی^۳ است. شرح قطب‌الدین شیرازی متأثر از شرح شهرزوری و بسیار مورد مراجعه حکما بوده و از مهم‌ترین تعلیقات، تعلیقه صدرالدین شیرازی (به ملاصدرا^۴) است. هنری کورین (به سهروردی، ج ۲، مقدمه، ص ۵۹-۶۰) از دو

تعلیفه و شرح دیگر یادکرده که یکی نوشته ودود تبریزی و دیگری نوشته نجم‌الدین حاج محمود تبریزی، هر دو در قرن دهم، است. کورین نیز، به پیروی از هلموت ریتز، نام شارح را اشتباه آورده و منظور از هر دوی این اسامی، جمال‌الدین محمود تبریزی* است (به تبریزی، مقدمه پورجوادی، ص ۸۸-۸۹).

یکی از قدیم‌ترین شروح حکمة الاشراق به فارسی، اثر محمدشرف نظام‌الدین هروی است. این اثر، که به تصریح هروی انواریه نامیده شده، مشتمل است بر شرح مقدمه و بخشی از قسمت دوم حکمة الاشراق. اهمیت آن در این است که هروی با بهره‌گیری از شرح قطب‌الدین شیرازی و در برخی موارد با مقایسه مطالب حکمة الاشراق با نظامهای فلسفی هندی، بر حکمة الاشراق شرح فارسی نوشته است (هروی، مقدمه ضیائی، ص سیزده؛ نیز برای اطلاع از ترجمه دیگر از این اثر به حاجی‌خلیفه، ج ۱، ستون ۶۸۴؛ سهروردی، ج ۲، مقدمه کورین، ص ۶۱).

متن حکمة الاشراق را نخستین بار هانری کورین از روی چند نسخه خطی و شرح شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی تصحیح کرده است (برای مشخصات آن نسخ به سهروردی، ج ۲، همان مقدمه، ص ۷۳-۷۹). انستیتوی ایران و فرانسه این متن را، همراه با مقدمه‌ای مفصل به زبان فرانسه، با عنوان مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق در حکمت الهی در ۱۳۴۹ ش/ ۱۹۷۰ در تهران به چاپ رساند. این اثر با عنوان مجموعه مصنفات شیخ اشراق، در ۱۳۵۵ ش در تهران چاپ و در ۱۳۷۳ ش و ۱۳۸۰ ش تجدید چاپ شد.

شرح حکمة الاشراق شهرزوری در ۱۳۷۲ ش، با تصحیح و مقدمه حسین ضیائی، در تهران منتشر شد. این شرح به صورت «قال - أقول» و دارای متن کامل حکمة الاشراق است. شرح قطب‌الدین شیرازی، به همراه تعلیقات ملاصدرا در حاشیه، در ۱۳۱۵، در تهران چاپ سنگی شد و در ۱۳۸۰ ش به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، با حروف‌نگاری جدید، منتشر گردید. این شرح به صورت فزجی و آمیخته با متن است.

شرح فارسی نظام‌الدین هروی، با عنوان انواریه، را حسین ضیائی با همکاری آستیم، در ۱۳۵۸ ش در تهران منتشر کرد. سیدجعفر سجادی نیز متن حکمة الاشراق را همراه با ترجمه کامل آن به فارسی و شرح مختصر آن، در ۱۳۵۵ ش در تهران به چاپ رساند. میرزا محمدهادی لکهنوی حکمة الاشراق را، به همراه خلاصه شرح قطب‌الدین شیرازی، به اردو ترجمه و در ۱۳۰۴ ش/ ۱۹۲۵ در حیدرآباد هند منتشر کرد. به گفته سیدحسین نصر (به سهروردی، ج ۳، مقدمه، ص ۷۱)، هانری

کورین در شرف انتشار ترجمه حکمة الاشراق به زبان فرانسه بوده است. جان والبریج^۱ و حسین ضیائی متن و ترجمه انگلیسی حکمة الاشراق را در ۱۳۷۸ ش / ۱۹۹۹ در امریکا منتشر کردند.

حکمة الاشراق همواره مورد توجه حکمای بعد از سهروردی بوده است. برای نمونه، شهرزوری در الشجرة الالهية (ج ۲، ص ۲۱۳، ج ۳، ص ۴۰۲، ۴۱۸)، غیاث‌الدین منصور دشتکی در اشراق هیاکل النور (ص ۲۵، ۵۷، ۸۸)، میرداماد در قبسات (ص ۱۰۳، ۱۶۳، ۳۶۴) و ملاصدرا در اسفار (سفر ۱، ج ۱، ص ۶۰، ۴۴۱، سفر ۲، ج ۲، ص ۹۹، سفر ۴، ج ۱، ص ۳۴۸)، برای استناد و تأیید یا برای رد و نقد نظریات، از این کتاب استفاده کرده‌اند.

منابع: حاجی‌خلیفه، منصورین محمد دشتکی، اشراق هیاکل النور لكشف ظلمات شواکل الغرور، چاپ علی لوجبی، تهران ۱۳۸۲ ش؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن محمود شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۵، ۱۳۸۲ ش؛ هور، شرح حکمة الاشراق، چاپ حسین ضیائی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، للحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، بیروت ۱۹۸۱؛ محمودبن مسعود قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق سهروردی، چاپ عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران ۱۳۸۰ ش؛ هانری کورین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش [ترجمه] احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران ۱۳۸۲ ش؛ محمدباقربن محمد میرداماد، کتاب القبسات، چاپ مهدی محقق و دیگران، تهران ۱۳۶۷ ش؛ جمال‌الدین محمود تبریزی، رساله در قدم و حدوث اجسام، چاپ رضا پورجوادی، در معارف، دوره ۱۹، ش ۳ (آذر، اسفند ۱۳۸۱)؛ محمدشرف هروی، لنوار: ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی، چاپ حسین ضیائی و آستیم، تهران ۱۳۵۸ ش.

/نجفقلی حبیبی/

الحكمة الخالدة به جاویدان خرد

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة به اسفار اربعه

حکمة المشرقية، نام مجموعه‌ای فلسفی از ابن‌سینا به عربی. از این اثر فقط بخش متعلق آن دو دست است. بنابراین گزارش برخی منابع، متن کامل حکمة المشرقية که در کتابخانه

جغرافیایی است؛ اما برخی (سه نصر، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ کورین^۱، ۱۹۹۰، ص ۳۸) معتقدند با توجه به دو معنای ریشه این کلمه، یعنی شرق و اشراق، ابن سینا به شرقی عالم معنا و حکمت باطنی نظر داشته است. از سوی دیگر، مهدوی (ص ۸۷) واژه مشرقیه را ناظر بر هیچ یک از این دو ندانسته، بلکه آن را در شمار واژگانی همچون عرشیه، متعالیه و مقدسه دانسته است که معنای خاصی را در بر نمی‌گیرد.

بی‌تردید تأثیر فکر اشراقی در آثار ابن سینا یافت می‌شود (از جمله در نطهای آخر الاشارات و التنبيهات و رساله‌های حی بن یقطان، سلامان و لیسال و رسالة الطیر)؛ اما چون متن کامل حکمة المشرقية تاکنون در دست نبوده، درباره محتوای کتاب و تفاوت ماهوی آن با آنچه او در شفا و امثال آن بیان کرده است نمی‌توان با یقین اظهار نظر کرد. اما بنابر بعضی شواهد، وجود نوعی اندیشه شرقی و اشراقی (و متفاوت با مکتب ارسطویی) در این کتاب ابن سینا چندان بعید به نظر نمی‌رسد، چنانکه ابن سینا در مقدمه شفا (همانجا) به صراحت نوشته که کتاب وی درباره فلسفه مشرقیه است و او در بیان مطالب و راهی از تقييدات مشائی و حتی نقد آن پروایی ندارد. افزون بر آن، اظهارات ابن طفیل درباره حکمت مشرقیه ابن سینا و ترغیب به دنبال‌روی از آن، مبین آن است که او بر وجود چنین گرایشی در آثار ابن سینا شواهدی یافته است، و چه بسا متن کامل حکمة المشرقية را هم دیده باشد. به نظر کورین (۱۹۶۴، ج ۱، ص ۲۴۲)، دقیق‌ترین تصور از حکمت مشرقیه را ابن سینا در تعلیقات بر اثولوجیای منسوب به ارسطو (همانجاها) به دست داده است، بنابر آنکه در آنجا پنج ارجاع او به حکمة المشرقية درباره حیات پس از مرگ است و همین نظریه بقای نفس، بیش از هر بحث دیگری مبین حکمت مشرقیه است. به نظر نصر (۱۳۷۵ ش، ص ۲۵۰)، حکمت مشرقیه ابن سینا به مثابه مرحله واسطه آثار مشائی و تعلیم اشراقی است.

برخی محققان (سه بلی، ص ۸۱ عفیفی، ص ۴۴۴) بر آن‌اند که ابن سینا برای دفع هجوم متعصبان مشائی، با عنوان حکمت اهل مشرق به این مهم پرداخته، زیرا در مقام شارح و مفسر آرای ارسطو، در فضای ارسطویی آن روزگار نمی‌توانسته است با همین عنوان به نقد ارسطو و مشائیان بپردازد؛ ازاین‌رو، حکمة المشرقية ابن سینا اولین گام شجاعانه در آزادی از قیود و چیرگی فلسفه ارسطویی به شمار می‌آید.

بخشی از کتاب حکمة المشرقية با عنوان منطق المشرقيين

عزیه نگهداری می‌شده، بر اثر به آتش کشیده شدن این کتابخانه در ۵۴۶ از دست رفته است (سه بیهقی، ص ۵۶؛ ابن اثیر، ج ۹، ص ۴۳۶). بخشهایی از این کتاب اینک در کتابخانه ایاصوفیه (ش ۲۴۰۳) و کتابخانه نورعثمانی (ش ۴۸۹۴) و همچنین در کتابخانه بودلیان^۲ دانشگاه آکسفورد^۳ (ش ۴۰۰) به خط عبری موجود است؛ اما در اینکه همه آنها متعلق به حکمة المشرقية باشند تردید کرده‌اند (سه قنواتی، ص ۲۷؛ مهدوی، ص ۲۷۰-۲۷۱).

ابن سینا در برخی آثارش، از جمله در شفا (سه المنطقی، ج ۱، فن ۱، ص ۱۰) و شرح کتاب اثولوجیا (ص ۴۳، ۵۳، ۵۸، ۷۲)، از این کتاب نام برده و در برخی مباحث، خواننده را بدان ارجاع داده است. همچنین در تعلیقات بر حواشی کتاب نفس ارسطو (ص ۷۷-۷۹، ۸۳-۸۴)، برخی مطالب را از زبان مشرقیون و کتب مشرقیین مطرح کرده است. درباره وجه تسمیه، موضوع و محتوای کتاب بحث پر دامنه‌ای شده است. شاید اظهارات ابن سینا در مقدمه منطق المشرقيين (ص ۴۳) - آنجا که به علوم غیر از علوم یونانی اشاره کرده و آن را کتابی متفاوت با دیگر آثار مشائی خود دانسته (نیز سه غنی، ص ۴۷) - و اظهارات ابن طفیل درباره حکمت مشرقیه، منشأ پیدایش نظریه اشراقی بودن این اثر بوده، چنانکه ابن طفیل (ص ۱۶)، در بیان اسرار حکمت مشرقیه، گفته هر کس به دنبال حقیقتی است که در آن تردیدی نیست، به دنبال این حکمت باشد. برخی محققان بر پایه این سخن و با توجه به آنکه رساله حی بن یقطان^۴ نیز صبغه صوفیانه دارد، بر آن‌اند که حکمة المشرقية در تصوف یا حکمت باطنی نگاشته شده است (عفیفی، ص ۴۴۰). همچنین قرابت این واژه را با حکمة الاشراق مهروردی می‌توان موجبی برای طرح این نظریه دانست که ابن سینا پایه‌گذار مکتب اشراقی در فلسفه است (مهدوی، ص ۸۵). اما مهروردی، مؤسس حکمت اشراقی، در المشارع والمطارحات (ص ۸۹) تصریح می‌کند آنچه ابن سینا به مشرقیان نسبت می‌دهد در واقع همان قواعد مشائی و فلسفه عام است که در قالب عباراتی جدید بیان شده است و یا اصل مشرقی حکمای خسروانی ارتباطی ندارد. گفتنی است که به نظر مهدوی (ص ۸۱-۸۲)، کلام مهروردی ناظر بر بخشی از کتاب منطق المشرقيين است.

نالیانو^۵ (ص ۲۵۷-۲۷۳)، با بررسی این نظریه و ارزیابی قرائنهای گوناگون واژه مشرقیه (نیز سه خضیری، ص ۵۷؛ آل‌یاسین، ص ۲۵۱-۲۵۳؛ بلی، ص ۷۵، ۷۸-۸۰)، در نهایت اظهار کرد که واژه مشرقیه در حکمت مشرقیه ناظر به شرق

Nasr, "Ibn Sina's: 'Oriental philosophy'", in *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, pt.1, Tehran: Arayeh Cultural Ins. 1375 Sh.

/ ملیحه احسانی نیک /

حکمت خالده به سنت‌گرایی

حکمت متعالیه، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا* و صدرالمآلهین. ملاصدرا در هیچ‌یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام‌گذاری مهم‌ترین اثر مکتوب فلسفی‌اش، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به اسفار اربعه* معروف است و کمتر کسی از آن با نام *الحکمة المتعالیة* یاد می‌کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملاصدرا در کتاب *الشواهد الربوبیة* (ص ۱۵۸)، علاوه بر اسفار الاربعة از کتاب دیگر خود به نام *الحکمة المتعالیة* نیز یاد کرده است. به نظر سیدجلال‌الدین آشتیانی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، مقدمه، ص ۲)، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام *المسائل الفلسفیة* است. این واقعیت که اصطلاح *الحکمة المتعالیة* از جانب شاگردان وی و، در مقیاس وسیع‌تر، از جانب عموم، با آموزه‌های ملاصدرا یکسان انگاشته شده به احتمال زیاد ناشی از دو عامل بوده است: اول، عنوان کتاب *اسفار*، که اشاره ضمنی دارد به اینکه مکتب و جهان‌بینی‌ای که با آموزه‌های مابعدالطبیعی ترسیم شده است، در این کتاب وجود دارد؛ دوم، وجود محتمل تعالیم شفاهی خود ملاصدرا، که برطبق آن منظور از حکمت متعالیه نه فقط نام کتاب مشهور وی، بلکه نامی برای کل مکتب اوست. اگرچه عامل دوم را دقیقاً نمی‌توان از طریق اسناد مکتوب به اثبات رساند، اما تأیید این نام‌گذاری از جانب تمامی استادان مستی مهم این مکتب در اعصار متأخر، دلیل محکمی برای پذیرش آن است (نصر^۱، ۱۹۹۷، ص ۸۶).

پیشینه اصطلاح. نخستین بار ابن‌سینا* اصطلاح حکمت متعالیه را در نمط دهم *اشارات* (ج ۳، ص ۳۹۹) برای اشاره به مطلبی به کار برده است که آن را از جمله اسرار دانسته که جز برای راسخان در حکمت متعالیه آشکار نیست. پس از او برخی

در ۱۹۱۰/۱۳۲۸ در قاهره و همچنین در تهران چاپ و به فارسی نیز ترجمه شده است (کدیور و نوری، ج ۱، ص ۱۲۷، ۱۴۴). بر نام این کتاب ایراداتی وارد است، زیرا ابن‌سینا در آثار دیگر خود و حتی در مقدمه کتاب، این عنوان را به کار نبرده است. از طرف دیگر، با توجه به عنوان *حکمة المشرقیة*، شایسته بود که بخش منطقی آن منطقی المشرقی نامیده شود (مهدوی، ص ۸۶). این کتاب بر دیگر آثار منطقی ابن‌سینا (همانند منطقی اشارات، شفا، نجات، عیون الحکمة و دانشنامه علایی) مزیتی ندارد و در ترتیب مباحث و شیوه بیان مطالب، با دیگر کتابهای منطقی او متفاوت نیست.

منابع: جعفرالعیسی، فیلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن‌سینا و فکرة الفلسفی، بیروت ۱۹۸۲/۱۴۰۴؛ ابن‌الیر ابن‌سینا، التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطو، در ارسطو عند العرب: دراسة و نصوص غیر منشورة، چاپ عبدالرحمان بدوی، کویت و وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸؛ همو، شرح کتاب البولوجیا المنسوب الی ارسطو، در همان: همو، الشفاء، المنطق، ج ۱، الفن الاول المدخل، چاپ ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره ۱۹۵۲/۱۳۷۱، چاپ است قم ۱۴۰۵؛ همو، منطقی المشرقیین، قاهره [۱۹۱۰/۱۳۲۸]، چاپ است تهران ایز تات، ابن‌طفیل، حتی بن یفطان، چاپ آئیر نصری نادر، بیروت ۱۹۸۶، سرفت عزت بلی، الاتجاه الاشرافی فی فلسفة ابن‌سینا، بیروت ۱۹۹۴/۱۴۱۴؛ علوین زید بیهقی، کتاب نسمه صنوان الحکمة، لاهور ۱۳۵۱؛ زینب محضری، ابن‌سینا و تلامیذه الاثناین، قاهره ۱۹۹۸؛ یحیی بن حبش سهروردی، المشاريع و المطارحات، چاپ مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، [قم] ۱۳۸۵ ش؛ ابوالعلاء علفی، الناحیة الصوفیة فی فلسفة ابن‌سینا، دو الکتاب الذهبی للمهرجان الألفی للکسری ابن‌سینا، بغداد من ۲۰ الی ۲۸ مارس ۱۹۵۲، قاهره: جامعة الفول المصریة، الاذاعة للشفائیة، ۱۹۵۲؛ قاسم غنی، ابن‌سینا، [تهران ۱۳۱۵ ش]؛ جورج شحاته فتواتی، مهرجان ابن‌سینا: مؤلفات ابن‌سینا، قاهره ۱۹۵۰؛ محسن کدیور و محمد نوری، مآخذ شناسی علوم عقلی: منابع چاپی علوم عقلی از ابتداء تا ۱۳۷۵، تهران ۱۳۷۹ ش؛ یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، تهران ۱۳۳۳ ش؛ کارولوفونسو نالیو، مسأولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة، در التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، الف بیتها و ترجمها عبدالرحمان بدوی، قاهره: مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۴۶؛ حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران ۱۳۷۷ ش؛

Henry Corbin, *Avicenna and the visionary rectal*, tr. Willard R. Trask, Princeton, N. J. 1990; idem, *Histoire de la philosophie islamique*, vol.1: *Des origines Jusqu'a la mort d'Averroës* (1198), avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya, [Paris] 1964; Hossein

با این وصف بدانها اشاره یا استناد شده است، از یک سو حکمای پیش از ارسطو بوده‌اند که سرچشمه معارف آنها را انبیای گذشته و سلسله علومشان را از آن طریق به ادریس نبی علیه‌السلام منتهی دانسته‌اند (برای نمونه به سهروردی، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱، که با تعبیر حکمای مثاله از آنها یاد کرده است؛ علوی عاملی، ص ۱۷۳). از سوی دیگر، صاحبان حکمت متعالیه، بنابر معنایی که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح سخن ابن‌سینا (۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۰۱) اظهار کرده، بر آن دسته از حکمای مسلمان اطلاق می‌شود که، از جنبه روشی، در محدوده استدلال و بحث متوقف نمی‌مانند و علاوه بر آن، طریق ذوق و شهود و بهره‌گیری از الهامات ربانی را به مدد ریاضات نفسانی و سیر و سلوک معنوی بر اساس آموزه‌های عملی شریعت برای نیل به حقایق و معارف عالی لازم می‌دانند و همچنین از آموزه‌های وحیانی به عنوان بخشی از منابع و مبادی اندیشه در سلوک فکری خود استفاده می‌کنند. این ویژگی را از سهروردی به بعد در متن آثار حکمای مسلمان و اوج آن را در ملاصدرا به وضوح می‌توان یافت. به نظر می‌رسد به همین دلیل پس از ملاصدرا نظام فلسفی وی را حکمت متعالیه نامیده‌اند.

منابع حکمت متعالیه با مطالعه و بررسی آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است: ۱) منبع روحانی و باطنی، یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است، چنان‌که ملاصدرا (همانجاها) می‌گوید بسیاری از اسرار و رموزی که او به فهم آنها راه نیافته بود بدین‌وسیله بر او مکشوف گردیده و نیز آنچه او پیش از آن به‌واسطه برهان یافته بود همراه با اسرار الهی و حقایق ربانی که بر او الهام شده به شهود و عیان مشاهده کرده است، او غالباً در انشای طرح مباحث و بیان آرا و افکار خود بر استفاده و استمداد از این منبع تأکید و تصریح کرده است. ۲) منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه‌گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل‌گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق یا اندیشه ملاصدرا مؤثر بوده‌اند. ازاین‌رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۱۰-۱۱؛ همو، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۳۲-۱۳۳) اظهار می‌دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع

حکما نیز از این تعبیر در متون خود استفاده کرده‌اند (به ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۹، شرح قطب‌الدین رازی؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳، ص ۱۹۵، به نقل از قطب‌الدین شیرازی؛ دوانی، ص ۲۴۴، ۳۲۸؛ میرداماد، ص ۱۰۷؛ علوی عاملی، ص ۸۸، ۱۷۳، که از تعبیر الحکمة العالیة و الفلسفة المتعالیة استفاده کرده است). ملاصدرا نیز در مواضعی (برای نمونه به ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۲، ص ۲۴۵، سفر ۳، ج ۱، ص ۲۴۷، سفر ۴، ج ۱، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۵۴ ش، ص ۲۳۹) از همان تعبیر ابن‌سینا (الراسخون فی الحکمة المتعالیة) برای اشاره به صاحبان سِر استفاده کرده است. علاوه بر فلاسفه، داوود قیسری*، شارح مشهور عرفان ابن‌عربی*، نیز اصطلاح الحکمة الالهیة المتعالیة را به کار برده است (ص ۲۸).

خواجه نصیرالدین طوسی* (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۰۱، شرح) در شرح عبارت ابن‌سینا، مراد از حکمت متعالیه را حکمتی دانسته است که به همراه بحث و نظر، با کشف و ذوق کامل می‌شود (مجموعه فهم و شهود). به همین دلیل چنین حکمتی در مقایسه با حکمت مثالی ارسطویی، که صرفاً مبتنی بر بحث و استدلال است، متعالی دانسته می‌شود (نیز به جوادی آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۷). این تفسیر متأثر از سخن سهروردی (ج ۲، ص ۱۰-۱۲) و مقدمه شهرزوری بر شرح حکمة الانسراق (ص ۵-۸)، درباره تقسیم حکمت به ذوقی و بحثی و میزان کارایی آنها در نیل به حقایق، است. از سوی دیگر، توجه به جنبه محتوایی و خاستگاه این حکمت نیز در وضع و کاربرد این اصطلاح مورد نظر بوده است. از این منظر، مراد از حکمت متعالیه، در تمایز با گونه‌های مرسوم علم و حکمت، آگاهی و دانشی است مشتمل بر اسرار و حقایق برگرفته از گنجینه‌های حکمت الهی که فهم آنها «ورای طور عقل» است. ازاین‌روست که با بهره‌مندی از بحث و نظر صرف (طور عقل)، نیل به مرتبه درک و ذوق آن حقایق میسر نمی‌شود، بلکه به عزم و مجاهدتی نیاز است که تعلقات مادی از دل بزداید و نفس را مستعد سازد تا در پرتو انوار ربانی، ملهم به کشف و شهود خزاین رموز و حقایق متعالی شود. اگرچه تصریح به چنین تلقی از حکمت و نمود آن در متن آثار حکمای پس از ابن‌سینا (برای نمونه به سهروردی، ج ۲، ص ۱۳، ۲۵۹؛ علوی عاملی، ص ۸۸-۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۵-۱۲، ۴۹، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳؛ همو، ۱۳۶۲ ش، همان مقدمه، ص ۴) ملاحظه می‌شود، اما سرآغاز آن را در اندیشه ابن‌سینا (برای نمونه به ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲-۱۴۱) می‌توان جست. مراد از صاحبان چنین حکمتی، که

از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه‌ها و تأملات خالص ملاصدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند.

این دسته از منابع حکمت متعالیه عبارت‌اند از:

۱) قرآن و حدیث. شاید هیچ فیلسوف و حکیم مسلمان دیگری نتوان یافت که همچون ملاصدرا از آگاهی به قرآن و تفسیری که بر آن نوشته شده برخوردار و در تنظیم و تبیین آرای خود از آن بهره برده باشد. آیات قرآن در تمامی نوشته‌های او به‌وفور یافت می‌شوند و چه‌بسا بدون تأثیر مستقیم قرآن، خلق چنین آثاری ممکن نبود (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، همان مقدمه، ص ۱۳). ملاصدرا به دلیل خبرگی در منابع حدیثی شیعه و سنی، در آثار خود از نهج البلاغه حضرت علی علیه‌السلام و احادیث حکیمانه و رازورزانه شیعه و نیز از منابع اهل سنت بهره‌های وافعی برده است (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۱-۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، همانجا).

۲) کلام. متون کلامی شیعه و اهل سنت یکی دیگر از منابع حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود. با اینکه ملاصدرا متفکری شیعه بود اما کلام سنی را نیز به خوبی می‌شناخت و بارها از متکلمان برجسته اشعری و معتزلی همچون اشعری، غزالی، فخررازی، ایجی، تفتازانی، جاحظ، نظام، ابوعلی و ابوهاشم جعابی و مانند اینها نقل قول کرده و از اختلاف نظر میان آنها به‌ویژه اختلاف آرای غزالی و فخررازی و نقش خالص آنها در تاریخ فلسفه اسلامی نیز آگاه بود. المباحث المشرقیة* فخررازی که خود چکیده تفکر کلامی متقدم است، منبع مهمی برای شناخت ملاصدرا از آرای کلامی و فلسفی متقدم بوده است. همچنین شرح المواقف جرجانی تأثیر قابل تشخیصی بر نوشته‌های ملاصدرا داشته است. از منابع کلام شیعی نیز طبیعتاً تجرید الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی با همه شروح و حواشی مشهورش - از علامانی همچون علامه حلی، شمس‌الدین خفری، فخرالدین سماکی، صدرالدین غیاث‌الدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی - از جمله پایه‌هایی به‌شمار می‌روند که ملاصدرا در پی‌ریزی نظام فلسفی خود یعنی حکمت متعالیه از آنها استفاده کرده است. در میان منابع کلام اسماعیلی نیز راحة العقل حمیدالدین گرمانی* و رسائل اخوان الصفا* تأثیر قابل ملاحظه‌ای در اندیشه مؤسس حکمت متعالیه داشته‌اند (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۲-۷۳؛ نیز صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، همان مقدمه، ص ۱۴-۱۵).

همچنین اقوالی از تعالیم حضرت عیسی علیه‌السلام در منظومه فلسفی او نقل و بررسی شده است (برای نمونه - صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۰۶؛ همو، ۱۹۸۱، سفر ۴، ج ۲، ص ۲۱۸).

۳) عرفان. نوشته‌های ملاصدرا عمیقاً متأثر از سنت عرفانی است و در بحث از منابع حکمت متعالیه بر نقش منابع عرفانی متقدم که سرشتی اخلاقی و عملی داشتند، نظیر قوت‌القلوب*، منازل السائرین*، عوارف‌المعارف و احیاء علوم‌الدین* غزالی، و آثار بیشتر نظری عرفان همچون زیادة الحقایق عین‌القضاة همدانی* باید تأکید کرد. در این میان پیش از همه از احیاء علوم‌الدین استفاده شده است. همچنین به نقل قولهای مکرر او از مولوی باید اشاره کرد که ملاصدرا از آنها برای تأیید برخی از استدلالهای عقلی خود استفاده کرده است. اما علی‌رغم اهمیت مولوی و دیگر مشایخ متقدم عرفان، مکتب عرفانی ابن عربی عمیق‌ترین تأثیر را در نظام صدرازی داشته است و بیش از هر منبع دیگری در عرفان، از فصوص‌الحکم* و فتوحات مکیه* ابن عربی و نیز از پیروان و شاوحن برجسته آثار ابن عربی نظیر داوود قیسری، صدرالدین قونوی*، حمزه لسانی نقل قول شده و در صورت‌بندی برخی از اهم اندیشه‌های محوری حکمت متعالیه به آنها ارجاع و استناد شده است (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۵-۷۴؛ نیز صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، همان مقدمه، ص ۱۶-۱۷؛ برای اطلاع از فهرستی از موارد تصریح به اقوال ابن عربی - ندری بیانه، ص ۳۹-۹).

۴) فلسفه‌های پیشین. بدون شک میزان اطلاع و آشنایی ملاصدرا درباره منابع فلسفی به‌ویژه منابع فلسفه و حکمت اسلامی در مقایسه با منابع سایر علوم که از آنها بهره برده بسیار وسیع‌تر و درخور توجه است. در این میان آشنایی او مانند اغلب حکمای مسلمان با منابع فلسفی پیش از اسلام، غیرمستقیم و از طریق ترجمه‌های عربی آنها بوده است. به هر حال نقل قولهای او از پیش‌سقراطیان به‌ویژه فیثاغورس*، افلاطون*، ارسطو* تا نوافلاطونیان* نشانه پیوند اندیشه او با جنبه‌هایی از آرای حکمای یونانی و اسکندرانی است. آگاهی او از اقوال پیش‌سقراطیان می‌بایست از طریق کثکولهای ابن‌هندو و ابن‌فاتک والملک والنحل* شهرستانی بوده باشد. همچنین به تبع راه و روش سهروردی و اشراقیان، ارجاعاتی در نوشته‌های ملاصدرا به اثری که او الرسالة‌الالهیه^۱ می‌نامید می‌توان یافت. رد پای فیثاغورس را در آموزه‌های وی نه فقط در عناصر اشراقی بلکه در آثاری نظیر رسائل اخوان‌الصفا نیز باید دنبال کرد.

تأیدینجا منابع و مأخذی که اطلاع و آگاهی ملاحظه‌ای از آنها به منزله بخشی از عناصر یا مبانی اصلی در بنیان نهادن نظام مابعدالطبیعی حکمت متعالیه به‌شمار می‌رود اجمالاً بررسی شد. اما از جنبه روشی نیز مطالعه زمینه‌هایی که پیش از ملاحظه در مسیر تحول و تکامل حکمت اسلامی فراهم آمده بود برای شناخت عوامل تأثیرگذار در صورت‌بندی این نظام ضرورت دارد. مسرد از روش، نحوه جستجوی حقیقت و ابزارهای حصول یقین است. در میان دانشمندان علوم و معارف مختلف درباره اینکه چه شیوه یا ابزار معرفتی برای نیل به حقیقت و یقین، کارآمد و معتبر است همواره اختلاف نظر بوده است. در حوزه فلسفه و حکمت نیز آرای متفاوتی اظهار شده تا آنجا که یکی از وجوه تمایز مکتبهای فلسفی براساس همین معیار تعیین می‌شود. روشهای اتخاذ شده در فلسفه و حکمت اسلامی عبارت‌اند از: ۱) اصالت عقل و استدلال یا به تعبیر سهروردی (ج ۲، ص ۱۳) روش بحث و نظر که طریقه معتبر نزد مشائیان مسلمان است. ۲) اصالت کشف و شهود که حکمای اشراقی مسلمان به آن شهرت دارند. ۳) روش حاصل از ترکیب راههای سه‌گانه معرفت قرآنی، پرهانی و عرفانی که روش مأخوذ و معتبر در حکمت متعالیه است. ملاحظه علاوه بر اینکه از ثمرات و نتایج معرفتی روشهای مختلف بهره برد، چنانکه گزارش آن در بخش منابع اجمالاً عرضه شد، از هریک از روشهای رایج پیش از خود نیز در مرحله تألیف و تنظیم مکتب فکری‌اش سود جست (سهروردی، ج ۱، ص ۱۳۸۰؛ نصر، ۱۳۷۵؛ ش، ص ۶۴۴-۶۴۵؛ همو، ۱۹۹۷، ص ۸۷-۸۸؛ آشتیانی، ص ۱۵-۱۶). نیز برای اطلاع از آرای مختلف درباره روشهای معرفتی «علم» یقین^۱. اما باید در نظر داشت که پیدایش چنین رویکردی در تاریخ فلسفه اسلامی یکباره و بی‌سابقه نبوده و پیش از آن، زمینه و بستر مناسب این تحولی روشی تدریجاً فراهم آمده بود. چهار مکتب کلاسیک دوره پیش از صفول، یعنی مشایی، اشراقی، عرفانی و کلامی، با همه صورگوناگون خود طی چهار قرن پیش از ملاحظه به‌طور گسترده‌ای بسط یافتند و به یکدیگر نزدیک شدند و زمینه را برای امر خطیری که ملاحظه انجام داد آماده کردند. تأسیس حکمت اشراق سهروردی، تحول کلام شیعی توسط خواجه نصیرالدین طوسی و پیگیری و تداوم آن توسط شاگردان خواجه‌نصیر نظیر علامه حلی، کوشش برخی از دانشمندان برجسته شیعه برای برقراری توافق میان فکر شیعی با عرفان، نظیر سیدحیدر آملی با تألیف جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار^۲ و ابن‌ابی‌جمهور

درباره فلسفه افلاطون نیز، مانند سایر فیلسوفان مسلمان، عمدتاً از رساله نیمائوس^۱ استفاده کرده است و در عین حال برخی دیگر از محاورات او را نیز می‌شناخته چنانکه به رساله فایدون^۲ هم ارجاع داده است. ملاحظه، مانند حکمای پیش از خود، با ارسطو پیش از دیگر فیلسوفان یونانی آشنا بوده است و به تفصیل آثاری همچون مابعدالطبیعه^۳، طبیعیات و درباره نفس ارسطو را مطالعه کرده بود. اما ارسطویی که او می‌شناسد و از وی بسیار نقل قول می‌کند بیشتر افلوپینی و برقلسی بود تا معلم اول، زیرا منبع نقل او آثار منحولی مانند المعرفة الرسویه، اثولوجیا^۴ و کتاب‌التفاحه هستند که همگی در اصل از آن مکتب نوافلاطونی است (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۵-۷۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ش، همان مقدمه، ص ۱۸). از منابع حکمت خسروانیان و به تعبیر دیگر حکمای فرس یا فلهویون^۵ هم باید نام برد (برای نمونه سهروردی، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۱۰۸، ج ۲، ص ۷۵، سفر ۴، ج ۲، ص ۱۳، ۱۴۳). اما شناخت او از منابع متقدم حکمت اسلامی دقیق‌تر و کامل‌تر از آشنایی‌اش با منابع یونانی و اسکندرانی بوده و طبعاً پیوند نزدیک‌تر و عمیق‌تری با آنها داشته است. در میان منابع ملاحظه گذشته از قرآن و حدیث، ابن‌سینا را در عرض سهروردی و ابن‌عربی مهم‌ترین منبع حکمت متعالیه او باید دانست. علاوه بر آثار معروف ابن‌سینا مانند شفاء^۶، نجات، مبدأ و معاد، رساله فی العشق و عیون الحکمة از آثار کمتر شناخته شده او در آن زمان نظیر تعلیقات^۷ و مباحثات بارها نقل قول کرده است. در میان دیگر منابع حکمت مشاء اسلامی که ملاحظه از آنها بهره برده از التحصیل بهمینارین مرزبان^۸، کتاب المستبر فی الحکمة ابوالبرکات، درة التاج قطب‌الدین شیرازی^۹، حکمة‌العین دبیران کاتبی قزوینی^{۱۰} و هدایه اثیرالدین ابهری^{۱۱} نیز باید یاد کرد اما توجه خاص او به خواجه نصیرالدین طوسی، احیاگر مکتب ابن‌سینا، و آثار فلسفی مهم او نظیر شرح الاشارات والتنبیها، رساله العلم و نقد المحصل معطوف است. در میان منابع حکمت اشراقی، حکمة‌الاشراق^{۱۲} و شرح قطب‌الدین شیرازی بر آن و نیز دیگر آثار سهروردی به‌ویژه تلویحات، مظارحات و هیاکل‌النور را در مجموعه منابع تأثیرگذار بر نظام صدرایی باید نام برد. اندیشه میرداماد^{۱۳}، مؤسس مکتب اصفهان و استاد ملاحظه، گرچه در جهات متعددی با ملاحظه متفاوت است اما آن را از جمله عوامل مؤثر در ظهور حکمت صدرایی باید به‌شمار آورد (نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۵-۷۹؛ نیز سهروردی، ۱۳۶۲، ش، همان مقدمه، ص ۱۵-۱۶؛ همو، ۱۳۸۶، ش، مقدمه آشتیانی، ص ۷).

حکمت متعالیه

احسائی با تألیف کتاب المجلی که تفسیر شیعی از عرفان ابن عربی است، و گرایش برخی متکلمان شیعی به جانب فلسفه اشراقی و مشایی و کوشش برای وفق دادن آنها با یکدیگر و نیز اقدام کسانی مانند ابن ترکه اصفهانی برای تلفیق آموزه‌های ابن سینا، مهروردی و ابن عربی، و همچنین ظهور مکتب اصفهان از عواملی هستند که زمینه مناسبی برای تأسیس حکمت متعالیه فراهم آوردند (نصر، ۱۹۹۷، ص ۲۰-۲۱، ۷۹).

بدین ترتیب به نظر برخی از محققان، امتیاز اساسی حکمت متعالیه نسبت به سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشاء، کلام، در جامعیت حکمت متعالیه است که برخلاف علوم دیگر، هم اهل شهود را سیراب می‌کند و هم اهل بحث را به علم یقینی نایل می‌سازد، زیرا عرفان برای اهل بحث محض کافی نیست گرچه خود عارف را مطمئن می‌کند و حکمت بحثی برای اهل شهود رسا نیست گرچه حکیم باحث را قانع می‌کند و جدالهای کلامی برای اهل برهان کافی نیست گرچه شنونده اهل جدل را ساکت می‌کند چون جدال برای ساکت کردن حریف بحث است برخلاف برهان که هر دو را قانع می‌کند. بنابراین تنها حکمتی که هم برای خود حکیم و هم برای دیگران از اهل شهود و اهل نظر کفایت می‌کند حکمت متعالیه است (جواد آملی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۸۵-۱۸۷؛ نیز - نصر، ۱۹۹۷، ص ۸۸-۹۲؛ آچیک گنج، ص ۴-۵).

درباره هویت و اصالت حکمت متعالیه، داوریهای متفاوتی صورت گرفته است. به استثنای نقد و بررسیهای تخصصی درباره آرا و نظریات اصلی و ابداعی در حکمت متعالیه و نتایج حاصل از آنها، این داوریها غالباً به روش حکمت متعالیه و همچنین شیوه استفاده ملاصدرا از منابع مذکور معطوف است. میرزا ابوالحسن جلوه* و ضیاءالدین دزی اصفهانی* از جمله مخالفانی بوده‌اند که شیوه استفاده از منابع را در حکمت متعالیه ملاصدرا مورد انتقاد قرار داده تا حدی که او را به اقتباسهای ناروا و حتی سرقت از منابع اندیشه گذشتگان متهم کرده‌اند. ریشه و مبنای نظریه التقاط‌انگاری حکمت متعالیه را در اقوال ایشان می‌توان یافت (صوالدین شیرازی، ۱۳۶۲ ش، همان مقدمه، ص ۵۴، ۸۷؛ حائری یزدی، ص ۷۰۷؛ نصر، ۱۹۹۷، ص ۷۰؛ صدوقی‌ها، ص ۷۹-۷۵). در مقابل ایشان، کسانی که حکمت متعالیه را واجد اصالت و هویت مستقلی می‌دانند از زوایای متفاوتی به بررسی و تبیین این موضوع و رد نظریه التقاطی بودن حکمت متعالیه

پرداخته‌اند. به نظر نصر (۱۹۹۷، ص ۶۹-۷۰، ۷۹) حکمت متعالیه مکتب عقلی جدیدی در تاریخ فلسفه اسلامی است که چشم‌انداز دیگری فراروی اهل فلسفه در جهان اسلام باز کرد و نباید شهود عقلی مؤسس آن را تا حد یک التقاط و ترکیب ساده اندیشه‌های پیش از وی فروکاست. اقتباس و وام‌گیری او از منابع متقدم در واقع، بازآفرینی و تبدیل و تبدیلی در اظهار مطالب گذشتگان است به گونه‌ای که می‌توان گفت حقیقت آن مطالب در پرتو تحقیق و تبیین دیگر از نو آشکار شده است و این پرتو صرفاً بازتاب اندیشه گذشتگان نیست بلکه ناشی از اشراقی است که از افق وجود و عقل ملاصدرا تاییده و نیز برگرفته از انوار الهاماتی است که، به گفته خود او (۱۹۸۱، سفر ۱، ج ۱، ص ۱-۱۳)، از عالم بالا دریافت می‌کرده است. با مقایسه میان این منابع و استفاده او از آنها میزان تحول و بازآفرینی که در آن اندیشه‌ها صورت گرفته به خوبی آشکار می‌شود.

حائری یزدی (ص ۷۰۷-۷۰۹) از منظر منطقی و معناشناختی معتقد است که روش فلسفه‌نگاری ملاصدرا روش خاصی است که وی آن را «حکمت متعالیه» یعنی حکمت برتر نامیده و از این رهگذر فلسفه خود را نوین و نوآورده جلوه داده است که نه براساس فلسفه مشاء استوار است و نه از فلسفه اشراق و نوافلاطونی پیروی مطلق می‌کند و نه از هیچ‌یک از مکتبهای فکری و اعتقادی دیگر و در عین حال بر تمام این روشهای تعلیمی برتری و پیشی می‌طلبد. این برتری هرگز یک تفوق ادعایی نیست و حتی نمی‌توان آن را یک تکامل تفسیری برای مکتبهای پیشین فلسفه به حساب آورد، زیرا تکامل تفسیری که عاری از یک رابطه منطقی باشد چیزی بیش از یک افزایش اتفاقی و تورم کلامی نخواهد بود و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را حکمت برتر نامید. با الهام از علم معناشناسی^۱ جدید، به نوعی برتری منطقی برای حکمت متعالیه می‌توان دست یافت. بدین صورت که بساير تقسیم‌بندی زبانی به زبان موضوعی^۲ و زبان برتر^۳ می‌توان گفت که ملاصدرا برای آموزش فلسفه خود دو زبان به کار گرفته است که یکی را زبان برتر یعنی «حکمت متعالیه» نامیده که به وسیله آن از فلسفه خود سخن گفته است و دیگری زبان موضوعی است که همان زبان اصلی فلسفه مشاء و اشراق و سایر مکتبهایی است که مورد بحث فلسفی او قرار گرفته است. با این تفسیر، فلسفه صدرا نه تنها از اتهام تلفیق و نالستواری مبرا می‌شود بلکه بر مبنای آن می‌توان نوآوریهای او را در یک سیستم اصل موضوعی که از نظم

است اما برای نخستین بار در نظام صدرا بی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملاصدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرا بی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است (ص ۱۲۷۵، ص ۶۴۶؛ نیز ص ۴۳۱؛ گنج، ص ۶). به نظر حائری یزدی (ص ۷۱۲-۷۱۰) این نظریه در واقع شالوده «زبان برتر» حکمت صدرا بی است که ملاصدرا در تمام مسائل بعدی به عنوان یک اصل موضوعی به کار برده است (ص اصالت وجود). برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانی الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل (ص مثال، عالم)، و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (ص امکان؛ اتحاد عاقل و معقول؛ تجرد نفس؛ تشکیک؛ زمان؛ معاد؛ وجود؛ وجود رابط و مستقل؛ وحدت و کثرت؛ وحدت وجود؛ نفس؛ ملاصدرا).

پروان و مروّجان حکمت متعالیه، در زمان حیات ملاصدرا و در حدود یک سده پس از او بنا بر شرایط نامساعد زمانه، حکمت متعالیه با اقبال حوزه های درس و بحث فلسفی مواجه نشد و حتی از سوی برخی از معاصرانش، نظیر ملا رجب علی تبریزی، آقا حسین خوانساری، عبدالرزاق لاهیجی و محمدباقر سبزواری، مورد نقد واقع شد. در میان مهم ترین شاگردان بلا فصلش، فیض کاشانی و فیاض لاهیجی، فیض کاشانی بیشتر از آموزه ها و روش فکری استاد خود متأثر شده بود. در سلسله شاگردان با واسطه ملاصدرا، انتقال میراث فلسفی وی را از طریق آقا محمد یزدآبادی* به شاگردش آخوند ملا علی نوری* دانسته اند و در نهایت او بود که به احیای حکمت متعالیه همت گماشت (نصر، ۱۳۷۵، ص ۶۵۸؛ منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، مقدمه آشتیانی، ص پانزده، پانویس ۱۱، ص ۱۱۸؛ صدوقی سها، ص ۹۵). به نظر آشتیانی (منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، مقدمه، همانجا)، اول کسی که طلاب را به اهمیت حکمت متعالیه متوجه ساخت و به ترویج آن کوشید

بی نظیری برخوردار است توجیه و بازسازی کرد (نیز ص علیزاده، ص ۹۵-۹۶).

دیدگاه دیگر در این زمینه مبتنی بر تفکیک معرفت شناختی است. باتوجه به سخن فیلسوفان علم در هر علمی دو مقام وجود دارد: یکی مقام گردآوری مواد خام، چه فاسد و چه سالم؛ و دیگری مقام داوری یا به اصطلاح مقام تصویب که در آن به جداسازی سالم از فاسد مبادرت می شود. آنچه در نسبت دادن روش معینی به یک دستگاه معرفتی اهمیت دارد و در ارزیابی آن در مدنظر قرار می گیرد روش داوری آن است. بنابراین نظریه، تفاوت اساسی و اصالت حکمت متعالیه نسبت به سایر مکتبه های فلسفی پیشین در مقام گردآوری است. چون در حکمت متعالیه علاوه بر عقل، داده های وحیانی و کشف و شهود هم ابزارهای گردآوری اند. مراد از آمیختن کلام و فلسفه و عرفان و بهره گیری از شریعت و طریقت و حقیقت، استفاده از ابزارهای سه گانه در مقام گردآوری است و این در حالی است که در مقام داوری ذره ای از التزام به عقل و برهان کاسته نشده و این محور، که ستون اصلی تفکر فلسفی است، همچنان مورد احترام است (علیزاده، ص ۹۷؛ نیز ص فرامرز قراملکی، ص ۱۳۱). در انتقاد به این نظر گفته شده که حکمت متعالیه در مقام داوری صرفاً به برهان ملتزم نمانده بلکه علاوه بر آن از ابزارهای سنجش تیزتر و برتر [نظیر کشف و شهود و تجربه های عرفانی] نیز بهره برده است و به همین دلیل در کسب نتایج ابتکاری، حل مسائل فلسفی و طرح و تولید مسائل جدید بیش از مکتبه های پیشین موفق بوده است. چنان که با در نظر گرفتن معیارهای چهارگانه تکامل علوم (توسعه روشهای گردآوری و داوری؛ حل مسائل بیشتر؛ طرح مسائل جدید و وضوح و دقیق بودن تحلیلها و تفسیرها) به برتری و کمال حکمت متعالیه می توان پی برد (ص علیزاده، ص ۹۷-۱۰۱). بنابر پیشنهاد دیگر، حکمت متعالیه را مطالعه بین رشته ای باید دانست که نه التقاط و نه تلفیق آراء، بلکه از میان برداشتن حصرگرایی روش شناختی ویزگی عمده آن است (ص فرامرز قراملکی، ص ۱۳۳-۱۳۴).

نوآوری های حکمت متعالیه در مسائل و آرای فلسفه اسلامی. نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راههای جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است؛ و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیر بنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب به شمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن

میرزا محمد الماسی نوه محمدرقی مجلسی بوده است. از دیگر پیروان و مرّوجان برجسته حکمت متعالیه، از ملاهادی سبزواری*، آقاعلی مدرّس طهرانی*، شیخ محمدحسین اصفهانی*، میرزا مهدی آشتیانی*، ابوالحسن شعرانی*، در میان مدرّسان عصر حاضر نیز از سید محمدحسین طباطبائی*، مهدی حائری یزدی*، سیدجلال‌الدین آشتیانی* را می‌توان نام برد.

حکمت متعالیه در حوزه‌های درس فلسفی هند، نیز تأثیر آشکار داشته است (نصر، ۱۳۷۵ ش، همانجا). از جمله علمای آن دیار که به حکمت متعالیه توجه کردند و با شرح و حاشیه‌نویسی و حتی نقد بر آثار و آرای ملاصدرا به رواج و معرفی مکتب وی نقش داشتند، عبارت‌اند از شاه عبدالقادر اورنگ‌آبادی، شاه‌عبدالعزیز دهلوی*، شیخ‌علی تبتی* ملقب به فاضل، سیدمحمدمرتضی نونهری، مولانا برکات احمد طوکی، مناظر احسن، ابوالاعلی مودودی* و محمدانور شاه کشمیری، صاحب منظومه‌ای دربارهٔ حدوث عالم مبتنی بر آرای حکمت متعالیه، را می‌توان نام برد (به نسبت، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۰۲-۹۰، ۱۷۷-۱۴۹، ۳۲۶-۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۳ ش، ص ۶۴-۶۲، ۷۴-۷۳؛ کشمیری، ص ۳؛ اختر راهی، ج ۱، ص ۵۰).

همچنین با مساعی محققانی همچون هانری کورین* و توشیهیکو ایزوتسو*، سیدحسین نصر، ملاصدرا و مکتبش در غرب و دیگر سرزمینهای غیراسلامی شناسانده شد. در بخشهای مختلف جهان اسلام مانند کشورهای عربی، ترکیه، قندونزی و مالزی هم‌اکنون گروههای گسترده‌ای از علاقه‌مندان به حکمت متعالیه و آثار ملاصدرا وجود دارند (نصر، ۱۳۷۵ ش، ص ۶۵۸-۶۵۹).

منابع: آلب ارسلان آچیک گنج، نمونه سبتم فلسفی در فلسفه اسلامی، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، اول خرداد ماه ۱۳۷۸ - تهران، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ ش؛ جلال‌الدین آشتیانی، «ملاصدرا» حکیمی متاله، فرید در برهانیات و ناظر هوشمندی در عرفانیات (مباحثه)، خردنامه صدرا، ش ۲ (شهریور ۱۳۷۴) ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، مع‌الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح‌الشرح قطب‌الدین رازی، تهران ۱۴۰۳ هـ، همو، رسائل، [قسم] پیدار، [۱۴۰۰؟]؛ سقیر اخترراهی، تذکرة علمای پنجاب، لاهور ۱۹۸۱/۱۴۰۰؛ اکبر ثبوت، فیلسوف شیرازی در هند، تهران ۱۳۸۰ ش؛ همو، «فیلسوف نونیره از واپسین حلقه‌های اتصال حکمت ایرانی و هندی، آیینه میراث، دورهٔ جدید، سال ۲، ضمیمه ش ۲ (۱۳۸۳ ش)؛ عبدالله جولای‌آملی، «حکمت متعالیه صدرالمعانی»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، همان؛ همو، «مجموعه فهم و شهود، خردنامه صدرا، ش ۳ (فروردین ۱۳۷۵)؛ مهدی حائری‌یزدی، «درآمدی بر کتاب اسعار: الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاریفة»، جملة ایران‌شناسی، سال ۲، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۱)؛ محمدبن اسمد دولتی، ثلاث رسائل، چاپ احمد توبسرکانی، مشهد ۱۴۱۱؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چاپ هانری کورین، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن محمود شهروری، شرح حکمة الاشراق، چاپ حسین غسانی‌نریزی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریفة، بیروت ۱۹۸۱ هـ، همو، رسائل فلسفی، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۴۲ ش؛ همو، شرح‌الهدایة الاثریة، [چاپ سنگی تهران ۱۳۱۳]، چاپ الفت لی‌جا، بی‌تا؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المنهاج السلوکیة، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش؛ همو، المبدأ و المعاد، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۴ ش؛ سزوچهر صدوقی‌سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، تهران ۱۳۸۱ ش؛ احمدبن زین‌العابدین علوی عاملی، شرح‌القبسات، چاپ حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۶ ش؛ بیوک علیزاده، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتبهای فلسفی دیگر»، خردنامه صدرا، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۶)؛ احد فرامرز قراملکی، «روی‌آوردین و ششای و هیت معرفتی فلسفه صدرایی»، مقالات و بررسیها، دفتر ۴۳ (تابستان ۱۳۷۷)؛ داوودبن محمد قیصری، شرح فصوص‌الحکم، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محمدتقوینا کشمیری، فسرر النخاست فی حدوث العالم، گجرات ۱۹۹۶/۱۴۱۵؛ مستخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میثورسکی تا زمان حاضر، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم؛ مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش؛ محمدباقر بن محمد میرداماد، نیراس‌الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب‌الباء و اثبات جدوی الدعاء، مع تعلیقات علی نوری، چاپ حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۴ ش؛ فرشته نادری ابیانه، تأثیرات ابن‌عربی بر حکمت متعالیه، تهران ۱۳۸۶ ش؛

Hossein Nasr, "Mullā Šadrā: his teachings", in *History of Islamic philosophy*, ed. Hossein Nasr and Oliver Leaman, pt.4, Tehran: Arayeh Cultural Ins., 1375 sh; idem, *Šadr al-dīn Šīrāzī and his transcendent theosophy: background, life and works*, Tehran 1997.

/ فاطمه فنا /

حکمی یزدی، آلامیرزا علی‌اکبر، معروف به حکیم الهی، استاد حکمت و عرفان قرن سیزدهم و چهاردهم، وی در حدود ۱۲۶۷ در یزد به دنیا آمد. پدرش، میرزا ابوالحسن یزدی، از تاجران یزد بود. علی‌اکبر از اوان جوانی به کسب دانش علاقه‌مند شد. او در زادگاهش به تحصیل ادبیات و علوم پرداخت. سپس به اصفهان رفت و نزد آقامحمدرضا قمشای* اسفار ملاصدرا و شرح قیصری بر فصوص‌الحکم محیی‌الدین ابن‌عربی را خواند و از درس شرح منظومه جهانگیرخان قشقایی* نیز بهره برد (مدرس یزدی، مقدمه کمرهای، ص ۱۳؛

حکیم یزدی را از مدرّسان شاخص فلسفه و عرفان عهد خویش دانسته‌اند (ع. جامی، همان مقدمه، ص ۳۳ و شش؛ صدرالدین شیرازی، مقدمه آشتیانی، ص ۱۱۱؛ امین، همانجا). سیدجلال‌الدین آشتیانی (صدرالدین شیرازی، مقدمه، ص ۱۰۶، ۱۱۲) اساطیر حکیم یزدی را در علوم ریاضی بیش از الهیات و علوم دیگر دانسته است. برخی از اسناد به‌جا مانده از او، مبین علاقه وی به مسائل سیاسی و مشارکت در امور اجتماعی است (محقق داماد، همانجا). وی با بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، حاکم یزد، مناسبات حسنه‌ای داشت و بدیع‌الملک خود را شاگرد حکیم دانسته است (ع. بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۱۸). بدیع‌الملک میرزا، رساله حکمت عمادیه را سکه شرح و ترجمه فارسی الدرّة الفاضلة عبدالرحمان جامی، و تقریر مطالب حکیم یزدی است. تحریر کرد (جامی؛ بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، همانجا؛ محقق داماد، ص ۱۱۱-۱۱۲). بدیع‌الملک میرزا، به گفته خود (۱۳۶۳ ش، ص ۷۴-۷۵)، رساله شاعر ملاصدرا را نزد حکیم خواند. ترجمه فارسی شاعر (تهران ۱۳۶۳ ش) به‌نام بدیع‌الملک میرزا چاپ شده، اما او در مقدمه (ص ۷۵) گفته که ضمن استفاده از بیانات حکیم یزدی، آنها را جمع و تحریر کرده و به نظر استادش رسانده و آن را عمادالحکمة نامیده است. همچنین وی از حکیم چند پرسش فلسفی کرده که او به برخی از آنها پاسخ گفته است (محقق داماد، ص ۱۲۸-۱۲۹). انگیزه طرح این پرسشها از حکیم یزدی، احتمالاً آن بوده که او بیشتر از دیگران با مسائل فلسفی غرب آشنا بوده است (مجتهدی، ص ۲۷۰). به نظر مجتهدی (ص ۲۶۵)، پرسشهای بدیع‌الملک میرزا از حکیم اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و می‌توان آنها را کلیدی برای ورود به یکی از مقاطع تحول فکر در ایران و رویارویی ایرانیان با فلسفه جدید غرب دانست.

حکیم یزدی در ۱۳۴۴ در قم درگذشت و در قبرستان شیخان دفن شد (مدرس گیلانی، همانجا). فقیه و مؤسس حوزه علمیه قم، حاج‌شیخ عبدالکریم حائری، در آن روز، به احترام وی، درس را تعطیل کرد (مدرس یزدی، مقدمه خلیل کمره‌ای، ص ۱۶).

حکیم یزدی در اواخر عمر، به‌سبب بیماری، نتوانست آثار خود را جمع‌آوری و چاپ کند، لذا برخی از آنها پس از مرگ او از میان رفت (مدرس یزدی، مقدمه محمود حکیمی یزدی، ص ۱۹). قسمتی از آنچه باقی مانده با عنوان رسایل حکیمیه، که همه به فارسی است، به اهتمام فرزند او، محمود حکیمی یزدی، در ۱۳۶۵ ش در تهران چاپ شده است. قسمتی دیگر نیز، که برخی از آنها به فارسی و برخی به عربی است، با عنوان مجموعه رسائل کلامی و فلسفی و ملل و نحل، با مقدمه



آقا میرزا اعلی اکبر
حکیمی یزدی

محقق داماد، ص ۱۰۹). بعد از آن در تهران علوم معقول را از آقا علی مدرس طهرانی* و میرزا ابوالحسن جلوه* و ریاضیات را از میرزا حسین سبزواری فراگرفت. با آمدن آقامحمد رضا قمشه‌ای به تهران، بار دیگر شاگرد و استاد یکدیگر را یافتند (مدرس گیلانی، ص ۱۲۳؛ صدوقی‌سها، ص ۱۴۵۴؛ محقق داماد، ص ۱۱۲). حکیمی علوم معقول را از میرزا ابوالقاسم نوری تهرانی* و سیدصادق طباطبایی و میرزا حسن آشتیانی فراگرفت (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۳، ص ۳۳۹؛ امین، ج ۸، ص ۱۷۶).

حکیم یزدی چندی قبل از وقایع مشروطه به قم رفت (مدرس گیلانی، همانجا؛ محقق داماد، ص ۱۱۳). او در قم ازدواج کرد و تا پایان عمر در آنجا ماند (محقق داماد، همانجا) و به تدریس علوم عقلی و نقلی پرداخت (مدرس یزدی، مقدمه خلیل کمره‌ای، ص ۱۴، ۱۶). وی در قم، به هنگام بروز اختلاف میان مردم، یکی از مراجع رفع دعاوی بود (محقق داماد، ص ۱۱۵)، اما ظاهراً مخالفان فلسفه و عرفان نظر خوشی به او نداشتند (ع. امام خمینی، ج ۱۸، ص ۷۹).

حکیم یزدی در تهران و قم، شاگردان بسیاری داشت که مشهورترین آنها عبارت بودند از: سیدکاظم عصار تهرانی، میرزا احمد آشتیانی، سیدمحمد تقی خوانساری، سیداحمد خوانساری، میرزا ابوالحسن شعرانی، میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی، امام خمینی، سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی و میرزا خلیل کمره‌ای (مدرس گیلانی، همانجا؛ شریف‌رازی ج ۴، ص ۴۹۲؛ جامی، مقدمه موسوی بیهقی، ص ۳۳ و شصت و شصت و شصت و هفت؛ مدرس یزدی، مقدمه محمود حکیمی یزدی، ص ۲۲-۲۳).

حکومت در اسلام

مقاله حاضر در دو بخش سامان یافته است: (۱) دز متون دینی و سیره پیشوایان دین، که به بررسی اصل حکومت و مشروعیت و مقبولیت و ویژگیهای ضروری حکومت (حاکم) از منظر منابع دینی می‌پردازد؛ و (۲) آرا و سیره فیلسوفان و فقها و نویسندگان معاصر، که به آرای دانشمندان و فقها درباره حکومت دینی، به‌ویژه در نظام اعتقادی و تعلیمی شیعه اختصاص دارد.

(۱) در متون دینی و سیره پیشوایان دین

ضرورت وجود حکومت در مجتمع‌های انسانی، به مثابه سازوکار برقراری نظم و انضباط اجتماعی، استقرار امنیت و اداره جامعه هیچ‌گاه محل تردید نبوده است و جوامع کوچک و بزرگ برای برآورده شدن این نیازها همیشه دارای حکومتی هرچند ساده و ابتدایی بوده‌اند (مونتسکیو^۱، ص ۹۰). در برخی جوامع گذشته، از جمله سومر، بابل و مصر حکومت جنبه الهی داشته است (س- نیرای و مهنا، ج ۱، ص ۲۷-۴۳). بسیاری از پیامبران، از جمله برخی از انبیای بنی‌اسرائیل مانند یوسف، موسی، داود و سلیمان علیهم‌السلام عهده‌دار حکومت هم بوده‌اند (برای گزارش حکومت برخی از انبیای بنی‌اسرائیل س- کتاب امثال سلیمان، ۱:۱؛ کتاب اول پادشاهان، ۱:۱، ۱۲:۲-۱۳؛ سفر پیدایش، ۴۱: ۴۳-۴۴). قدیس آوگوستینوس^۲ (متوفی ۴۳۰ میلادی) در کتاب «شهر خدا»^۳ از دو نوع حکومت سخن به میان آورد: (۱) حکومت دنیوی یا شهر زمینی که هدف آن ایجاد امنیت و نظم است؛ (۲) حکومت آسمانی یا شهر خدا که برعهده قدیسان و هدف آن، صلح و آرامش حقیقی است (س- ج ۲، ص ۶، ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۶؛ برای تفاوت‌های دیگر این دو شهر س- همان، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲).

در شریعت اسلام که به تصریح قرآن (روم: ۳۰)، تعالیم آن متعلق بر فطرت انسان و بنابراین متناسب با نیازهای متنوع اوست، نیاز اساسی بشر به حکومت تأیید و بر ضرورت حکومت در جامعه اسلامی تأکید شده است. طبق بیان حضرت علی علیه‌السلام هر جامعه‌ای نیاز به حاکم و فرمانروا دارد، چه نیکوکار و چه گناهکار (س- نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰)، بنابراین یک حدیث نبوی اگر سه نفر قصد سفر داشته باشند، لازم است یک نفر را از میان خود به سرپرستی برگزینند (س- متقی، ج ۶، ص ۷۱۷). افزون بر اینها، محققان و فقها و مفسران به استناد شماری از ویژگیهای دین اسلام بر ضرورت وجود حکومت در جامعه اسلامی استدلال کرده‌اند، از جمله: (۱) جهانی و همگانی بودن، که تحقق آن، یعنی هدایت شدن همگان به توحید و یکتاپرستی و پرهیز از بت‌گذاری، مستلزم وجود

غلامحسین ابراهیمی دینانی در ۱۳۷۴ ش در تهران به چاپ رسیده است. رسائل حکمیّه مشتمل است بر رساله بدیع الیه فی بیان مفهوم الماهیه والوجود که آن را برای بدیع الملک نوشته، شرح فارسی رساله مسأله وجود ملا عبدالرحمن جامی، رساله معرفه النفس و معرفه الرب و رساله‌ای در هندسه با خط حکیم یزدی. از جمله آثار که در مجموعه رسائل کلامی و فلسفی مندرج است، رساله حکمت متعالیه، رساله ملل و نحل، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم قیصری، و تعلیقات علی الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه است. حواشی بر شرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید، شرح الشواهد الربویه ملاصدرا، تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری از جمله آثار چاپ شده وی است (آقابزرگ طهرانی، ج ۱۲، ص ۱۳۳۹؛ محقق داماد، ص ۱۲۶؛ صدوقی‌سها، ص ۱۷۵). حکیم شعر نیز می‌سرود و «تجلی» تخلص می‌کرد و نیز در نگارش انواع خط مهارت داشت (س- محقق داماد، ص ۱۲۶-۱۲۸).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۸، تهران ۱۳۶۵ ش؛ امین؛ بدیع الملک میرزا عمادالدوله، حکمت عمادیه، در عبدالرحمان بن احمد جامی، الدرّة الفاسخه فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء المنفردین، چاپ نیکولا میر و علی موسوی‌بهبهانی، تهران ۱۳۵۸ ش؛ همو، عمادالحکمة، ترجمه و شرح فارسی کتاب مشاعر صدرالدین شیرازی، در محمّین ابراهیم صدرالدین شیرازی، کتاب‌المشاعر، چاپ متری قزوین، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، الدرّة الفاسخه فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحکماء المنفردین، چاپ نیکولا میر و علی موسوی‌بهبهانی، تهران ۱۳۵۸ ش؛ محمد شریف‌رازی، گنجینه دانشمندان، تهران ۱۳۵۲-۱۳۵۴ ش؛ محمّین ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الشواهد الربویه فی المنامج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، قم ۱۳۸۶ ش؛ منوچهر صدوقی‌سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر، تهران ۱۳۸۱ ش؛ کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، مجموعه پژوهشی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ مصطفی محقق داماد، ده‌یکان علم و عمل ایران میرزا علی‌اکبر مدرس حکمی یزدی، نامه فرهنگستان علوم، سال ۳، ۱۳۷۵؛ مرفعی مدرس گیلانی، منتخب معجم الحکماء، چاپ منوچهر صدوقی‌سها، تهران ۱۳۸۱ ش؛ علی‌اکبر مدرس یزدی، رسائل حکمیّه، چاپ محمود حکمی یزدی، تهران ۱۳۷۲ ش.

/ حسن سیدعرب /

حکومت س- دولت

حکومت اسلامی، کتاب س- ولایت فقیه

1. Charles Louis de Secondat Montesquieu

2. Saint Augustinus

3. The city of God

به افراد معین می‌دهد یا از آنها باز می‌ستاند (س: بقره: ۲۴۷؛ آل عمران: ۲۶). خدا به مؤمنان صالح و عده حاکمیت بر زمین را داده است (س: نور: ۵۵). در برخی آیات از حکمرانی (ملک) شماری از مؤمنان و پیامبران، به اذن و جعل الهی از جمله آل ابراهیم و طالوت، یوسف، داود و سلیمان سخن به میان آمده و برای داود نبی تعبیر خلیفه به کار رفته است (مثلاً: بقره: ۲۴۷، ۲۵۱؛ نساء: ۵۴؛ یوسف: ۱۲۲؛ انبیاء: ۱۷۹؛ ص: ۲۰، ۲۶، ۳۵) و خلافت به جعل الهی، که به پندگاران خاص خدا داده شده، اقتضا دارد که خلیفه آراسته به اخلاق الهی باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، ذیل ص: ۲۶). همچنین در قرآن به ویژگیهای شماری از حاکمان و حکومتهای ستمگر و نامطلوب از جمله فرعون اشاره شده (برای نمونه س: اعراف: ۱۲۷؛ یونس: ۸۳؛ قصص: ۴) و بر ضرورت فرمانبرداری نکردن از استبدادگران و اعتماد نرزدیدن به ستمگران و حرمت پذیرش ولایت «طاغوت» تأکید شده است (س: بقره: ۲۵۷؛ هود: ۱۱۳؛ سبأ: ۳۱-۳۳).

سیره اجتماعی و سیاسی پیامبر اکرم نیز خود بهترین گواه بر اهمیت و ضرورت وجود حکومت شایسته در جامعه اسلامی است. آن حضرت پس از دو بار بیعت با رؤسا و نمایندگان قبایل مدینه به این شهر مهاجرت کرد و زمینه تأسیس حکومت را در آنجا فراهم ساخت (طبری، ج ۲، ص ۳۵۵-۳۶۸؛ مجلسی، ج ۱۹، ص ۲۳-۲۶). ولایت و سرپرستی ده ساله پیامبر بر جامعه مسلمانان، شیوه‌ای جدید برای اداره جامعه‌ای بود که پیشتر به شکل قبیله‌ای اداره می‌شد و در واقع، اولین حکومت اسلامی بود. آن حضرت به اقتضای ولایت سیاسی خود، که از جانب خداوند به او واگذار شده بود، به کارهای مهمی می‌پرداخت که از شئون حکومت به شمار می‌روند، مانند: دفاع از مدینه در برابر مشرکان، جهاد با کافران و منافقان (س: توبه: ۵؛ تحریم: ۹)، عقد قرارداد اجتماعی - حقوقی با یهودیان مدینه (برای متن قرارداد س: حمیدالله، ص ۵۷-۶۴) قضاوت و داوری میان مردم برای رفع اختلافها (نساء: ۱۰۵)، گردآوری زکات و خمس و غنائم و ثبت و ضبط و مصرف کردن آن در موارد معین (توبه: ۱۰۳؛ نجفی، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ احمدی میانجی، ج ۱، ص ۱۷۳، ۲۹۲)، اعزام کارگزاران خود به شهرها و مناطق گوناگون (احمدی میانجی، ج ۲، ص ۶۸۴، ۵۱۹، ۵۹۴، ۶۹۰)، نصب فرماندهان سپاه (همان، ج ۲، ص ۵۱۰) و ارسال بخشنامه‌های سیاسی و حکومتی به کارگزاران خود و دریافت انواع مالیاتها (همان، ج ۲، ص ۶۱۴-۶۱۶). بسیاری از نویسندگان اسلام‌شناس غربی هم به تحقق دولت اسلامی در عصر پیامبر اکرم و وجود نظام سیاسی در اسلام اذعان دارند (برای نمونه س:

سازوکارهایی مناسب از جمله تشکیل حکومت است تا صاحبان قدرت و مال که به طور طبیعی در برابر تحقق همه‌جانبه آرمان توحید مقاومت می‌کنند، نتوانند مانع جامعه عمل پوشیدن آن شوند. به همین دلیل است که پیامبر اکرم، علاوه بر شأن رسالت و ابلاغ پیام الهی، از جایگاه رهبری اجتماعی و سیاسی و به تعبیر قرآن (احزاب: ۶) ولایت بر مؤمنان هم برخوردار بوده است (۲) تداوم اسلام تا روز قیامت، که به اقتضای آن باید دارد که همه شئون رسول خدا از جمله شأن ولایت و حکومت (جز شأن نبوت که قطعاً پایان پذیرفته است) پس از رحلت ایشان استمرار داشته باشد. از آیه ۱۲۴ سوره آل عمران نیز می‌توان دریافت که مرگ یا شهادت پیامبر نباید موجب تعطیل سنت و سیره او شود. بر این اساس، تعیین جانشین برای پیامبر اکرم که در آیه ۶۷ سوره مائده، هم‌سنگ با اصل رسالت و در آیه ۳ سوره مائده، «اکمال دین» و «اتمام نعمت» خوانده شده، ضرورتی انکارناپذیر دارد و مذاهب اسلامی در اصل ضرورت آن (نه مصداق) اتفاق نظر دارند؛ ۳) جامعیت شریعت اسلام که مجموعه‌ای هماهنگ با تمامی نیازهای فردی، اجتماعی، مادی و معنوی بشر و در گستره‌ای وسیع، شامل همه ابعاد روابط انسان با خدا، خود و دیگران و حتی با طبیعت است. تحقق یافتن اهداف شریعت در ابعاد گوناگون بدون توجه به حکومت و ویژگیهای ضروری آن، امکان‌پذیر نیست و احکام و قوانین حقوقی، اجتماعی، سیاسی و کیفری در یک جامعه تنها در پرتو اقتدار حکومت شایسته، جامعه عمل می‌پوشد. به تعبیر احادیث، ولایت و امامت حافظ همه فریضه‌ها و سنتهاست (س: ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۴؛ حسر عاملی، ج ۱، ص ۱۸؛ طباطبائی، ۱۳۴۱ ش، ص ۸۰؛ امام خمینی، ۱۳۵۷ ش، ص ۲۶-۳۳؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۰۰-۵۰۱).

علاوه بر این، دلایل عامی که ضرورت وجود حکومت را در هر جامعه‌ای ثابت می‌کنند ضرورت توجه به حکومت را در اسلام مدلل می‌سازد، مانند لزوم دفاع از مرزهای کشور در برابر دشمنان، پیشگیری از تجاوز متعديان به حقوق مردم، حفظ نظم و انضباط اجتماعی و برقراری امنیت (س: نهج البلاغه، همانجا؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵-۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۴). در قرآن نیز واژگان متعدد ناظر به موضوع حکومت، به کار رفته، مانند امامت، خلافت، ملک، ولایت، اولوالامر، حُکْم و بیعت (س: محمدقزاد عبدالباقی، ذیل همین واژه‌ها). در قرآن، خداوند مالک و فرمانروای آسمانها و زمین (برای نمونه س: بقره: ۱۰۷؛ آل عمران: ۱۸۹)، تنها حاکم واقعی و سرپرست مؤمنان خوانده شده (برای نمونه س: بقره: ۲۵۷؛ انعام: ۵۷) و اوست که ملک و فرمانروایی را به اراده خود

آرنولد^۱، ص ۳۰، ۱۹۸؛ وات^۲، ص ۲۰-۳۰. به نوشته لمتون^۳ (ص ۱۳-۱۴) پایه دولت اسلامی پیامبر اسلام، اعتقادی بود نه سیاسی یا قومی و مهم‌ترین هدف حکومت او دفاع از عقیده و پاسداشت آن بود.

پیامبر اکرم پیش از رحلت، در سال دهم هجرت در غدیرخیم از مردم برای ولایت حضرت علی بیعت گرفت (مجلسی، ج ۳۷، ص ۱۲۷-۱۳۳؛ نیز به امامت^۴ غدیرخیم؛ ولایت^۵). شیعیان بدین استاد فقط حضرت علی را پس از پیامبر اسلام سزاوار سرپرستی مسلمانان و حاکمیت بر جامعه اسلامی می‌دانند. ولی در عمل سرنوشت دیگری برای حکومت رقم خورد و عده‌ای در سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند و با ابوبکر به عنوان جانشین پیامبر بیعت کردند. او در هنگام مرگ عمرین خطاب را به جانشینی خود تعیین کرد. خلیفه دوم پس از ده سال حکمرانی، امر خلافت را به شورایی خاص واگذار کرد که حاصل آن خلافت عثمان بن عفان بود (مسعودی، ج ۴، ص ۱۸۲-۱۸۳، ۱۹۰، ۲۵۰-۲۵۱). با نفوذ امویان در ارکان دولت اسلامی و بروز انحرافات و به تبع آن، اعتراضهای بسیار و شورش مردم برخی سرزمینها از جمله مصر، خلیفه به قتل رسید و با هجوم مردم به خانه حضرت علی و اصرار بر بیعت کردن با او، آن حضرت به خلافت رسید (طبری، ج ۴، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۳، ص ۱۹۵). اصرار امیرمؤمنان بر عمل به کتاب و سیره پیامبر و رعایت اصول و ضوابطی مانند سپردن مسئولیتها به افراد شایسته، تقسیم عادلانه بیت‌المال و تسلیم نشدن در برابر مطالبات زیاده‌خواهان، آن حضرت را با مشکلاتی مواجه ساخت و حکومت پنج ساله او با سه جنگ ناخواسته با ناکتین، قاسطین و مارقین سپری شد (حسن ابراهیم حسن، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸). حکومت کوتاه‌مدت امام حسن علیه‌السلام نیز به سبب کارشکنیها و دشمنیهای معاویه و پیمان‌شکنی مردم به ترک مخاصمه‌ای انجامید که بر پایه آن حکومت به‌طور موقت به معاویه سپرده شد (آل‌یاسین، ص ۲۵۹-۲۶۲، ۳۶۷-۳۶۸؛ نیز به حسن بن علی^۶، امام).

انتقال خلافت به بنی‌امیه، حکومت را در اسلام وارد مرحله جدیدی کرد که مهم‌ترین شاخص آن، تبدیل خلافت به سلطنت و موروثی نمودن رهبری سیاسی اجتماعی بود (به ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۶، ص ۴۸-۴۹؛ ابوزهره، ج ۱، ص ۹۴). امام حسین علیه‌السلام که در اعتراض به انتقال موروثی خلافت از معاویه به فرزندش یزید به سبب آنکه خلاف معاهده معاویه بود و یزید به فساد اخلاق و انحراف آشکار از دین نیز مشهور بود - قیام کرد، در حادثه خونین کربلا

به شهادت رسید (به حسین بن علی^۷، امام؛ کربلا^۸، واقعه). خلفای بعدی، چه امویان و چه عباسیان، از دیدگاه امامان شیعه غاصب و ستمکار به‌شمار می‌رفتند. از این‌رو، امامان از آنان دوری می‌جستند و خود و شیعیانشان در موارد خاص به روش تقيه^۹ رفتار می‌کردند (بحرانی، ج ۱، ص ۵؛ امین، ص ۱۹۸-۲۰۰). براین اساس، فقهای شیعه به‌ویژه فقهای متقدم - حکومتها را در جوامع اسلامی اصولاً فاقد مشروعیت می‌دانستند و با عنوان «حاکم جائز» (ستمکار) از آنان یاد و از همکاری با این حکومتها منع می‌کردند، مگر در مواردی که وجود مصالحی (مثلاً گره‌گشایی از مشکلات شیعیان) همکاری با حکومت را ایجاب می‌کرد (برای نمونه به مقدس اردبیلی، ج ۱۲، ص ۱۱؛ نجفی، ج ۲۲، ص ۱۸۲؛ نیز برای دیدگاههای فقهی درباره حکومت مشروع و رویت عملی فقهها به بخش دوم مقاله).

مفهوم اصطلاح امامت (به تعبیر شیعه) یا خلافت (به تعبیر اهل سنت) فراتر از حکومت ظاهری بر جامعه اسلامی و عبارت است از «ریاست فراگیر بر دین و دنیای مردم»، ولی قطعاً سلطنت و حکومت ظاهری از جمله مهم‌ترین شئون امامت (یا خلافت) به‌شمار می‌رود (به ماوردی، ص ۵؛ فخرالمحققین، ج ۴، ص ۲۹۳). به نظر شیعیان امامی، جانشین پیامبر اکرم با نص او و هر امام با نص امام قبلی مشخص می‌شود. ولی اهل سنت بر این باورند که پیامبر کسی را به جانشینی خود برگزیده و این امر مهم را به امت واگذار نموده است. باتوجه به شیوه‌های متفاوتی که در انتخاب خلفای نخستین به‌کار برده شد، متکلمان اهل سنت برای انعقاد امامت یک شخص راههای گوناگونی ذکر کرده‌اند و در این باره اختلاف‌نظر بسیار دارند: برخی امامت را با استیلا یافتن (تغلب) فرد بر جامعه اسلامی (حتی اگر فاسق باشد) انعقاد یافته می‌دانند، ولی بیشتر اهل سنت به اجماع یا توافق گروهی که اصطلاحاً «اهل حل و عقد» نامیده شده، قائل‌اند و درباره تعداد افرادی که با بیعت کردن آنها امامت یک نفر منعقد می‌شود، دیدگاههای متفاوتی ابراز کرده‌اند (به فخررازی، ص ۷۱-۷۲؛ سبحانی، ج ۴، ص ۲۳-۲۰؛ نیز به امامت^{۱۰}؛ خلافت^{۱۱}). دیدگاه زیدیان با شیعیان امامی تفاوتهایی دارد، از جمله آنکه به نظر برخی از زیدیان شرط امامت شخص، قیام کردن در برابر حاکمان غیرقانونی («قائم بالسیف» بودن) است. اسماعیلیان نیز به دو گونه امام قائل‌اند: (۱) امام حقیقی یا مستقر^{۱۲}؛ (۲) امام مستودع^{۱۳}، که در واقع سپری برای محافظت از امام حقیقی

1. Arnold

2. Watt

3. Lambton

است (س: بغدادی، ص ۳۰-۳۱؛ لعتون، ص ۲۰، ۲۸۸؛ نیز س: اسماعیلیه^۳، ریدیه^۴).
 به رغم تفاوت‌های موجود در مذاهب مختلف اسلامی، به ویژه میان شیعه و اهل سنت، درباره شرایط و شیوه گزینش حاکم، همه آنان در این زمینه که منشأ مشروعیت در حکومت نبوی الهی بوده است، اتفاق نظر دارند (س: بغدادی، ص ۳۴۹؛ منتظری، ۱۳۶۲ ش، ص ۵۲). براین اساس، از آنجا که بشر برای هدایت و رسیدن به کمال و سعادت به ارشاد و هدایت الهی نیاز دارد، حاکمیت در جامعه اسلامی نیز هنگامی دارای مشروعیت است که ناشی از اراده خداوند باشد. از این رو قرآن گردن نهادن انسان را به اراده غیرخدا، پیروی از طاغوت و مردود دانسته است (نساء: ۶۰). ولی از سوی دیگر، کارآمدی حکومت به پذیرش مردم بستگی دارد و بدون خواست مردم، حاکمیت مشروع تحقق پذیر نخواهد بود، به ویژه آنکه حاکمیت تحمیلی و استبدادی بر پایه متون و منابع اسلامی (جز به رأی شماری از اهل سنت) مشروع و جایز به شمار نمی‌رود (س: نائینی، ص ۵۱-۵۹). بدون همراهی و مشارکت مردم، حتی امیرمؤمنان علیه السلام نیز نمی‌تواند زمام امور را به دست گیرد و جامعه را به گونه شایسته اداره کند. در این دیدگاه شیعی که در عصر غیبت حاکمیت به فقیه عادل سپرده شده (س: ولایت فقیه^۵)، نقش مردم پررنگ‌تر و بیشتر است. زیرا به جای اشخاص حقیقی (منصوص)، شخصی حقوقی که از پیش معین نشده (غیرمنصوص)، عهده‌دار این مسئولیت است. از این رو، برخی فقها مشروعیت حکومت اسلامی را در عصر غیبت بر دو پایه استوار دانسته‌اند: خدا و مردم؛ در نتیجه، بدون رضایت مردم، حتی فقیه عادل امکان حکومت کردن ندارد. درواقع، حاکمیت مقبول و مشروع از دیدگاه اسلام تکلیف و مسئولیتی است با هدف اداره مطلوب مجتمع انسانی (س: امام خمینی، ۱۳۵۷ ش، ص ۴۳-۴۴؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰).

از سیره نبوی و علوی در باب حکومت‌داری چنین برمی‌آید که حکومت در اسلام علاوه بر اهداف مشترکی که در جوامع انسانی برای حکومت وجود دارد (مانند برقراری نظم و امنیت، تأمین نیازهای مادی و جسمی و آزادیهای اجتماعی و سیاسی)، دو هدف عمده دیگر را نیز باید پیگیری کند: (۱) رشد و کمال معنوی و اخلاقی مردم، که از مهم‌ترین مسئولیت‌های زمامدار جامعه اسلامی است. حضرت علی علیه السلام انگیزه خود را از پذیرش حکومت، آشکارسازی نشانه‌های دین خدا و اصلاح در سرزمینهای اسلامی شمرده تا در پرتو آن ستم‌دیدگان احساس امنیت کنند و حدود تعطیل شده الهی اقامه شود (نهج البلاغه،

خطبه ۱۳۱)؛ ۲) برقراری عدالت به دست مردم، که از مهم‌ترین اهداف ارسال پیامبران خوانده شده است (س: حدید: ۲۵، ص: ۲۶؛ شوری: ۱۵). امیرمؤمنان هدف اصلی خود را از پذیرش مسئولیت، ستاندن حقوق ضعیفان و ستم‌دیدگان از اقویا و ستم‌پیشگان ذکر کرده است (نهج البلاغه، خطبه ۳). وی حاضر نشد برای قانع کردن زیاده‌طلبان از اجرای عدالت چشم ببوشد، هر چند حکومتش با آشوب و جنگ‌افروزی روبه‌رو شود. به نظر او، بیت‌المال باید به تساوی میان مسلمانان تقسیم شود (همان، خطبه ۱۲۶)؛ حتی عدالت پر بخشش برتری دارد، زیرا عدالت نه صرفاً ارزشی فردی، بلکه ارزشی اجتماعی است (همان، حکمت ۴۳۷). البته اجرای احکام الهی در ابعاد گوناگون خود مقدمه اجرای عدالت است و تلقی اسلام از برقرار شدن عدالت، نیل مردم تحت مدیریت یک حکومت (شهروندان) به حقوق خود در پرتو مقررات اسلامی است (س: امام خمینی، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۶۳۳). از همین منظر، پاسخ صریح علی بن ابی طالب در شورای گزینش خلیفه سوم قابل تبیین است. آن حضرت هنگام پیشنهاد خلافت تأکید کرد که خلافت را با این شرط می‌پذیرد که فقط کتاب خدا و سنت پیامبر را مبنای اقدام قرار دهد (س: یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲؛ طبری، ج ۴، ص ۲۳۸)؛ زیرا تحقق عدالت فقط با التزام به دین حق امکان‌پذیر است.
 با توجه به سنگینی مسئولیت حکومتداری در اسلام، شرایط سختی برای زمامدار اسلامی و کارگزاران او مقرر شده است. امام علی علیه السلام در دوران خلافت خود، در خطابه‌ای برای مردم، شماری از اوصاف ضروری والی را، با این تعبیر که شما می‌دانید (وقد علیکم)، ذکر کرد. این اوصاف، که به شکل سلیبی بیان شده‌اند، عبارت‌اند از: پخیل نبودن، تا به مال مردم حرص نرزد؛ نادان نبودن، تا مردم را به گمراهی نکشاند؛ ستمکار نبودن، تا مردم را از حقشان محروم نسازد؛ ظالم نبودن تا در تقسیم مال از بخشش به برخی و محروم گذاردن برخی دیگر خودداری کند؛ رشوه‌گیر نبودن تا در مقابل صدور حکم حقوق مردم را پایمال نکند و از اجرای حدود سرباز نزند و توجه داشتن به سنت تا امت را به هلاکت نیندازد (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱؛ برای شرح تفصیلی آنها س: شوشتری، ج ۳، ص ۳۲-۳۳). رویه ایجابی این اوصاف، صفت یا ویژگی یا ملکه‌ای است که از آن به عصمت^۶ تعبیر می‌شود و از همین ج لزام منصوص بودن امام مسلمانان استنتاج شده است. مرحله نازل‌تر از عصمت و با فرض در دسترس نبودن امام معصوم، از مجموعه تعالیم دین درباره حاکم مشروع در اسلام، ضرورت شرط عدالت به بندهای معلوم می‌گردد. همچنان‌که شرط آگاهی از قوانین الهی و خبرگی در آن برای زمامدار اسلامی ضروری به

شمار می‌رود (نهج البلاغة، نامه ۵۹؛ امام خمینی، ۱۳۵۷ ش، ص ۳۷-۳۹).

آیات و احادیث به حقوق مردم بر حکومت در جامعه اسلامی پرداخته‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اجرای عدالت، اجرای مقررات الهی در عرصه‌های گوناگون، آموزش و تربیت کردن مردم، توزیع عادلانه اموال عمومی، ایجاد امنیت به ویژه برای مستضعفان، دفاع از مرزهای کشور در برابر دشمنان، یا رفق و مدارا رفتار کردن با مردم، حفظ نظم و انضباط اجتماعی، جلوگیری از تجاوز به حقوق مردم و مشاوره با آنان در تصمیم‌گیریها (آل عمران: ۱۵۹، حج: ۴۱-۴۰؛ شورا: ۱۵؛ نهج البلاغة، خطبه ۲۹، ۳۴، ۴۰، ۱۳۱؛ نامه ۴۵؛ ابن‌شعبه، ص ۲۵-۲۶؛ ابن‌فراه، ص ۱۵). امام سجاد علیه‌السلام سلوک عادلانه با مردم، شفقت با آنان، بخشش نادانان، یاری مستضعفان و شتاب نداشتن در اجرای کفر را از حقوق مردم بر والی شمرده است (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۵۶۷).

منابع: علاوه بر قرآن و کتاب مقدس. عهد عتیق؛ واقعی آلهامین، صالح‌الحسن علیه‌السلام، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۲، فلسف آوگوستین، مدینه‌الله للقدیس أوغسٹینس، نقله الی‌المریة یوحنا حلو، بیروت ۲۰۰۲؛ ابن‌الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، تاهمه ۱۳۸۵-۱۳۸۷/۱۹۶۵-۱۹۶۷، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، نجف ۱۳۸۵-۱۳۸۶، چاپ الفست قم [بی‌تا]؛ مسعودی، کتاب‌الخصال، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌شعبه، تحف العقول عن آل‌الرسول صلی‌الله‌علیهم، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۲۵؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل‌ابی‌طالب، چاپ ماضی ورسولی محلاتی، قم [بی‌تا]؛ ابن‌فرله، الاحکام السلطانیة، چاپ محمد حامد لقی، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳، محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، قاهره [۱۹۷۶]؛ علی‌احمدی میانی، مکاتیب الرسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، تهران ۱۳۹۱؛ امام خمینی، کتاب‌البیع، [تهران] ۱۳۷۹ ش؛ همو، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران ۱۳۵۷ ش؛ محسن امین، نقض‌الشیعة، او، الشیعة بین‌الحقائق والأوهام، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳، یوسفین احمد بحرانی، الحقائق المناصرة فی احکام العترة الطاهرة، قم ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش؛ عبدالقاهرین طاهر بندادی، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت دارالمعرفة، [بی‌تا]؛ حرز عاملی، حسن ابراهیم حسن، تاریخ‌الاسلام: السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی، ج ۱، قاهره ۱۹۶۴، چاپ الفست بیروت [بی‌تا]؛ محمد حمیدالله، مجموعة الوثائق السیاسیة للمعهد النبوی و الخلافة الراشدة، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ جعفر سبحانی، الالهیات علی‌مدی الکتاب و السنة و العقل، به قلم حسن محمد مکی عاملی، ج ۴، قم ۱۴۱۲؛ محمدتقی شوشتری، بهج‌الصباغة فی شرح نهج البلاغة، ج ۳، تهران ۱۳۹۳؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۲/۱۹۷۱-۱۹۷۲؛ همو، ولایت و زعامت، در بحثی درباره

مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، [۱۳۴۱ ش]؛ طبری، تاریخ (بیروت)؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج‌البلاغه، چاپ صبحی صالح، قاهره ۱۹۹۱/۱۴۱۱؛ محمدبن حسن فخرالمحققین، ابضاح القوائد فی شرح اشکالات القواعد، چاپ حسین موسوی کرمانی، علی‌بن‌اشعاردی، و عبدالرحیم بروجردی، قم ۱۳۸۷-۱۳۸۹، چاپ الفست ۱۳۶۳ ش؛ محمدبن عمر فخررازی، اصول‌الدین و هو الکتاب المسمی معالم اصول‌الدین، چاپ طه عبدالرؤف سعد، بیروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ علی‌بن محمد ماوردی، الاحکام السلطانیة و الرلایات الدینیة، بغداد ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ علی‌بن حسام‌الدین متقی، کنز‌العمال فی سنن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیاتی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجلسی، محمدزاد عبدالباقی، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره ۱۳۶۴، چاپ الفست تهران [۱۳۹۷]؛ سعودی، مروج (پارس)، احمدبن محمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذعان، چاپ مجتبی‌عراقی، علی‌بن‌اشعاردی، و حسین یزدی‌اصفهان، ج ۱۲، قم ۱۴۱۲؛ حسینعلی مستظری، البس‌الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، تقریرات دوس آیت‌الله بروجردی، قم ۱۳۶۲ ش؛ همو، دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم ۱۴۰۹؛ شارل لونی دوسکوندا مونسکیو، روح‌القوانین، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهدی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامة و تنزیه‌المسئله، چاپ جواد ورمی، قم ۱۳۸۲ ش؛ فتحیه نبزروی و محمدنصر مهنا، تطور الفکر السیاسی فی الاسلام، قاهره ۱۹۸۲-۱۹۸۳؛ محمدحسن‌بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ یعقوبی، تاریخ؛

Thomas Walker Arnold, *The Caliphate*, London 1965; Ann Katharine Swynford Lambton, *State and government in medieval Islam*, London 1985; William Montgomery Watt, *Islamic political thought: the basic concepts*, Edinburgh 1987.

/سیدجواد ورمی /

۲) آرا و سیره فیلسوفان و فقها و نویسندگان معاصر اندیشه‌های سیاسی حکمای یونان باستان به ویژه سقراط، افلاطون و ارسطو درباره حکومت همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. سقراط حکومت عامه را که در آن زمان در آتن رایج بود، نوعی هرج و مرج و در نتیجه، نامطلوب می‌شمرد (افلاطون، ۱۳۱۶ ش، ص ۱۸۳). افلاطون عالی‌ترین آرمان حکومت را در مدینه فاضله* که سعادت دنیا و آخرت (خیر مطلق) را فراهم می‌آورد، می‌دانست. به نظر او حکومت عامه مردم به دور از حکمت و حکومت استبدادی موجب پایمال شدن منافع و مصالح عمومی است و فیلسوفان بهترین فرمانروایان‌اند. وی برای حاکم سه شرط قائل بود: حکمت، شجاعت اخلاقی و اعتدال (۱۳۸۰ ش،

ج ۲، ص ۱۰۱۶، ۱۰۳۹، ۱۰۴۲، ۱۱۰۳، ۱۱۱۰).
 ارسطو (ص ۱۷۴) رمزکارایی حکومت را دو چیز می‌داند: پیروی مردم از قوانین و خوب بودن قوانین. وی در کتاب سیاست (ص ۱۱۹-۱۲۰)، اهداف حکومت و آشکال مطلوب و نسامطلوب آن را توضیح داده و به تفصیل، ویژگیهای حکومت پولیتی^۱ (حکومت طبقه متوسط) و وجوه تمایز و تفاوت آن با دیگر انواع حکومت را بررسی کرده و این نوع حکومت را ستوده است (ص ۱۷۳-۱۸۳، قس ص ۶۳-۶۴). وی، همچنین بخشی را به بررسی علل و عوامل تباهی حکومت و راههای تضمین بقای آن اختصاص داده است (ص ۲۲۷-۲۳۵).
 پس از آشنایی فلاسفه مسلمان با فلسفه یونان، موضوع حکومت در منابع فلسفی اسلامی در محث حکمت عملی (با عنوان سیاست مُدُن^۲) جایگاه خاصی یافت. در این آثار از نیاز انسان به تعاون و اجتماع سخن به میان آمده و پس از بیان ضرورت حکومت، شرایط و اوصاف «مدینه فاضله» و حاکم آن و اقسام «مُدُن غیرفاضله» ذکر شده است (برای نمونه - فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶-۱۳۲؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۷۳-۱۱۲؛ نصیرالدین طوسی، ص ۲۷۹-۲۹۹).
 به نظر فارابی (۱۹۹۶، ص ۸۰) نیاز امتها به حکومت از آن روست که در پرتو اقتدار آن، مجموعه سنتهای شایسته و نسلکات اخلاقی در میان مردم رواج یابد و مستقر گردد. شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی ۵۸۷ هـ، ج ۱، ص ۵۰۴، ج ۲، ص ۳۰۶، ج ۳، ص ۱۰۸)، بدون اشاره به مدینه فاضله، حکومت را شایسته حکیمی متاله و دارای صفاتی همچون انبیا و فرّه ایزدی می‌داند که با اشراق‌نور حق تعالی، دیگران را به اطاعت وای می‌دارد. نجم‌الدین رازی، از مشایخ عارفان و صوفیان، رسیدن به پادشاهی (یا به تعبیر او، ظل‌اللهی) را از عنایات الهی دانسته و جمع شدن صفات ملوک دین و ملوک دنیا را در سلطان بزرگ‌ترین سعادت معرفی کرده است. او قدرت حکومت را برای تخلّق به صفات ربوبی و کمال اخلاق وسیله مناسبی می‌داند (ص ۴۱۱-۴۳۱).
 به نظر ملاصدرا هم (ص ۴۲۰-۴۲۶) مردم برای بقا و آسایش نیازمند حکومت و قانون‌اند و غایت اصلی سیاست، اطاعت از شریعت است.

پس از آشنایی، ص ۳۰۹-۳۳۱؛ عضالدین ایجی، ص ۳۹۵-۴۱۳). ولی این موضوع در منابع اهل سنت بیشتر صبغه فقهی یافته است. مؤسسان مذاهب مهم فقهی اهل سنت (یعنی حنبلیان، حنفیان، مالکیان و شافعیان) که همگی در عصر خلفای عباسی می‌زیستند، غالباً از پذیرش مناصب حکومتی و برقرار ساختن مناسبات با حاکمان سر باز زدند و گاهی به همین سبب دچار تنگناهایی شدند (به ابن جوزی، ۱۳۴۹، ص ۲۷۰-۲۷۲، ۳۰۸-۳۴۰؛ فخررازی، مناقب الامام الشافعی، ص ۷۱-۸۰؛ کردری، ص ۱۹۵، ۲۴۴-۲۴۶). برخی از عالمان دیگر مانند سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱) و ابن سناک (متوفی ۱۸۳) نیز در برابر انحرافهای خلفای عباسی ساکت نشستند و با آنان همکاری نکردند (به کردری، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ اسماعیل ابراهیم، ص ۴۶-۵۰). اما برخی از شاگردان آنها مناصب حکومتی را از جانب خلفا پذیرفتند، مانند قاضی ابویوسف (شاگرد و یکی از دو جانشین اصلی ابوحنیفه، متوفی ۱۸۲) که منصب قضا را پذیرفت. وی در مقدمه کتاب الخراج (ص ۳-۱۸) به ذکر اصول و ضوابطی که لازم است خلیفه بدان پایبند باشد، پرداخت.

به رغم قدرت یافتن امیران و سلاطین محلی در اواخر دوره عباسی، خلفای عباسی همچنان به استناد مشروعیت دینی خلیفه در نظام سیاسی اهل سنت، دارای نفوذ بودند. فقهای اهل سنت در این دوره در توجیه وضع موجود و مشروعیت بخشی به این حاکمان کوشیدند. شیوه روی کار آمدن خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس و نیز شکل‌گیری و اقتدار حکومتهای مستقل محلی، به صورت‌بندی و رشد نظریه «استیلا» یا «تغلب» انجامید که مراد از آن، مشروعیت هر حکومتی است که به هر طریقی بر مردم مسلط شود. به نظر قائلان این نظریه، که به برخی احادیث و اجماع هم استناد می‌کردند، حکومتها از هر راهی زمام امور جامعه را به دست گیرند و مردم را به بیعت وادارند، از مشروعیت برخوردارند و مخالفت و سرکشی در برابر آنها جایز نیست، زیرا وجود حکومت، مانع تفرقه مسلمانان و خلأ قدرت در جامعه است (به باقلانی، ص ۴۶۷؛ ماوردی، ص ۱۶؛ شوکانی، ج ۷، ص ۳۵۹-۳۶۲). ضرورت حکومت از دیدگاه اهل سنت چنان بود که موضوع عدالت حاکم که در تعلیم قرآنی (برای نمونه - حدید: ۲۵) و احادیث نبوی (برای نمونه - متقی، ج ۶، ص ۱۰۹) و بیانات امام علی و سایر امامان شیعه (برای نمونه - نهج البلاغه، خطبه ۳، ۱۳۱ کلینی، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۳؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۳۳۴-۳۳۵) اصلی‌ترین شاخص حکومت مشروع است، تحت شعاع آن قرار گرفت و

علمای اهل سنت شرایط و ویژگیهای حکومت را عمدتاً در منابع فقه سیاسی (به ادامه مقاله) تحلیل و بررسی کرده‌اند. هر چند شماری از متکلمان اهل سنت در آثار کلامی خود به تناسب موضوع امامت در این باره نیز بحث کرده‌اند (برای نمونه

حکومت در اسلام

حتی برخی از آنان به تمایز میان خلافت* و امامت* قائل شده و شماری از شرایط خلیفه (جانشین پیامبر) را برای امام (در مفهوم لغوی آن) و حاکم ضروری ندانستند (س. غزالی، ج ۱، ص ۱۱۵؛ نفتازانی، ص ۱۸۲).

غزالی، فقیه شافعی بانفوذ سده پنجم (متوفی ۵۰۵) که در عصر سلجوقیان می‌زیست و بر فقها و متکلمان پس از خود نیز تأثیر بسیار گذاشت، فرمان‌برداری از دستورات سلاطین را حتی اگر فاقد برخی اوصاف خلیفه باشند، ضروری می‌دانست (همانجا). فخررازی متکلم اشعری مشهور شافعی‌مذهب قرن ششم (متوفی ۶۰۶) سلطان عادل را سکه گاهی از او به سبب خدا بر زمین تعبیر کرده است - نور خدا و حجت خدا خوانده (س. التفسیر الکبیر، ذیل آل عمران: ۴۶-۴۵؛ نساء: ۵۷؛ هود: ۹۶-۹۹) و پیروی سلطان از احکام شریعت را ضروری شمرده است (همان، ذیل ص: ۲۶-۲۹).

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان در ۶۵۶، در عرصه فقه سیاسی، تحولاتی صورت گرفت و دیدگاههای جدیدی مطرح شد (پولادی، ص ۹۴). بدرالدین ابن‌جماعه (فقیه شافعی، متوفی ۷۳۳) که خود منصب حکومتی (قضا) داشت، امام (حاکم) را سبب خدا به روی زمین معرفی کرده و صبر پیشه کردن بر حکومت مستمگر را لازم شمرده است. او مانند شماری از فقهای این دوره به انگیزه پیشگیری از هرج و مرج و تشتت و حفظ امنیت امت اسلامی یا به دلایل دیگر، با چشم‌پوشی از برخی ملاکهای اصلی حاکم اسلامی، قدرت را به عنوان عامل مشروعیت‌دهنده حکومت پذیرفته است (س. روزنثال، ص ۴۳-۴۴).

ابن تیمیه (فقیه حنبلی، متوفی ۷۲۸) نیز دیدگاهی هم‌سو با ابن‌جماعه داشت و قدرت را شاخص اصلی حکومت مشروع می‌دانست. وی با استناد به آیه ۵۹ سوره نساء، اطاعت از ولی امر (حاکم سرزمین اسلامی، هر که باشد) را در حکم اطاعت از خدا و پیامبر و -جز در امر به گناه- واجب می‌شمرد (ص ۸). از سوی دیگر، به اعتقاد او والیان نمایان خدا و وکیلان مردم‌اند و رفتار سازگار با مصالح مردم، عمل کردن به دستورات الهی و حکومت بر پایه عدل بر آنان واجب است. از دیدگاه وی، علاوه بر قدرت، امانت‌داری حاکمان نیز اصلی مهم در حکومت است (ص ۱۹-۲۰، ۲۹-۳۰). ابن‌قیم جوزیه (از پیروان ابن‌تیمیه، متوفی ۷۵۱) در کتاب الطَّرِيقُ الْحَكْمِيَّةُ که درباره حسیه و سیاست شرعی نگاشته، وظائف ولی امر و کارگزاران او را تبیین کرده و رعایت مصالح مردم و ستاندن حق آنان از ستمکاران را

ضروری به شمار آورده است (ص ۱۰، ۱۷).

ابن‌خلدون (متوفی ۸۰۸) با نگاهی جامعه‌شناسانه، به موضوع شکل‌گیری و تأسیس حکومتها، بر آن است که همه حکومتها، چه حکومتهای پیامبران و چه حکومتهای غیر دینی بر دویسایه استوارند: ۱) شوکت و حمایت قومی و خانوادگی ۲) توانایی مالی؛ هرگاه در یکی از این دو پایه خللی ایجاد شود، حکومت به ضعف و زوال می‌گراید. با وجود این، وی توسعه چشمگیر خلافت اسلامی را پس از رحلت پیامبر اکرم از معجزات آن حضرت برمی‌شمرد (س. ج ۱: مقدمه، ص ۲۹۴-۲۹۸). فضل‌الله بن روزبهان خنجی (متوفی ۹۲۷) در سلوک الملوك که به زبان فارسی و بر پایه فقه شافعی و حنفی نگاشته (س. ص ۴۸-۴۹)، به مباحث مربوط به حکومت دینی از تمام جوانب حقوق اساسی، اداری، مالی، جزایی و بین‌المللی پرداخته است. او نیز یکی از اسباب تحقق حاکمیت مشروع را، استیلا و شوکت دانسته و چنین سلطانی را حتی اگر جاهل و فاسق باشد، مصداق امام و خلیفه شمرده است (ص ۸۲). در عین حال، وی سلطان را به بهره‌گیری از یاری و مشاوره علما فراخوانده است و با تبیین برخی از متاصبات دینی، مانند شیخ‌الاسلام و مفتی و قاضی و محاسب، بر آن بوده که با تضییق دایره فرمانروایی سلطان، عملکرد حکومت را با احکام شرع هماهنگ سازد (س. ص ۱۰۴-۱۰۷).

حاکمان عثمانی، که اندکی پس از فتح قسطنطنیه (قرن نهم هجری) بر بخش وسیعی از جهان اسلام سلطه یافتند، از میان مذاهب اهل سنت مذهب حنفی را، از آن رو که خلافت را برای غیر قریش جایز می‌دانست، مذهب رسمی تعیین کردند و به تأسیس نهادهای دینی وابسته به حکومت، مانند قضاوت، حسیه، افتا، امامت جمعه و شیخ‌الاسلامی، همت گماردند. این حاکمان، با توجه به ادعای خلافت، به ویژه پس از تسخیر مصر در ۹۲۳ و برچیده شدن خلافت عباسی مصر، به طور رسمی در موضوعات مختلف به فتاوی شیخ‌الاسلامها و فقه حنفی ملتزم بودند، هر چند به سبب ضعف علمی و محدودیت اقتدار شیخ‌الاسلامها، این افراد کم و بیش زیر نفوذ حکومتها بودند. در این میان، عالمان صاحب منصب در مصر و شام استقلال بیشتری داشتند و گاه با برخی فرمانهای سلطانی که سازگار با شریعت نبود، مخالفت می‌کردند. در این دوره به موازات تدوین احکام و فتوای فقهی، تدوین قوانین به شکل قانون‌نامه، از جمله مجله الاحکام العدلیه (س. احکام عدلیه*)، مجله، معمول شد که تا عصر

حکومت و نیز احکامی که به گونه‌ای جنبه حکومتی دارند، مانند اقامه نمازهای جمعه و جماعت، دریافت پرداختهای واجب مالی (خمس، زکات)، اقامه حدود و تصدی امر قضا به منابع فقهی راه یافت و از دو نوع حکومت (حاکم عدل و حق، حاکم جور) سخن به میان آمد و کاربرد تعابیری چون امام، حاکم، سلطان، امام عادل، سلطان عادل، سلطان اسلام، ولی امر برای امام معصوم (حاکم حق) و تمییزی مانند حاکم یا سلطان جائز برای حاکمان دستگاه خلافت یا مانند آن رواج پیدا کرد (برای نمونه به مفید، ص ۲۵۲، ۸۱۰-۸۱۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۴۰۵-۱۴۱۰، ج ۲، ص ۹۴؛ ابوالصلاح حلبی، ص ۷۴، ۲۳۱، ۲۵۸، ۴۲۸؛ سلار دیلمی، ص ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۴).

برخی از فقهای مشهور امامی، از جمله شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، سیدمرتضی علم‌الهدی (متوفی ۴۳۶) و برادرش شریف رضی با حاکمان آل‌بویه همکاری و ارتباط داشتند. مثلاً شریف رضی و سیدمرتضی به نقابت طالبیان عراق و مناصب دیگر برگزیده شدند (به ابن‌جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۱۸۹). به نظر فقهای آن دوره از جمله مفید (ص ۸۱۰) و سیدمرتضی در رساله مسأله فی‌العمل مع‌السلطان (به ۱۴۰۵-۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۷-۹۸)، همکاری کردن با سلطانی که به فحش و غلبه به حکومت رسیده (حاکمان غیر مشروع، جائز)، برای اقامه حق و دفع ظلم، امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و جهاد، با وجود نداشتن ولایت حقیقی، واجب است. به نظر ابوالصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷؛ ص ۵۸، ۴۲۱-۴۲۶) پذیرش منصب قضا در عصر غیبت از سوی فقها با حکم سلطان ظالم، جایز و در مواردی واجب است؛ زیرا به استناد ادله، فقیه در واقع از امام معصوم نیابت دارد. به همین ترتیب فقهای دیگری اقامه حدود را، علاوه بر امر قضا، از وظایف فقها شمردند که امامان معصوم به آنها تفویض کرده‌اند، ولی پذیرش این منصبها از سلطان جائز، در صورتی که برای احقاق حق و برآوردن حاجات مردم باشد، جایز و حتی مستحب است (برای نمونه به سلار دیلمی، ص ۲۶۳-۲۶۴؛ طوسی، ص ۳۰۰-۳۰۱، ۳۵۶؛ نیز به قضا، *).

فقهای عصر ایلخانی نیز پذیرش برخی مناصب، به‌ویژه قضاوت، را در حکومتی که مشروعیت ندارد، در شرایط تقیه یا با داشتن اهلیت در عهده‌دار شدن آن و توانایی اقامه امر به معروف و نهی از منکر به نیت نیابت از امام معصوم جایز

تنظیمات^۴ ادامه داشت. در اواخر دولت عثمانی، نقش و جایگاه دین در حکومت به پایین‌ترین سطح خود رسید (به گیب^۱ و برون^۲، ج ۱، ص ۲۳-۲۲؛ دورسون^۳، ص ۲۴۱-۲۹۹، ۲۴۷-۳۶۵، ۴۲۳-۴۲۵؛ فرید، ص ۱۹۳؛ امهجان^۴، ص ۲۹-۳۱؛ آیدین^۵، ص ۴۳۱-۴۴۲).

اسماعیلیان، که به امامت حضرت علی تا امام صادق معتقدند و از آن پس به امامت اولاد اسماعیل، فرزند امام صادق معتقد شده‌اند، از ۲۹۷ تا ۵۶۷ در بخشی از منطقه مغرب اسلامی (تونس) و سپس مصر قدرت سیاسی یافتند و خلافت فاطمیان^۶ را، در برابر خلافت عباسیان، تشکیل دادند. آنان برای امام رسالتی جهانی و مشروعیت دینی قائل بودند و هدف نهایی را اتحاد اسلام با تشکیل دولتی جهانی می‌دانستند، از این‌رو مبارزه در برابر دیگر قدرتها از نظر آنان تکلیفی دینی بود (به اسماعیلیه^۷). در دولت فاطمیان امام، به عنوان مقام الوهی و نماینده پیامبر، منشأ قدرت و مشروعیت بود و همه کارگزاران حکومت تابع ولایت مطلق او بودند (به لمتون^۸، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ نیراوی و مهنا، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ دفتری^۹، ص ۳۴-۳۵، ۶۳-۶۵؛ برای ماهیت حکومت در نظر خوارج اباضیه و زیدیه به اباضیه^{۱۰}، خوارج^{۱۱}؛ زیدیه^{۱۲} امامت^{۱۳}).

فقهای متقدم امامی، در آغاز دوره غیبت صغری، با توجه به در اقلیت بودن شیعیان، حاکمیت سلاطین جور و قرار داشتن در وضع تقیه^{۱۴}، از مطرح کردن مباحث حکومتی پرهیز و احتراز می‌کردند و به استناد احادیثی در باب قضا، همکاری با حاکمان جائز (طاغوت) و مراجعه به آنها را، جز در موارد اضطرار، مذموم می‌دانستند (برای نمونه به کلینی، ج ۱، ص ۶۷، ج ۷، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳-۲؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۵۳۸-۵۳۹) و اساساً چون حکومت مشروع پس از پیامبر را فقط در قالب آموزه امامت امام معصوم منصوص می‌پذیرفتند، چندان از منظر فقهی به جزئیات این موضوع نمی‌پرداختند. از آن گذشته، در فرقه‌هایی که گاه پدید می‌آمد، بیشترین هم‌آنان مصروف تبیین و دفاع از عقیده شیعی و آموزه‌های مکتب می‌شد (برای نمونه به فهرست آثار محمدين محمدبن عبدالله مفید، متکلم نامور شیعه در عهد آل‌بویه و شاگردان وی). در عین حال، با قدرت یافتن خاندان شیعی آل‌بویه (حک: ۳۲۲-۴۴۸) در دستگاه خلافت، چون اقرار علنی به مذهب شیعه امکان‌پذیر شد (اسپولر^{۱۵}، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳)، پرسش از چگونگی تعامل با

1. Gibb

2. Bowen

3. Davut Durson

4. Ermezen

5. Aydin

6. Lumbion

7. Daflary

8. Spuler

داستان (برای نمونه به محقق حلی، قسم ۱، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ ابن سعید، ص ۵۲۲؛ علامه حلی، ج ۲، ص ۲۷۰-۲۷۱). در این دوره، برخی دانشمندان از جمله خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) خواسته یا ناخواسته وارد فعالیتهای حکومتی شدند و بالاترین سمت سیاسی را پذیرفتند. حضور علامه حلی در دیار سلطان محمد خلایق نیز به ترویج تشیع در زمان او انجامید (اشپولر، ۱۹۸۵، ص ۱۵۸).

شهید اول (متوفی ۷۸۶) که در عصر حکومت شیعه سریداران، در جبل عامل و شام می‌زیست، مانند فقهای پیشین، به صراحت برخی از احکام را که جنبه حکومتی دارند، مانند اقامه حدود و قضا، در عصر غیبت برعهده فقهای واجد شرایط دانست و مراجعه به آنها را واجب قلمداد کرد (برای نمونه به ۱۴۱۱، ص ۱۷۹ همو، ۱۴۱۲-۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۷).

پس از استقرار حکومت صفویان و شکل‌گیری دولتی که مذهب رسمی آن شیعه بود، علمای جبل عامل، که در آن زمان پویاترین حوزه علمی شیعه تلقی می‌شد ولی مضایق و سختگیریهای والیان و مقامات رسمی دینی عثمانی شرایط دشواری را برای آنها ایجاد کرده بود، به ایران مهاجرت کردند و فضای جدیدی برای پیروان مذهب شیعه ایجاد شد. مهم‌ترین پرسش در این دوره طولانی (۹۰۵ یا ۱۱۳۳-۹۰۷)، از یک سو مشروعیت همکاری با حکومت، و از سوی دیگر مبنای مشروعیت حکومت صفوی و چگونگی رابطه سلطنت با دین و مذهب شیعه، که صفویان خود را مروج آن می‌دانستند، بود. شمار زیادی از عالمان شیعه، مانند محقق کرکی، بهاءالدین عاملی، محمدتقی مجلسی و پسرش محمدباقر مجلسی مناسبات جدی با حکومت داشتند و برخی مناصب حکومتی را پذیرفتند (مثلاً منصب قضا و شیخ الاسلامی) و ضمن آنکه این حکومتها را جانتر می‌شمردند، پذیرش هدایا و بخششهای سلاطین و تصرف در اموال خراجی (مالیات زمین) را جایز می‌دانستند (برای نمونه به تعبیر صریح محقق کرکی در رساله قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج، ص ۷۳، ۸۰، ۸۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۳). در عین حال، برخی دیگر مانند ابراهیم بن سلیمان قطیفی (متوفی ۹۴۵) و مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳)، که هر دو ساکن نجف و از علمای نامور حوزه آن شهر بودند، در ایجاد مناسبت و همکاری با سلطان و قبول هدایا جانب احتیاط را رعایت می‌کردند (برای مناقشات فقهی این دانشمندان با محقق کرکی در موضوع جواز پذیرش اموال خراجی از شاه صفوی به قطیفی بحرانی، ص ۱۲۹-۲۰؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۳، ص ۱۸-۲۸؛ همو، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۸). رساله‌های متعددی درباره مباحث دینی مرتبط با سیاست و حکومت، مانند

خراج، نماز جمعه و عیدین، احکام اهل ذمه و مسئولیت و نقش فقها در این موارد نگاشته شد (به جمعه، خراج*؛ ذمه*). در منابع فقهی این عصر، گستره نیابت فقها از امام معصوم تبیین شده است (برای نمونه به محقق کرکی، ۱۴۰۹-۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۴۱۳-۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۶۲). تلاش فقهای شیعه برای استفاده از فرصت حاکمیت معتدله صفویان در جهت تبیین عقیده و تثبیت هنجارهای شیعی در جامعه از یک سو و نیاز سلاطین به فقها برای کسب مشروعیت اجتماعی از سوی دیگر، در عمل به نوعی تقسیم کار اعلام نشده میان فقها و سلاطین انجامید (کدیور، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ طباطبایی فر، ص ۱۳۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸). برخی مؤلفان، اهتمام سلاطین صفوی به امور مذهبی، رسمی کردن مذهب تشیع، تحکیم پایه‌های وحدت ملی، دفاع از تمامیت ارضی و استقلال ایران در کنار استقرار حکومت عثمانی در همسایگی ایران را از مهم‌ترین دلایل دخالت فقها در امور حکومتی عصر صفوی دانسته‌اند (به طباطبایی فر، ص ۶۴-۶۵؛ درخشه، ص ۱۵۴؛ کدیور، ص ۱۶۹).

برخی منابع ناظر به اخلاق حکومتداری، به ویژه در اواخر عهد صفوی و اوایل قاجار، وجود سلاطین مقتداری را که هم پایبند به شرایع دین می‌باشند و هم از شریعت حفاظت می‌کنند و از همه مهم‌تر، به عدالت سلوک نمایند و حقوق مردم (رعیت) را بجا آورند، ضروری دانسته و وجود «سلاطین عدالت شعار» را عطیه الهی دانسته‌اند (به طارمی‌راد، ص ۲۴۶-۲۴۸). در این منابع، با تبیین وظایف متقابل سلطان و مردم (برای نمونه به رساله آداب سلوک حاکم با رعیت از محمدباقر مجلسی؛ نیز به طارمی‌راد، ص ۲۴۸-۲۵۰)، اطاعت از سلطان، برای جلوگیری از هرج و مرج ضروری به شمار رفته است (برای نمونه به سبزواری، ص ۱۳۳؛ میرزا قاسم، ۱۳۳۷ش، ص ۳۶۸-۳۸۳؛ کشفی، ۱۳۷۵ش، ص ۸۹-۹۲؛ همو، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۸۹۱-۸۹۷؛ نیز به طارمی‌راد، ص ۲۴۷؛ صفت‌گل، ص ۴۹۷-۵۰۱). در هر صورت، در ایران عصر صفوی، شاهان در پی جلب نظر علما و کسب مشروعیت بودند، چنانچه شاه طهماسب خود را کارگزار محقق کرکی و مشروعیت سلطنت خود را برآمده از اجازه‌ای می‌دانست که از او به عنوان نایب امام گرفته بود (اقتدای اصفهانی، ج ۳، ص ۴۵۵-۴۶۰؛ خسروانسانی، ج ۴، ص ۳۶۲-۳۶۵). همچنان‌که در دوره‌های بعد نیز فتحعلی‌شاه قاجار از شیخ جعفر نجفی (کاشف الغطاء) برای سلطنت خود اجازه خواست (به کاشف الغطاء، ج ۲، ص ۳۹۴).

از مقوط صفویان تا روی کار آمدن قاجار تحول چندانی در

با توجه به تثبیت تشیع در ایران، به بررسی ضوابط مداخلات حکومتی پرداختند و به ویژه جایگاه و وظیفه فقها را در این عرصه بررسی کردند. آنها علاوه بر بیان احکام شرعی و افتا که از شئون فقیه است، برخی فعالیت‌های سلاطین را منوط به اذن فقیه شمردند (برای نمونه سه محمدحسن بن باقر نجفی، ج ۱۵، ص ۴۲۱-۴۲۲، ج ۲۱، ص ۳۹۵-۳۹۹، ج ۲۲، ص ۱۵۶؛ انصاری، ج ۳، ص ۵۴۹-۵۵۱؛ آخوندخراسانی، ص ۱۰۶). در این میان، سیدجعفر کشفی در *تحفة الملوك* (ج ۲، ص ۸۹۶-۹۰۰) از اهمیت سلطنت، از آن جهت که «حصول نظام و دفع هرج و مرج بر آن مترتب می‌گردد» سخن گفته و «عقل و سلاطینی را که در زمان حضور یا غیاب امام» سلطنت توأم با اقامه و ترویج دین داشته‌اند، مصداق امام یا سلطان عادل، که در احادیث ذکر شده و نیز نایب امام خوانده است. وی سپس توضیح داده که چون منصب امامت دو رکن دارد - یکی علم به احکام و تعالیم رسول (رکن قلم یا رکن علم) و دیگری نظام دادن به امور (رکن سیف) - حق آن است که این هر دو رکن در یک شخص جمع شود، اما علما و مجتهدان برای دور ماندن از معارضة سلاطین با ایشان و منجر شدن امر معارضة به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سنی کشیده‌اند، همچنان‌که سلاطین نیز تحصیل علم دین را و نهادن و به انتظام امور اکتفا کردند؛ در نتیجه، «امر نیابت مابین علما و سلاطین منقسم گردید». بیان بعدی او، حاکی از آن است که شرط این نیابت «اقامة امور دین و سنن شریعت» است و گرنه سلطانی که «به طریق سلطنت حیوانیه و به جور و تقلب» حکومت کند، دولت او دولت باطله است و اطاعت از او به عنوان نیابت امام واجب و جایز نیست، مگر برای پیشگیری از هرج و مرج و از روی ضرورت. وی اثری با نام *میزان الملوك* دارد که آداب و اخلاق حکومتی را با استناد به آیات و احادیث توضیح داده است (عقابزرگ طهرانی، ج ۲۳، ص ۳۲۶-۳۲۷).

از قرن پنجم، در میان اهل سنت کسانی که گاه از صاحب‌منصبان حکومتی بودند، به تألیف آثار پرداختند که شامل احکام حکومتی و مقررات و ضوابطی بود که برای حکومتداری ضروری تلقی می‌شد، از جمله مهم‌ترین آنهاست: *الاحکام السلطانية و الولايات الدينية* اثر ابوالحسن ماوردی (فقیه شافعی، متوفی ۴۵۰)، *غیث الاسم*، اثر امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸)، *الاحکام السلطانية* اثر قاضی ابن‌فوزة حنبلی (متوفی ۵۲۶)، *الجواهر المضية فی الاحکام السلطانية* اثر عبدالرزاق مناوی (فقیه شافعی، متوفی ۱۰۳۱) و *الدرة الغزاة فی نصاب الملوك و الوزراء* محمد بن اسماعیل جیری.

گفتمان سیاسی شیعه به وقیع نبیوست (طباطبایی‌فر، ص ۱۷۳). در عصر قاجار که شاهان، خود را ظل‌الله می‌نامیدند، با وجود ارتباط داشتن برخی از ائمه جمعه با سلاطین، امکان مداخله عالمان بزرگ در حکومت بسیار اندک بود و از این‌رو، فاصله حاکمان با عالمان دین رفته رفته فزونی یافت، گرچه تصدی اموری که ولایت فقها بر آنها ضروری است (از جمله قضا و امور حسبه و تعیین متولی وقف) در برخی موارد همچنان در اختیار فسفا قرار داشت (ع لمتون، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ آبراهامیان، ص ۲۱-۴۱).

به طور کلی، فقها در این دوره، سلاطین را در حد ضرورت تأیید می‌کردند و به‌رغم غیرمشروع دانستن حکومت آنها، به دلایلی مانند تقابل مسلمانان با کفار در جنگ ایران و روس، ورود تدریجی اندیشه‌های غربی و شکل‌گیری جریانهایی فرقه‌ای و مذهبی، محتاطانه به تقویت حاکمیت سیاسی می‌انديشیدند (ناظم‌الاسلام کرمانی، بخش ۲، ج ۵، ص ۲۸۷-۲۹۱؛ طباطبایی‌فر، ص ۲۳۵). افزایش کنی و کیفی مباحث مربوط به فقه حکومتی از ویژگی‌های این دوره است (طباطبایی‌فر، ص ۱۷۵). میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱)، از فقهای بزرگ این عصر، در آثار فقهی در تصرف خود، اموال خراجی‌ای را که سلاطین جور از مردم می‌گرفتند و نیز جهاد کردن همراه با سلاطین جور را منوط به اجازه مجتهد عادل شمرده است (برای نمونه ع ۱۳۷۵-۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۸، ۳۸۴-۳۸۷، ۴۰۲؛ همو، ۱۳۷۵-۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۰۷).

مولی احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵) با متمرکز ساختن مباحث مربوط به حکومت در بابی با عنوان «فی بیان ولایة الحاکم و ماله فیہ الولاية» تحولی در فقه سیاسی شیعه به وجود آورد. وی ابتدا به اصلی بسیار اساسی توجه داد و آن اینکه چون لازمه حکومت، تصرف در حریم اشخاص است، هیچ‌کس حق حکومت ندارد، مگر مشروعیت آن در یک نظام دینی (و حیاتی) اثبات شود. آنگاه ضمن بررسی حدود تصرفات مجاز حاکم مشروع، ضرورت حکومت فقها را در محدوده‌ای که شارع تعیین کرده، با دلیل اثبات کرد (ع عواند الأیام، ص ۵۲۹-۵۸۱؛ نیز ع فرحی، ص ۸۱-۸۲). نراقی در کتاب اخلاقی *معراج السعادة* (ص ۳۴۸) - که در سیاق آثار فلسفی اخلاقی نوشته است - با بیان شرایط سلطان عادل، نتایج نیکوی روی کار آمدن چنین حاکمی را توضیح داده و ظل‌الله بودن سلاطین را منوط به رفع ستم و انتظام دادن به امر معاش و معاد مردم شمرده است.

بیشتر فقیهان این عصر، به دلیل وقوع پرسشهای مختلف و

سیاست‌نامه‌ها، که از جمله مهم‌ترین آثار در حوزه حقوق سیاسی به شمار می‌روند، به وظایف کارگزاران حکومتی و اصولی که صاحب‌منصبان باید بدان ملتزم باشند می‌پردازند و معمولاً افراد با تجربه و پرسابقه در کشورداری این نوع آثار را تألیف می‌کردند، مانند سیاست‌نامه* اثر خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر شاهان سلجوقی، و دستور واجدی اثر واجد عسلی‌شاه مسعود بن امجد (متوفی ۱۲۷۳). آثاری با عنوان سیرالملوک، دستورالوزراء و تاریخ الوزراء هم ناظر به سیره پسندیده و ناپسند در حکومتداری بود (سجادی خلیفه، ج ۱، ستون ۶۱۷، ۷۴۱؛ بغدادی، هدیه، ج ۱، ستون ۵۲۰-۵۲۱، ج ۲، ستون ۹۷-۹۸؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۸، ص ۱۷۰؛ موسی نجفی، ص ۱۷۷-۱۷۸).

آراء اهل المدينة الفاضلة* و کتاب السیاسة العلمیة هر دو از ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹) و اخلاق ناصری* از خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) از مهم‌ترین منابع اخلاقی‌اند که به «سیاست مکن» و اخلاق حکومتداری پرداخته‌اند. اخلاق ناصری، که ترجمه‌گونه و تکملة طهارقا لاعراق فی تحصیل الاخلاق اثر ابوعلی مسکویه* است، خود الگوی تألیف کتابهایی در باب اخلاق عملی، از جمله آداب و اخلاق حکومتی، شد و آثاری مشابه آن تألیف گردید، مانند درة التاج* قطب‌الدین شیرازی (متوفی ۷۱۰)، اخلاق جلالی یا لوامع الاشراق از جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی، اخلاق محسنی از حسین واعظ کشفی (قرن دهم)، اخلاق منصوری از غیاث‌الدین منصور دشتکی (متوفی ۹۴۸) و اخلاق جمالی از جمال‌الدین محمد آقسرائی (متوفی ۹۱۸). همچنین از جمله آثار مهم درباره اخلاقی حکومتداری است: قباب‌نامه* اثر عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر دیلمی (تألیف ۴۷۵)، نصیحة الملوک* ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵)، منهج السلوک الی نصیحة الملوک، اثر احمد بن عبدالممنعم دمشقی، حسن السلوک فی مواظبة الملوک عبدالرحمان ابن جوزی (متوفی ۵۹۷) و نصیحة‌نامه شاهی اثر ملا حسین کاشفی سبزواری (سجادی خلیفه، ج ۱، ستون ۳۶، ۷۳۸، ج ۲، ستون ۱۹۵۸؛ بغدادی، ایضاح، ج ۲، ستون ۵۹۱؛ همو، هدیه، ج ۱، ستون ۵۲۱-۵۲۰، ج ۲، ستون ۸۰؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۷۹، ج ۱۵، ص ۱۸۸، ج ۱۷، ص ۳، ج ۱۸، ص ۳۵۹، ج ۲۴، ص ۱۸۵).

زوال حکومت عثمانی برای مردم مسلمان خاورمیانه و شمال آفریقا پیامدهای سنگین و متفاوتی داشت. با نفوذ استعمار اروپا افکار نوگرایانه‌ای که شاخص آن نفی مداخله دین در صحنه مدیریت و سیاست بود به جهان اسلام راه یافت و هم زمان قلمرو عثمانی به کشورهای کوچک تقسیم شد. با لغای خلافت

عثمانی در ۱۳۰۳ ش/۱۳۴۳، برخی به فکر احیای نهاد خلافت در میان مسلمانان افتادند. هواداران این جنبش نافرجام، خلیفه را رئیس امور دینی و دنیوی و وفاداری به او را جزئی از شریعت تلقی می‌کردند. شکل‌گیری این جنبش همراه با توسعه مفهوم جهاد به معنای مبارزه با همه اشکال شرک، طاغوت و گمراهی حتی در درون سرزمینهای اسلامی به مبارزات مسلمانان در جهت محو طاغوت و استبداد جان تازه‌ای بخشید (سجادی خلیفه، ج ۱، ستون ۹۷-۹۸؛ آقابزرگ طهرانی، ج ۸، ص ۱۷۰؛ موسی نجفی، ص ۱۷۷-۱۷۸).

برخی از دیدگاههای تجددخواهانه بر تفکیک حکومت از دین و واگذاری انتخاب نوع حکومت به مردم متمرکز بودند. این گرایش که در میان نخستین تجددخواهان مصری گرایش غالب بود در میان اندیشمندان کشورهای دیگر نیز پیروانی یافت. به نظر آنها، عوامل رشد و پیشرفت در اسلام وجود دارد، ولی مسلمانان از آن غافل مانده‌اند. تجددخواهان با سلطه استعماری قدرتهای اروپایی مخالف بودند و مسلمانان را به مبارزه با آن فرا می‌خواندند؛ اما از سوی دیگر، تنها راه رفع ناکامیهای کشورهای اسلامی را پیروی از شیوه حکومتهای غربی می‌دانستند (شریعتمداری، ص ۱۰۵).

رفساعه رالس طه‌طلوی* (متوفی ۱۲۹۰)، از نخستین تجددخواهان مصری، پس از سفر به فرانسه کتاب تخیلیص الأبریز الی تلخیص باریز را درباره شکل حکومت در فرانسه نوشت. وی که برای علمای دین در حکومت نقش مهمی قائل بود، نخستین اندیشمند عرب است که به ضرورت پیروی حکومت از قانون و نظارت کامل بر رعایت حقوق مردم تأکید کرده است. او با برشمردن حقوق مردم، قاطعانه از لزوم آگاهی مردم از این حقوق سخن می‌گفت (سجادی خلیفه، ج ۱، ستون ۸۱-۸۳؛ ابو حمدان، ۱۴۱۳، ص ۵۷-۹۰).

علی عبدالرازق* (متوفی ۱۳۴۵ ش)، دیگر اندیشمند مصری، علاوه بر نفی نظریه وجوب خلافت، از جدایی دین از سیاست و ضرورت نداشتن برپایی حکومت اسلامی سخن گفته است (ص ۲۰). به نظر او، خلافت پایه دینی ندارد حتی خلیفه اول نیز در فرایندی سیاسی روی کار آمد و سپس به حکومت خود وصفی دینی داد. خلقای بعد هم در نشر این آموزه که خلافت واجب دینی است، با هدف افزودن بر سیطره و قدرت خود، کوشیدند. به نظر او منابع فقهی و دریاقت عقلی تنها بر لزوم حکومت دلالت دارند نه وجوب خلافت. حتی کارهای

طرفداران جنبش خلافت به نكوهش خلافت پرداخت و در عین حال، بر آن بود که از بین رفتن خلافت عثمانی به معنای برچیده شدن حکومت اسلامی نیست، بلکه به معنای از میان رفتن سایه‌ای بی‌ثمر است که مسلمانان بی‌دلیل مجذوب آن بودند (ج ۲، جزء ۱، ص ۴۱۰-۴۱۲، ج ۲، جزء ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵). او در مقابله با استعمار فرانسه، با شعار بازگشت به اسلام، جنبشی را در الجزایر پایه‌گذاری کرد که مبدأ تشکیل جمعیت العلماء المسلمین* شد. او در پی ایجاد تشکیلی شورایی، فراگیر در جهان اسلام با عنوان جماعۃ المسلمین بود، ولی با مرگ وی در ۱۳۱۹ ش/ ۱۹۴۰ و سپس انحلال جمعیت العلماء در ۱۹۵۶، اندیشه‌هایش به فراموشی سپرده شد (ص نامدار، ص ۱۴۰-۱۴۵).

در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم زمینه شکل‌گیری و گسترش اندیشه‌های دینی نو در باب حکومت در اسلام فراهم شد و اصلاح‌طلبان اسلامی در این عرصه از دین به مثابه ایدئولوژی سیاسی بهره گرفتند (رضوان سید، ص ۱۸). سیدجمال‌الدین اسدآبادی* و شاگردان و پیروانش از جمله محمد عبده*، محمد رشیدرضا* و حسن‌البنا* به بازتعریف حکومت از دیدگاه اسلام پرداختند. وظیفه حکومت در نظر آنها پیشگیری از ارتکاب گناه و نیز مجازات گناه کاران است تا پاکی و صلاح در جامعه برقرار گردد. حکومت هدف نیست، بلکه وسیله است؛ هدف، تقوا و رستگاری انسان است (روا، ص ۷۴-۷۵). همه اسلام‌گرایان درباره اینکه برای بازسازی جامعه اسلامی به دست آوردن قدرت سیاسی ضروری است، اتفاق نظر دارند. به‌نظر آنان نمی‌توان الگوی زندگی اسلامی را در حکومت غیر اسلامی یافت و اصلاح فقط با کسب قدرت سیاسی امکان‌پذیر است.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، به عنوان پیش‌تاز اندیشه اصلاح‌گر، تمام تلاش خود را برای ایجاد وحدت اسلامی و از بین بردن تعصبات و مقابله با استعمار غرب مصروف کرد. او با تلاش برای احیای نظام خلافت، معتقد بود گرایش حاکم عادل، که می‌تواند از هر نژادی باشد، در کنار مراقبت علما از اقامه دین و احکام شریعت، راهکار اصلاح جامعه اسلامی است. به‌نظر وی مردم حق عزل حاکم را در صورت فساد دارند (ابوحمدان، ۱۴۱۳ هـ، ص ۷۸-۸۶ شریعت‌مداری، ص ۸۱). انتقاد صریح اسدآبادی از حکومت‌های استبدادی، به عنوان بزرگ‌ترین موانع پیشرفت ملت‌های اسلامی، وجهه دیگر اقدامات او بود. به نظر او فقط حکومتی از نظر اسلامی مشروعیت دارد که متکفل اجرای احکام دین باشد (جمال‌الدین

سیاسی پیامبر مثل گرفتن جزیه، قضاوت و جهاد از باب حفظ حکومت نوحاسته در مدینه بود و به رسالت آن حضرت ارتباط نداشت. حکومت برای پیامبر، وسیله و امکاتی برای تثبیت دین و دعوت به حق بود و ولایت او بر مؤمنان از باب رسالت بود نه از باب حاکمیت. به‌نظر علی عبدالرازق، اسلام عرصه سیاست را به انسانها واگذار کرده است تا با کاربرد عقل و بر پایه جدیدترین دستاوردهای عقلی و استوارترین تجارب ملل، شکل حکومت را با توجه به وضع خود تعیین کنند (ص ۳۷-۴۷، ۸۶-۶۵، ۱۹۱-۲۰۱).

از دیگر اندیشمندان عرفی‌گرا می‌توان به فرج فوده، محمداحمد خلف‌الله* و فؤاد زکریا اشاره کرد. ناسیونالیست‌ها و گروه‌های سکولار در مصر نیز از دیگر حامیان عبدالرازق به‌شمار می‌روند. آنها حاکمیت را تنها از آن مردم می‌دانند و بر آن‌اند که دیدگاه عبدالرازق با اندیشه‌های جدید درباره مبانی حاکمیت سازگارست (الهلال، سال ۳۳، ش ۱۰، ذیقعد ۱۳۴۳، ص ۱۱۱۸ المقتطف، ج ۶۷، ش ۳، محرم ۱۳۴۴، ص ۳۳۲-۳۳۳). آرای عبدالرازق را بسیاری از متفکران اهل سنت نقد کرده‌اند (برای نمونه ص عبدالرازق، حاشیه حقی، ص ۱۸۷-۱۹۰، ۲۰۲-۲۰۳ و جاهای دیگر؛ رئیس، ص ۲۲۴ به بعد؛ سنهوری، ص ۱۰۴-۱۰۸؛ محمد عماره، ص ۳۹-۹۶).

در تونس خیرالدین پاشا تونس* و ابن‌ابی‌الضیاف* از متفکران سیاسی پیش‌گام به‌شمار می‌روند. خیرالدین تونس* در کتاب اقوم المسالك فی معرفة احوال الممالك به بیان عواقب وخیم استبداد (ج ۱، ص ۱۱۶) و عوامل مولفیت غرب یعنی توجه به ارزشهایی مانند عدل، مشورت و حسن تدبیر (ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۹) پرداخته است. وی به لزوم همکاری میان عالمان دین و اهل سیاست تأکید کرده (ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۸) و اجرای سیاست‌های غربی را فقط در مواردی می‌پذیرد که با شریعت هماهنگ است (ج ۱، ص ۹۴-۹۷). ابن‌ابی‌الضیاف از میان سه نوع حکومت استبداد، جمهوری و مشروطه، حکومت مشروطه را از آن رو که مقید به قانون مصوب مجلس است، پذیرفته است. وی به شورش در برابر حکومت ستمگر و استبدادی اعتقاد نداشت، زیرا به گسترش ترس و وحشت و ریخته شدن خون انسانها می‌انجامد. به نظر او، عالمان دین می‌توانند با روش امر به معروف و نهی از منکر و نصایح صادقانه، با حاکمان تعامل داشته باشند (ج ۱، ص ۶-۹۵).

ابن‌بادیس*، متفکر الجزایری اوایل قرن چهاردهم، در برابر

حکومت در اسلام

اسدآبادی و عبده، ص ۱۷۱-۱۷۲)؛ همچنانکه ریشه حمة اختلافات در امت اسلامی زیاده‌خواهی حکام و دوری آنها از تعالیم دین و راه حل اختلافات نیز، بازگشت به اصول فراموش شده اسلام و دست برداشتن از تعصیبات (همان، ص ۷۲-۷۴).

هم‌زمان با فعالیت‌های اسدآبادی، عبدالرحمان کواکبی*، متفکر سوری، در کتاب طبائع الاستبداد و معارخ الاستعباد، استبداد را عامل فساد و تباهی معرفی کرده و حکومت مشروطه را موافق با مبانی و اصول اسلام شمرده است (ص ۱۸۹-۱۹۲، ۱۹۹-۲۰۴).

پس از سیدجمال، شاگردش محمد عبده تلاش در راه اصلاح جامعه اسلامی را پی گرفت. عبده حکومت را در اسلام امری مدنی می‌دانست و برای امت یا نمایندگان امت حق نصب و عزل حاکم را قائل بود. به نظر او بهترین نوع حکومت، حکومتی است که در تحقق عدالت موفق‌تر باشد و در اسلام شکل خاصی از حکومت مقرر نشده است، ولی رعایت دو اصل مهم شورا و خیرخواهی و صداقت حاکمان در ساختار حکومت اسلامی ضروری است. وی حکومتی را که بدون خواست مردم و با نفوذ مراکز قدرت روی کار آمده باشد، از نظر شرعی باطل شمرده و اطاعت از آن را واجب ندانسته است (عبده، ص ۱۱۶-۱۱۸ شرفی، ص ۱۶۶-۱۶۷).

رشیدرضا در ترویج اندیشه‌های عبده و سیدجمال کوشید و پس از شکست جنبش خلافت و در واکنش به نظریه جدایی دین از سیاست و نفوذ استعمار غربی در کشورهای اسلامی، اندیشه تشکیل حکومت اسلامی به شیوه‌ای نو را پیشنهاد کرد (نامدار، ص ۱۲۷). وی با غیراسلامی خواندن خلافت عثمانی خواهان احیای خلافت به شیوه انتخاب اهل حل و عقد بود (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰). او در کتاب الخلافة او الامامة العظمی بر اندیشه بازگشت به اسلام اولیه تأکید کرد و با تفسیر اولی الامر در آیه ۵۹ سوره نساء به اهل حل و عقد (دانشایان ملت)، حکومت را در اسلام از آن ملت دانست؛ چرا که نهاد حکومت، منتخب نمایندگان مردم است. او با این تفسیر حکومت اسلامی را نوعی حکومت ملی دانست (ص ۲۲۵-۲۲۶). بر پایه دیدگاه رشیدرضا، گروهی از فقها در بیانیه‌ای با عنوان «الخلافة و سلطة الامة» خلافت را مشروع، ولی مشروط به انتخاب مردم دانستند و مجمع خلافت، که زیر نظر الازهر بود، آن را پذیرفت (شریعت‌مداری، ص ۱۰۰).

حسن‌النساء که از افکار رشیدرضا تأثیر پذیرفته بود، با پایه‌گذاری اخوان‌المسلمین* در ۱۳۰۷ ش ۱۹۲۸، در راه عملی

کردن نظریه حاکمیت اسلامی به عنوان جانشینی برای اندیشه نوگرایی غربی گام مهمی برداشت. وی برقراری حکومت اسلامی را که پاسخگو به مردم و حافظ حقوق آنان باشد، یگانه راه خروج کشورهای اسلامی از فساد و تباهی اعلام کرد (شرفی، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ خدوری، ص ۳۴-۳۹). عبدالقادر عوده، نظریه‌پرداز سیاسی اخوان‌المسلمین، در کتاب الاسلام و اوضاعنا السیاسية نخستین کسی است که از مفهوم قرآنی جانشینی (استخلاف) تفسیری سیاسی کرده و آن را مبانی نظریه خود قرار داده است. این دیدگاه را اندیشمند مصری، سیدقطب* و اندیشمند پاکستانی، ابوالاعلی مودودی* توضیح داده‌اند (ص ۸۹). به نظر عوده، حکومت از آن خداست و اسلام دین حکومت است، حکومتی که دنیا را بر پایه دین اداره کند. وی تأکید می‌کند که خلافت در اسلام با حکومت‌های جمهوری و سلطنتی موروثی و حکومت‌های استبدادی متفاوت است، زیرا قدرت آن برآمده از مردم است و ماهیت و ساختاری ویژه دارد. عوده و دیگر اندیشمندان مرتبط با اخوان‌المسلمین در بیان ساختار و ماهیت حکومت اسلامی به ذکر کلیات بسنده کرده و به چگونگی اداره آن در عرصه‌های گوناگون نپرداخته‌اند (ص ۱۷۰-۱۷۲). در میان سران اخوان‌المسلمین، حسن هضیبی* و پیروانش در رساله‌ای با عنوان دعاء لاقضاء، با تفسیری جدید از اندیشه‌های سیاسی حسن‌النساء، حکومت را مسئله‌ای سیاسی و غیر قلمی شمرده (ص ۳۶-۳۷). آنان بر آن بودند که وجود دولت از ضروریات دین نیست، وگرنه با زوال حکومت عثمانی باید دین زایل می‌شد. مسلمان می‌تواند بدون نیاز به دولت به دین خود ملتزم باشد و فقط در صورتی که دولت او را از التزام به دین باز دارد، باید با آن مقابله کرد (همان، ص ۵۲).

سیدقطب در معالم فی‌الطریق، حاکمیت الهی را در مقابل حاکمیت جاهلیت و طاغوت قرار داد (ص ۱۱۸-۱۳۰). به نظر او، حاکمیت مطلق از آن خداست و راز وجود دین آن است که خداوند حاکمیت خود را در زمین از طریق خلیفه خود (انسان) اعمال کند. بنابراین حکومت و نظام سیاسی باید بر پایه اراده الهی باشد و خلیفه خدا باید بر طبق دستور او، به آبادسازی زمین و بهره‌مندی از نعمتها و اجرای شریعت الهی بپردازد (ص ۸۰-۹۶، جزء ۷، ص ۸۰-۹۶، جزء ۹، ص ۷۳۶، ج ۷، جزء ۲۷، ص ۵۹۰). به نظر سید قطب (۱۴۱۵، ص ۱۸-۱۹)، دین اسلام توانایی اداره جامعه اسلامی را دارد و نیازی به استفاده از آرا و نظام‌های سیاسی و قوانین غربی نیست.

ابوالاعلی مودودی اندیشمند دینی و سیاسی پاکستان نیز

پرداختند و در تطبیق مبانی و اهداف حکومت مشروطه با اصول و مبانی مذهب شیعه کوشیدند تا مردم از نتایج مطلوب مشروطیت یعنی رهایی از حکومت استبدادی و برخوردار شدن از آزادی بهره‌مند شوند. حتی برخی انقلاب مشروطه را به منزله جهاد در راه خدا به امر امام معصوم گرفته و مخالفت با آن را مصداق جنگ بر ضد امام دانستند. به طور کلی، نهضت مشروطه تحولی عمیق در اندیشه سیاسی فقه‌های شیعه پدید آورد (مجلات نجفی، ص ۲۰۱؛ حائری، ص ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۳۳؛ درخشه، ص ۷۵-۷۷). از جمله آنکه، رساله‌ها و کتب بسیاری درباره اشکال حکومت به‌ویژه اوصاف حکومت مشروطه و نسبت آرمانهای مورد توجه در آن با دین تحریر شد (برای برخی نمونه‌های مهم - آبادیان، ص ۱۳۲-۱۴۲). از مهم‌ترین این آثار کتاب تنبیه الامة و تنزیه الامة اثر میرزا محمدحسین نائینی فقیه و مرجع تقلید مشهور است. این کتاب به دلیل جایگاه مهم مؤلف آن و نیز ابتکارات و نوآوریهای او در چهارچوب فقه امامی در عرصه فقه سیاسی، نقش مهمی در تقویت و تثبیت مشروطه ایفا کرد. به نظر نائینی (ص ۸۴-۸۵، ۱۱۰) و دیگر مدافعان مشروطه (برای نمونه - مجلاتی نجفی، ص ۲۲۴-۲۲۵) تنها راه جلوگیری از استبداد، به حکومت رسیدن امام معصوم است و در شرایط غیبت امام معصوم، بهترین نوع حکومت که مانع استبداد و ضامن حقوق مردم است، حکومت مشروطه یعنی حکومت پارلمانی است. در واقع، سلطنت مشروطه از نظر این فقها حکومت آرمانی و کاملاً مطلوب به‌شمار نمی‌رفت، ولی با توجه به شرایط موجود، بهترین گزینه و قابل دفاع شرعی بود. شیخ فضل‌الله نوری^۱، که خود در ابتدا از مدافعان و پیروان مشروطه بود، با اشاره به وجود دو رکن حکومت و دیانت در سیره نبوی و انفصال آنها از یکدیگر در ادوار بعد، بر آن بود که اقتضای مصلحت مسلمانان تفکیک این دو مقوله از یکدیگر است (ص ۲۶۹-۲۷۰).

با تأسیس حکومت پهلوی و سلطنت رضاشاه، سیاست راهبردی کاستن از نفوذ دین و عالمان دینی در امور حکومتی پیگیری شد. در دوره سلطنت رضاشاه نهادهایی (مانند قضا) که تصدی آن با مجتهدان بود به‌تدریج تحت سلطه و مدیریت دولت قرار گرفت و سازمان آن نیز صورت عرفی پیدا کرد؛ به علاوه، التزام به برخی از احکام اجتماعی دین رسماً ممنوع شد (ص حجاب^۲). این راهبرد حکومت از یک سو واکنش قاطع مراجع و علما، و شهادت و تبعید و زندان شماری از آنان را در پی داشت، و از سوی دیگر زمینه‌ساز تألیف آثاری درباره حکومت اسلامی و اقدامات سیاسی و تشکیل گروه‌های مخالف حکومت و مدافع تأسیس حکومت اسلامی گردید. این

مانند سید قطب تأکید داشت که حاکمیت سیاسی از آن خداست و دولت باید مجری دستورات الهی باشد (ص ۲۵۸، ۲۶۱). وی شکل آرمانی حکومت اسلامی را نیز ترسیم کرده است (ص ۲۹۱-۲۹۵). به نظر او اصول سیاسی اسلام می‌تواند در حکومتهایی با شکلهای مختلف تحقق یابد و اسلام هیچ شکل معینی از حکومت را الزامی نکرده است؛ آن چه مهم است تقوای حاکمان و التزام آنها به اجرای قوانین الهی است. مودودی با تشکیل جماعت اسلامی در پاکستان در پی تشکیل دولت اسلامی در پاکستان بود (حلی، ص ۲۸۱) و با ارائه نظریه خدا - مردم سالاری معتقد است که امت مسلمان باید قانون خدا را در چهارچوبی که شریعت بیان کرده، تفسیر کنند (همان، ص ۲۸۳). پیش از مودودی و قبل از تشکیل کشور پاکستان، اقبال لاهوری^۳ نظریه جدایی دین از دولت را از نظرگاه اسلامی نادرست و آن را اشتباهی ناشی از مقایسه اسلام با مسیحیت برمی‌شمرد، اما در عین حال با ناکارآمد دانستن خلافت عثمانی، با توجه به مقتضیات عصر جدید، همگان را به احیای اصول آزادی، برابری و دوری از قومیت‌گرایی فرامی‌خواند (ص ۱۷۸-۱۸۰).

ابوالحسن ندوی، عالم معاصر هندی، با تألیف کتاب ماذای خسر العالم بانحطاط المسلمین، به بررسی حکومتهای جهان اسلام در ادوار مختلف پرداخت و دلایل انحطاط حکومتها، تحریف دین و جدایی عملی میان دین و سیاست را در سرزمینهای مختلف جهان اسلام برشمرده است. به نظر وی انحراف حکومتها و جدایی حاکمان از اسلام اصل علت اصلی انحطاط و گمراهی مسلمانان بوده است (برای نمونه - ص ۱۳۲-۱۳۷، ۱۴۸-۱۵۱، ۲۳۰-۲۵۷). سبب اصلی بحران جوامع بشری و ملل مختلف سیطره قدرتهای فاسد و فقدان قدرتهای صالح است که آن هم ناشی از بی‌ایمانی و دوری از اصول الهی و اخلاقی است (ص ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵).

در ایران، در اواخر حکومت قاجار، استبداد و فساد و وابستگی سیاسی تا آنجا رسیده بود که کشور را به دگرگونی ناگهانی نیازمند ساخته بود (حائری، ص ۱). این وضع سبب مداخله علمای دین در رخدادهای مهمی شد، مانند قرارداد رؤی که به تحریم تنباکو^۴ انجامید، قرارداد رویتر^۵ و نهضت مشروطه^۶. شرکت گسترده علما در مبارزه با بیگانگان (استعمار خارجی) و نیز استبداد داخلی در منابع تاریخی این دوره انعکاس یافته است. در بجهت این مبارزات، نوعی حکومت عرفی با عنوان «مشروطه» با الهام از اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی مغرب‌زمین، در میان نخبگان فکری و سیاسی مطرح شد. شماری از علما به بررسی مبانی، فلسفه و آثار مشروطه

فعالیتها در دوره محمد رضا پهلوی که سیاستهای مزبور را همچنان ادامه داد - جدی‌تر و گسترده‌تر ادامه یافت. از جمله مجله مکتب شیع* که در پایان دهه ۱۳۳۰ منتشر می‌شد، متضمن مقالاتی در زمینه رابطه دین و سیاست بود (برای نمونه سه مقالات سید محمد حسینی بهشتی، با عنوان حکومت در اسلام). بهشتی همچنین در ۱۳۴۱ ش، همراه با چند تن از روحانیان به تأمل و اندیشه درباره طرح کلی حکومت اسلامی و ویژگیهای نظام اسلامی پرداخت. به نظر او در این عرصه، شناخت پایه‌هایی که در آموزه‌های دینی برای اصل حکومت و شئون مختلف آن مقرر شده مهم است (بهشتی، ص ۴۴۷-۴۶۵، مقدمه هادی خسروشاهی، ص ۴۴۴-۴۴۶). سید محمود طالقانی*، روحانی مشهور و مبارز دوره اخیر، نیز بر پیوند و یگانگی دین و سیاست تأکید می‌کرد. وی با چاپ کتاب نائینی همراه با مقدمه و حواشی خود، عنوان کتاب را حکومت از نظر اسلام قرار داد و در مقدمه آن به بیان ویژگیهای کلی حکومت دینی پرداخت. به نظر او مبارزات پیامبران با سلاطین جور دلیل بر ضرورت مخالفت با استبداد و ستم از نگاه دینی است (سه نائینی، مقدمه، ص ۱۰-۱۶).

مرتضی مطهری* نیز در آثار خود ضمن تأکید بر حق حاکمیت خدا و وجود حق ولایت برای حاکم اسلامی، به طرح اهمیت حکومت در اسلام پرداخته و حکومت اسلامی را حکومتی مبتنی بر عدالت، امانت‌دار مردم، مجری احکام الهی و حافظ حقوق مردم معرفی کرده است. به نظر او حاکم را یا سایر فقها یا عامة مردم (نظیر انتخاب مرجع تقلید)، انتخاب می‌کنند (برای نمونه - مطهری، ۱۳۵۴ ش، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۴۶؛ هسمو، ۱۳۷۰ ش، ص ۳۷-۸۸). سید محمد باقر صدر* هم نظریه پرداز فقه سیاسی به شمار می‌رود. در آثار او سه دیدگاه درباره شیوه مطلوب حکومت در اسلام مطرح شده است: ۱) تعیین حاکم بر مبنای آرای اکثریت در دوران غیبت امام معصوم، که در ۱۳۳۸ ش / ۱۳۷۸ مطرح و سپس از آن عدول کرد (حکیم، ص ۸۳-۷۵؛ ۲) ولایت انتصابی عام فقیهان (صدر، الفتاوی الواضحة، ج ۱، ص ۳۱-۲۹؛ ۳) خلافت مردم با نظارت مرجعیت که یک سال پیش از شهادت مطرح کرد و مبتنی بر دو اصل نیاست عام مجتهد عادل، و شورا است (برای تفصیل - همو، الاسلام بقواعد الحیة، ص ۲۱-۳۱).

یکی از مهم‌ترین تلاشهای نظری فقهای شیعه در عرصه فقه سیاسی، طرح حکومت اسلامی امام خمینی* در چهارچوب آموزه ولایت فقیه است. وی، از یک سو به تجربه تاریخی علمای شیعه و محدودیتهایی که حکومتها برای آنان در ایفای وظیفه دینی خود ایجاد می‌کرده‌اند و نیز بی‌التفات

حکومتها به احکام دین و مقابله‌های آنان با دین، که در دوره‌های اخیر تشدید شده بود، نظر داشت و از سوی دیگر به این واقعیت توجه می‌داد که در قرآن مسائل سیاسی و اجتماعی بسی بیش از مسائل عبادی مورد توجه قرار گرفته است. به نظر او، لزوم اجرای قوانین و احکام شرع در جامعه از یک سو و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام از سوی دیگر، بر ضرورت تشکیل حکومت شرعی دلالت دارند که لازمه این دو مهم، مداخله فقهای عادل در امور حکومتی است (ولایت فقیه، ص ۲۹-۳۹، همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۴).

امام خمینی حکومت حق را حکومت خدا و به تعبیر دیگر، حکومت قوانین الهی معرفی نموده و بر ضرورت نظارت فقها (در دوره غیبت امام معصوم) بر کارگزاران و قانون‌گذاران حکومت، برای پیشگیری از مخالفت حکومت با قوانین اسلام تأکید کرده است. به نظر او ولایت فقیه بر همه امور مرتبط با حکومت، از ضروریات دین و مستند به ادله نقلی و عقلی متعدد است و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت اسلامی در زمان فقدان حکومت عدل واجب است. از این رو، سکوت علمای دین در صورتی که به تقویت طاغوت بینجامد، حرام به شمار می‌رود، همچنان که همکاری با طاغوت از بزرگ‌ترین منکرات است (سه کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۷، ۴۳۰، ۴۳۵-۴۳۶؛ همو، کشف الاسرار، ص ۱۸۴-۱۸۶؛ همو، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۴۲۷؛ همو، ولایت فقیه، ص ۵۲-۱۷۳). بر پایه دیدگاه امام خمینی عدالت مهم‌ترین هدف حکومت اسلامی و اقدام برای استقرار حکومت اسلامی از احکام اولیه اسلام و حفظ آن از مهم‌ترین واجبات و مقدم بر سایر احکام است؛ ضمن آنکه این حکومت مشروع، جز از راه پذیرش مردم تحت حکومت تحقق نمی‌یابد و بقای آن نیز منوط به تعامل مطلوب حاکمان و مردم است (سه صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰-۱۷۱).

مطرح شدن نظریه ولایت فقیه و پیشگیری بی‌وقفه امام خمینی درباره آن، به سقوط حکومت پهلوی در ایران و تأسیس نظام حکومتی ولایت فقیه در این کشور انجامید. این حادثه مهم، البته، منشأ بحثها و سؤالات فراوان و نیز عامل تحولات و تحولات بسیار در دیدگاههای سیاسی شد. مباحثی چون رابطه دین و دموکراسی، مبانی مشروعیت حکومت، جایگاه علمای دین، دامنه ولایت فقیه، ضرورت تصدی حکومت از سوی فقها، نحوه اعمال ولایت فقیه در امور حکومت، از مهم‌ترین سؤالاتی است که محققان و اندیشمندان به طرح و تحلیل آن پرداختند و تفاسیر متعددی از دموکراسی، ولایت فقیه و چگونگی رابطه دین با سیاست ارائه کردند. از جمله مهم‌ترین تلاشهای انجام

حکومت در اسلام

ابن بادیس، چاپ عمار طالی، بیروت، ۱۳۸۳/۱۴۰۳؛ ابن تیمیه، *السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعية*، بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۸؛ ابن جوزی، مناقب الامام احمد بن حنبل، چاپ محمد امین خاتمی کتبی، [قاهره ۱۳۴۹]؛ هو، *المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم*، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن حلدون؛ ابن سعد، *الجامع للشرائع*، قم ۱۴۰۵؛ ابن قیم جوزیه، *الطرق الحكمية فی السياسة الشرعية*، او، *الفراسة المرضية فی احکام السياسة الشرعية*، چاپ سید عمران، قاهره ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ابوالصلاح حلبی، *الکافی فی الفقه*، چاپ رضا استادی، اصفهان [۱۳۶۲ ش]؛ سمیر ابو حمدان، جمال الدین الافغانی و فلسفه الجامعة الاسلامیة، بیروت ۱۴۱۳؛ هو، *رفاعة رافع الطهطاوی رائد التحديث الاورویی فی مصر*، بیروت ۱۴۱۳؛ یعقوب بن ابراهیم ابویوسف، *کتاب الخراج*، چاپ قسّی محب الدین خطیب، قاهره ۱۳۹۷؛ ارسلو، سیاست، ترجمه حمید عتبی، تهران ۱۳۵۸ ش؛ اسماعیل ابراهیم، *مشایخ ضد السطوة و السلطان*، قاهره ۲۰۰۴؛ برتولد اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمه جواد فلاطون، تهران ۱۳۷۹ ش؛ فلاطون، *حکمت سقراط و افلاطون*، ترجمه و نگارش محمد علی فروغی [۱۳۱۶ ش]؛ هو، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عبداللّٰه بن عیسیٰ افندی اصفهانی، *ویاض العلماء و حیاض الفضلاء*، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۰۱؛ محمد اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، [تهران ۱۳۴۶ ش]؛ امام خمینی، *تحریر الوسیلة*، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ هو، *صحیفه نور*، تهران، ج ۱، ۱۳۶۱ ش، ج ۲، ۱۳۶۹ ش؛ هو، *کتاب البیج*، [تهران] ۱۳۷۹ ش؛ هو، *کشف اسرار*، قم: آزادی، [بی تا]؛ هو، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران ۱۳۵۷ ش؛ داوود اسپن، *جمعیت فدائیان اسلام و نقش آن در تحولات سیاسی - اجتماعی ایران*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ سمرتضی بن محمد اسمین انصاری، *کتاب المسکاسب*، قم ۱۳۷۸ ش؛ حسن انصاری، *قسی، «هدایه علما و ساختار قدرت در حکومت عثمانی»*، کتاب ماه دین، سال ۵، ش ۵، سال ۶، ش ۱۱ (مهر آبان ۱۳۸۱)؛ مهدی یازرگان، *آخرت و خدا: هدف رسالت انبیاء*، [تهران] ۱۳۷۷ ش؛ محمد بن طیب باقلانی، *کتاب تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، چاپ همدان لیلین احمد حیدر، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ اسماعیل بغدادی، *ایضاح المکتون*، ج ۲، در حاجی خلیله، ج ۴؛ هو، *هدایه العارفين*، ج ۴-۱، در همان، ج ۴-۵؛ محمد بهشتی، *طرح کلی درباره حکومت اسلامی، تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۱، ش ۳ و ۴ (بهار و تابستان ۱۳۷۱)؛ کمال پولادی، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*، تهران ۱۳۸۵ ش؛ مسعود بن همر شفتازقی، [شرح] *المقائد النفیة*، استانبول ۱۳۲۶، چاپ لغت بغداد [بی تا]؛ خیر الدین تونس، *اقوم المسالك فی معرفة احوال الممالک*، چاپ منتصف شتومی، تونس ۲۰۰۰؛ جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، *العروة الوثقی*، چاپ هادی خسروشاهی، تهران ۱۴۲۱؛ عبدالله جوادی آملی، *اسیری در مابین ولایت فقیه، حکومت اسلامی*، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵)؛ هو، *«نقد نقد»*، همان، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵)؛ حاجی حبیه، *عبدللهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیا*

شده در حوزه ولایت فقیه *دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة* تألیف حسینعلی منتظری است. وی، همو با امام خمینی، اسلام را دینی دانسته که احکام آن بر مبنای وجود حکومت صالح و عادل تشریع شده است، به نحوی که فقدان حکومت اسلامی به تعطیل احکام اسلامی منتهی می شود. از این رو، وی اهتمام به استقرار حکومت اسلامی را واجب دانسته است (ص ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۵). وی در این کتاب با ارائه ساختاری برای حکومت اسلامی، مباحثی را به اثبات ولایت فقیه و بیان کثرت ولایت آنها اختصاص داده است. برخی اندیشمندان با پذیرش اصل ولایت، ملاک مشروعیت حکومت را نصب الهی (با توجه به این آموزه که فقها در دوره غیبت، به نصب عام از جانب امام معصوم برگزیده شده اند) و کارآمدی آن را منوط به مقبولیت مردمی دانسته اند، که با استفاده از روشهای دموکراتیک (مانند رأی گیری) قابل حصول است (برای نمونه به حسینی حائری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۸؛ موسوی خلخالی، ص ۵۷۹-۵۸۱؛ لاریجانی، ۱۳۸۳ ش، ص ۶۳-۷۸؛ هو، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۲۲-۲۲۷ نیز به بیعت^۴، برخی نویسندگان، در برابر نظریه حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، دیدگاههایی دیگر مطرح کرده اند، مانند این دیدگاه که شیوه مدیریت و ماهیت حکومت دینی و غیر دینی یکسان است و تمایز آنان فقط در توجه داشتن یا نداشتن به ارزشهای دینی و ایمانی در جامعه دینی است، یا این نظر که حاکمان صرفاً وکالت شهروندان را در حکومت دارند نه ولایت، یا این دیدگاه که حکومت در قبال نگاهداری و مراقبت از آیینها و ارزشهای دینی وظیفه و مسئولیتی ندارد (برای نمونه به یازرگان، ص ۴۶؛ حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۷۷، ۱۹۹۶؛ سروش، ص ۳۵۵-۳۸۰؛ رجایی، ص ۲۶۵، ۲۹۲؛ برای نقد نظریه وکالت در حکومت به حسینی حائری، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۷-۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۶۷-۷۹؛ برای جوابیه و نقد جوابیه به حائری یزدی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲۳-۲۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۳۴-۲۵۰؛ نیز به ولایت فقیه^۵؛ دموکراسی^۶).

منابع: حسین آبادیان، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، [به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه]، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمد کاظم بن حسین آخوند خراسانی، *حاشیه کتاب المسکاسب*، چاپ مهدی شمس الدین، [تهران] ۱۴۰۶؛ آقابزرگ طهرانی؛ علی بن محمد آمدی، *غایة المرام فی علم الکلام*، چاپ احمد فرید مزیدی، بیروت ۱۴۲۴/۲۰۰۴؛ ابن ابی الفقیه، *انحاف اهل الزمان*، با حصار ملوک تونس و عهدالامان، ج ۱، چاپ محمد شتاق، تونس ۱۹۹۰؛ ابن اثیر؛ ابن بطیوه، *کتاب من لایحضره الفقیه*، چاپ علی اکبر عسکری، قم ۱۴۰۴؛ هو؛ *المفتی*، قم ۱۴۱۵؛ ابن بادیس، *کتاب آثار*

مغیم عراق، تهران ۱۳۶۴ ش؛ مهدی حائری‌یزدی، حکمت و حکومت، [لندن ۱۹۹۵]؛ همو، فتاوی بر عقاید سیری در مبانی ولایت فقیه، حکومت اسلامی، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵)؛ کاظم حسینی حائری، اساس الحکومة الاسلامیة: دراسة استدلالیة مقارنة بین الدیمقراطية و الشورى و ولاية الفقیه، بیروت ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ همو، حکمت و حکومت در ترازوی تفکر، حکومت اسلامی، سال ۲، ش ۲ (بایز ۱۳۷۸)؛ محمدباقر حکیم، الحکم الاسلامی بین النظریة و التطبیق، [قم] ۱۹۹۲/۱۳۷۲؛ علی‌اصغر حلبی، تاریخ نهفت‌های دینی - سیاسی معاصر، تهران ۱۳۸۲ ش؛ مسجد خدوری، تجدیدحیات سیاسی اسلام از سیدجمال‌الدین تا اخوان‌المسلمین، نقد و ترجمه حمید احمدی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ خوانساری، جلال درخشه، گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر، تهران ۱۳۸۴ ش؛ داود دوسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و دودوفانی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ علیرضا رجایی، «مهدی بازگازان ۱۳۷۳-۱۳۸۶»، در اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۲، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش؛ رضوان سید، سیاست‌الاسلام المعاصر: مراجعات و متابعات، بیروت ۱۳۶۸/۱۹۹۷؛ الهویه‌روا، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی‌امین، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمد ضیاءالدین رئیس، الاسلام و الخلافة فی العصر الحسیدی: نقد کتاب الاسلام و اصول الحکم، قاهره [۱۹۷۶]؛ محمدباقرین محمد مؤمن سبزواری، روضة الانوار عباسی: مبانى اندیشه سیاسی و آیین مملکتداری، چاپ نجف لک‌زلی، قم ۱۳۸۱ ش؛ عبدالکریم مسروش، مدارا و مدیریت، تهران ۱۳۷۶ ش؛ حمزه‌بن عبدالعزیز سکار دلمی، المراسم العلویة فی الاحکام للنبوة، چاپ محسن حسینی امینی، بیروت ۱۳۶۲/۱۹۹۲؛ عبدالرزاق احمد سنهوری، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة اسم شرقیة، ترجمته عن الفرنسية نافیة عبدالرزاق سنهوری، چاپ توفیق محمد شوری، [قاهره] ۱۹۸۹؛ یحیی‌بن حبش سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، تهران ۱۳۸۰ ش؛ سیدقطب، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، قاهره ۱۹۶۵/۱۴۱۵؛ همو، فی ظلال القرآن، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۶۷؛ همو، معالم فی الطریق، [قاهره] ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ عبدالمجید شرفی، اسلام و مدرنیته، با مقدمه و ترجمه مهدی مهریزی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ حمیدرضا شریعتداری، سکولاریزم در جهان عرب، قم ۱۳۸۲ ش؛ محمد شوکانی، نیل الاوطار من احادیث سیدالانصار: شرح مستفی الاخبار، بیروت ۱۹۷۳؛ محمدبن مکی شهید اول، الدروس الشرعیة فی فقه الامامة، قم ۱۴۱۲/۱۴۱۴؛ همو، ذکر الشيعة فی احکام الشریعة، قم ۱۴۱۹؛ همو، اللمعة الدمشقیة، قم ۱۴۱۱؛ زین‌الدین بن علی شهیددانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ محمد کلانتر، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، مسائل الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۹؛ محمدباقر صدر، الاسلام یقود الحیة، بیروت دارالتعارف للمطبوعات، [بی‌تا]؛ همو، الفتاوی الواضحة، ج ۱، نجف ۱۳۹۶؛ محمدبن ابراهیم صدرالقلین شیرازی (ملاحدرا)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ مصطفی محقق داماد، تهران ۱۳۸۲ ش؛ منصور صفت‌گل، ساختار نهاد و اندیشه دینی در

ایران عصر صفوی: تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری، تهران ۱۳۸۱ ش؛ حسن طارمی‌راد، علامه مجلسی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ محسن طباطبایی‌فر، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه: دوره صفویه و قاجاریه، تهران ۱۳۸۴ ش؛ محمدبن حسن طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: قدس محمدی، [بی‌تا]؛ علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الخلافة و الحکومة فی الاسلام، نقد و تعلیق مطبوع حق، بیروت ۱۹۷۸؛ محمد عبده، الاسلام دین العلم و المدنیة، چاپ عبدالرحمان جوزو، بیروت ۱۳۰۹/۱۹۸۹؛ عبدالرحمان بن احمد عضدالدین ایچی، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم الکتب، [بی‌تا]؛ حسن بن یوسف علامه حق، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامة، چاپ ابراهیم بهادری، قم ۱۴۲۰-۱۴۲۲؛ علی‌بن حسین علم‌اللهی، الانتصار، قم ۱۴۱۵؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۰۵-۱۴۱۰؛ علی‌بن ابی‌طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغة، چاپ صبحی صالح، قاهره ۱۳۶۱/۱۹۹۱؛ محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت: دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا]؛ محمدبن محمد فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، چاپ علی یزملحم، بیروت ۱۹۹۵؛ همو، احصاء العلوم، چاپ علی یزملحم، بیروت ۱۹۹۶؛ همو، کتاب السياسة المدنیة، چاپ علی یزملحم، بیروت ۱۹۹۶؛ محمدبن عمر خنرزازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی‌تا]؛ چاپ الست تهران [بی‌تا]؛ همو، مناقب الامام الشافعی، چاپ احمد حجازی سقا، قاهره ۱۳۰۶/۱۹۸۶؛ محمدبک فرید، تاریخ الدولة العثمانیة، چاپ احسان حق، بیروت ۱۳۰۸/۱۹۸۸؛ فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوك، چاپ محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۲ ش؛ فضل‌الله نوری، رسالة حرمت مشروطه، در رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷ ش؛ داود فیروزی، «درآمدی بر اندیشه سیاسی نراقی»، آینده پژوهش، سال ۱۳، ش ۱ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۸۱)؛ حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران ۱۳۷۸ ش؛ ابراهیم بن سلیمان قطیعی‌بحرانی، الرراج الرهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج، در الاخبارجیات، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳؛ جعفر بن خضر کاشف‌الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراء، اصفهان: انتشارات مهدی، [بی‌تا]؛ جمیله کلیدور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران ۱۳۷۸ ش؛ محمدبن محمد کردی، مناقب ابی‌حنیفة، در مناقب بن احمد الخطب خوارزم، مناقب ابی‌حنیفة، ج ۲، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ جعفر بن ابی‌اسحاق کشفی، تحفة الملوك: گفتارهایی درباره حکمت سیاسی، چاپ عبدالوهاب فرائی، قم ۱۳۸۱ ش؛ همو، میزان الملوك و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلافت، چاپ عبدالوهاب فرائی، قم ۱۳۷۵ ش؛ کلینی؛ عبدالرحمان کواکبی، الاعمال الکاملة، چاپ محمد عماد قاهره ۲۰۰۷؛ محمدجواد لاریجانی، تدین، حکومت و توسعه، [تهران] ۱۳۷۷ ش؛ همو، نقد فینداری و مدرنیسم: مجموعه مقالات، تهران ۱۳۸۳ ش؛ علی‌بن محمد ماوروی، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، بغداد ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ علی‌بن حسان‌الدین متقی،

Ottoman legal system", in *History of the Ottoman state, society & civilisation*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, vol.1, İstanbul. Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA), 2001; Farhad Daftary, *A short history of the Ismailis: traditions of a Muslim community*, Edinburgh 1998; Feridan Emecen, "From the founding to küçük kaynakca", in *History of the Ottoman state, society & civilisation*, ibid; Hamilton Alexander Rosskeen Gibb and Harold Bowen, *Islamic society and the West: a study of the impact of Western civilization on Moslem culture in the Near East*, Vol.1, pt.1, London 1969; Ann Katharine Swynford Lambton, *State and government in medieval Islam*, London 1985; Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Political thought in medieval Islam*, Westport, Conn. 1985; Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Leiden 1985.

/ مریم حسینی آهنگ /

حکومت و ورود، نظریه‌ای در اصول فقه شیعه،

متضمن دو روشی جمع کردن میان ادله و برطرف کردن تعارض اولیه آنها. دو اصطلاح حکومت و ورود، ناظر به تقدم دلیلی شرعی بر دلیل شرعی دیگر یا بر یک اصل عملی است. اصولیان در این دو روش، مانند دیگر روشهای جمع عرفی میان ادله، می‌کوشند وحدت موضوع میان ادله متعارض و در نتیجه، تعارض اولیه را برطرف سازند (به مرتضی بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۵۰؛ جلالی مازندرانی، ج ۴، ص ۱۴۱۸ نیز به تعارض ادله *).

تتبع در منابع اصولی امامی نشان می‌دهد که نخستین بار شیخ انصاری (متوفی ۱۲۸۱) حکومت و ورود را به گونه شایع و به عنوان دو اصطلاح اصولی به کار برده است. هر چند کاربردهایی از این دو واژه، به مفاهیمی نزدیک به معنای اصطلاحی مزبور، در برخی آثار فقیهان و اصولیان پیش از او، از جمله محمدباقر بهبهانی (ص ۳۶۹)، یوسف بحرانی (ج ۸، ص ۳۸۰) و محمدحسن نجفی (برای نمونه به ج ۴۰، ص ۴۵۵، ج ۴۱، ص ۶۶۲) به چشم می‌خورد (نیز به مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۱۹؛ حکیم، ص ۸۱، پانویس)؛ به علاوه، برخی مواد این نظریه در آرای اصولیان یا سیره عملی فقیهان پیش از شیخ انصاری نیز یافت می‌شود (از جمله مقدم داشتن دلیل «لاضرر» بر معنای عام و فراگیر ادله دیگر، بدون نام‌گذاری آن به حکومت و ورود).

شیخ انصاری با دست‌مایه قرار دادن آن مواد و بسط و

کبرالتمثال فی منن الاقوال و الافعال، چاپ بکری حیاتی و صفوة سقا، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ مجتبی جعفرین حسن محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ صادق شیرازی، تهران ۱۴۰۹؛ علی بن حسین محقق کرکی، رسائل المسحوق الکسرکی، چاپ محمد حسون، قم ۱۴۰۹/۱۴۱۲؛ همو، قاطعة اللجاج فی تحقیق حلال الخراج، در الخراجیات، همان؛ اسماعیل بن محمدعلی محلاتی نجفی، الثانی المریوطه فی وجوب المشروطه، در حسین آبادیان، همان منبع؛ محمد عماره، الاسلام بین التتویر و التزویر، قاهره ۲۰۰۲/۱۴۲۳؛ مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، [قم] ۱۳۵۲ ش؛ همو، ولایها و ولایتها، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدبن محمد مغید، التمهیدة، قم ۱۴۱۰؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، رسالتان فی الخراج، در الخراجیات، همان؛ همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذعان، چاپ مجتبی عراقی، علی بنه‌اشتهاردی، و حسین یزدی اصفهانی، ج ۱۲، قم ۱۴۱۴؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم ۱۴۰۹؛ ابوالاعلی مودودی، نظریة الاسلام و هدیه فی الیاسة و القانون و الدستور، بیروت ۱۹۶۹/۱۳۸۹؛ محمد مهدی موسوی خلیلی، حاکمیت در اسلام، تهران ۱۳۶۱ ش؛ ابوالقاسم بن محمدحسن میرزای قمی، ارشادنامه میرزای قمی، ارشادنامه میرزای قمی، چاپ حسن قاضی طباطبائی، در تشریفة دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۰، ج ۳ (پلیز ۱۳۲۷)؛ همو، جامع الشتات، چاپ مرتضی رضوی، تهران ۱۳۷۱/۱۳۷۵ ش؛ همو، لغاتم الایام فی مسائل الحلال و الحرام، قم ۱۳۷۵-۱۳۷۸ ش؛ محمدبن علی ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، چاپ علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مظفر نامدار، مدخلی بر جنبه‌های اسلامی معاصره، در تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج ۳، به اهتمام موسی نجفی، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ ش؛ محمد حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، یا، حکومت از نظر اسلام، به ضمیمه مقدمه و پاصفحه و توضیحات به قلم محمود طالقانی، [تهران] ۱۳۷۸ ش؛ فتحیه نهروی و محمد نصر مینا، تطور الفكر السياسي فی الاسلام، قاهره ۱۹۸۲-۱۹۸۴؛ محمدحسن بن باقر نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی؛ طبقه‌بندی متون و فلسفه تاریخ سیاست در اسلام و ایران، تهران ۱۳۸۲ ش؛ عبداللّٰه بن محمد نجم‌رازی، مرصادالعباد، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۶۵ ش؛ ابوالحسن علی ندوی، ساذا خسرالعالم بانهضاط المسلمین، قاهره ۱۹۸۸/۱۴۰۸؛ همو، محاضرات اسلامیه فی الفكر و الدعوة، چاپ عبدالماجد غوری، دمشق ۲۰۰۱/۱۴۲۲؛ احمدبن محمد مهدی نراقی، عوائد الایام، قم ۱۳۷۵ ش؛ همو، کتاب معراج السعاده، تهران: جلودان، [بی‌تا]؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، چاپ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۵۶ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Mehmet Akif Aydın, "The

صورت‌بندی آنها، نظریه‌ای مدلل، منسجم، ضابطه‌مند و کاربردی عرضه کرد که برای حل تعارض ادله و استنباط احکام شرعی بسیار کارساز است (س. مرتضی بن محمدامین انصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۱۱۷ مظهر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۱۹-۲۲۰). می‌توان این نظریه را برآمده از تحلیل روشمند انصاری از سیره عملی پیشینیان خود، درباره جمع عرفی میان ادله به ظاهر متعارض و استخراج آنچه در ژرفای اندیشه آنان می‌گذشته است، قلمداد کرد. گفته‌اند که پیوستن میرزاحسین‌الله رشتی به حلقه درس شیخ انصاری برای فراگیری این موضوع، پس از پاسخ قانع‌کننده انصاری به پرسش رشتی درباره سبب رجحان حدیثی بر حدیثی دیگر، صورت گرفت (س. مرتضی انصاری، ص ۲۶۲؛ مخلص، ص ۷۷-۷۹).

انصاری در آثار خود، درباره حکومت و ورود به تفصیل بحث نکرده بلکه به توضیحاتی فشرده در مبحث تعادل و تراجم (تعارض) و توضیحاتی پراکنده ضمن مباحث دیگر بسنده نموده است، ولی برخی اصولیان بعدی، از جمله شماری از شاگردان یا شارحان آثار او، به تفصیل به این دو اصطلاح همزاد پرداختند و تصویر دقیق‌تر و روشن‌تری از آنها عرضه کردند تا اینکه رفته رفته این دو اصطلاح جایگاه مهمی در مباحث اصولی امامیان یافت (مخلص، ص ۸۰-۸۱ نیز س. کاظمی خراسانی، ج ۴، ص ۷۱۰-۷۱۵؛ واعظ‌الحسینی، ج ۳، ص ۳۴۷-۳۵۰). درباره حکومت و ورود، آثار مستقلی نیز تألیف شده است، از جمله فصل‌الخصومة فی (مسألة) الورد و الحكومة، اثر میرزا محمدباقر خمینی عراقی (نسجف ۱۳۵۴) و رسالة فی تعارض الأدلة و بیان الفرق بین الورد و الحكومة، اثر شیخ محمدهادی تهرانی* (س. آقابزرگ طهرانی، ج ۸، ص ۲۹۲، ج ۱۱، ص ۱۴۹، ج ۱۶، ص ۲۲۸).

اصطلاح حکومت، به معنای تصرف یکی از دو دلیل در موضوع یا محمول دلیل دیگر، به صورت توسعه یا به صورت تضییق است؛ یعنی، یکی از دو دلیل (در اصطلاح: دلیل حاکم)، با شرح و تفسیر موضوع یا محمول دلیل دیگر (در اصطلاح: دلیل محکوم)، قلمرو آن را گسترده‌تر یا محدودتر می‌کند؛ خواه دلیل حاکم به لحاظ زمان مقدم بر دلیل محکوم باشد خواه متاخر از آن. البته این گسترش یا تضییق در دایره موضوع، که سبب گسترش یا تضییق در ناحیه حکم می‌شود، به طور تبدیلی و ادعایی است نه حقیقی و واقعی؛ یعنی، چیزی که در حقیقت، از موضوع دلیل خارج است، فردی از موضوع فرض می‌شود (در توسعه)، یا چیزی که حقیقتاً جزو موضوع است، فردی خارج از آن قلمداد می‌گردد (در تضییق). س. مرتضی بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ ش، ص ۵۳۵-۵۳۶، ۷۵۰-۷۵۱؛ پروجردی، ج ۴، ص ۱۷؛ مشکینی، ص ۱۲۶؛ مخلص، ص ۸۲). بنابراین،

چهارفرض متصور است: (۱) دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را توسعه دهد (حکومت به نحو توسعه)؛ مانند آنکه دلیلی بگوید برای نماز خواندن داشتن طهارت لازم است (س. مانده: ۶) و دلیلی دیگر، طواف خانه خدا را نماز به شمار آورد؛ حال این دلیل بر دلیل اول حاکم می‌شود و موضوع حکم طهارت (نماز) را توسعه و به طواف کعبه نیز تعمیم می‌دهد. در واقع، طواف کعبه مصداق ادعایی و تنزیلی نماز به شمار رفته است. یا مثلاً ماده ۱۰۴۵ قانون مدنی ایران، ازدواج با اقارب نسبی را ممنوع کرده و ماده ۱۰۴۶ بر ماده قبلی حاکم شده و قرابت رضاعی را از حیث ازدواج در حکم قرابت نسبی قلمداد نموده؛ یعنی، دامنه قرابت نسبی را گسترش داده است. (۲) دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را محدودتر کند (حکومت به نحو تضییق)؛ مانند آنکه دلیلی بگوید ربا حرام است (س. بقره: ۲۷۵) و دلیلی دیگر، ربا را در روابط مالی میان زن و شوهر، یا میان پدر و فرزند نفی کند (س. حرعاملی، ج ۱۸، ص ۱۳۵-۱۳۶) و در نتیجه، گستره موضوع (ربا) را کوچکتر سازد. (۳) دلیل حاکم، محمول دلیل محکوم را توسعه دهد. (۴) دلیل حاکم، محمول دلیل محکوم را مضیق‌تر کند؛ مانند حکومت ادله احکام ثانوی «نفی حرج» و «نفی ضرر» بر ادله احکام اولیه مثل وجوب روزه (س. جلالی مازندرانی، ج ۴، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ مخلص، ص ۸۹-۹۰). شیخ انصاری خود (۱۳۶۵ ش، ص ۵۳۶-۵۳۷، ۷۵۱؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۲۳۹) مصادیقی برای «حکومت» ذکر کرده است، مانند حکومت قاعده لاضرر بر معنای عام حدیث «الناس مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» و در نتیجه، اثبات برخی اختیارات از جمله خیار غبن.

تفاوت مهم «حکومت» با «تخصیص» آن است که تخصیص -که از شایع‌ترین مصادیق جمع ادله متعارض (تعارض حکم دو دلیل عام و خاص نسبت به موضوع دلیل خاص)- به شمار می‌رود -سلب حکم عام از موضوع خاص و بیرون کردن موضوع خاص از عموم عام به نحو حقیقی است. در حالی که هر چند حکومت در پاره‌ای موارد، مانند تخصیص، دامنه موضوع یا حکم را محدود می‌کند، ولی استخراج برخی از مصادیق دلیل محکوم، ادعایی و تنزیلی است نه حقیقی؛ یعنی نحوه بیان و لسان دلیل حاکم، برخلاف دلیل مختص، جنبه تفسیری و نظارتی دارد. به عبارت دیگر، در تخصیص، برخلاف حکومت، دلیل خاص برخی از افراد، دلیل عام را با اینکه موضوعاً جزو آن است، از شمول حکم عام خارج می‌کند. مثلاً ماده ۴۴۵ قانون مدنی، که براساس آن هر یک از اختیارات پس از فوت شخص به وارث منتقل می‌شود (دلیل عام)، با ماده ۴۴۶، که خیار شرط را اگر مقید به مباشرت باشد، قابل انتقال به وارث ندانسته (دلیل خاص) تخصیص خورده است؛ یعنی، برخی مصادیق اختیارات

ارتباط دلیل حاکم با دلیل محکوم به صورت نظارت، تفسیر و تبیین است، در حالی که تصرف دلیل وارد در دلیل مورد به صورت خارج ساختن از شمول آن به طور حقیقی است. بر این اساس، نتیجه حکومت (اگر محدود کننده باشد) همانند تخصیص است، ولی نتیجه ورود همانند تخصیص است. به عبارت دیگر، هم حکومت و هم ورود، تصرف تعبدی یک دلیل در دلیل دیگر است، ولی حکومت، انصراف تعبدی است و ورود، خروج تعبدی (خویش، ج ۲، ص ۵۱۱؛ مظفر، همانجا؛ هاشمی شاهرودی، ص ۱۶۵-۱۶۶) برای مباحث تفصیلی درباره حکومت و ورود - کماظمی خراسانی، ج ۴، ص ۷۱۰-۷۱۵؛ واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۳۴۷-۳۵۰؛ هاشمی شاهرودی، ص ۴۸-۵۸، ۱۶۵-۱۷۲؛ مختصی، ص ۹۱-۷۷).

منابع: علاوه بر قرآن؛ آقا بزرگ طهرانی، سرتفسی انصاری، زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس سره، قم ۱۳۷۳؛ سرتفسی بن محمدامین انصاری، رسائل فقهیه، قم ۱۴۱۲؛ همو، فرائد الاصول، چاپ عبدالله نورانی، قم ۱۳۶۵؛ همو، القضاء و الشهادات، قم ۱۴۱۵؛ یوسلین احمد بحرانی، الحقائق الناضرة فی احکام العشرة الطاهرة، قم ۱۳۶۲-۱۳۶۷؛ محمد تقی بروجردی، نهاية الانکسار، تقریرات درس آیت الله عراقی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، [۱۳۶۴ ش]؛ محمدباقر بن محمد اکمل بیهقی، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، قم ۱۴۱۷؛ محمود جلالی مازندرانی، المحصول فی علم الاصول، تقریرات درس آیت الله سبحانی، قم ۱۴۱۴-۱۴۱۹؛ حر عاملی، محمد تقی حکیم، الاصول العامة للفقهاء المقارن، قم ۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ ابوالقاسم خویش، اجود التقريرات، تقریرات درس آیت الله نائینی، قم ۱۴۱۰؛ محمدعلی کماظمی خراسانی، فرائد الاصول، تقریرات درس آیت الله نائینی، قم ۱۴۰۴-۱۴۰۹؛ عباس مختصی، فتاوی و رسائل شیخ مرتضی انصاری در دانش اصول، فقه، سال ۱، ۱ (پاییز ۱۳۷۳)؛ علی مشکینی، اصطلاحات الاصول و معظم اباحتها، قم ۱۳۶۷؛ محمد رضا مظفر، اصول الفقه، بیروت: مؤسسة الاحلی للطباعة، [ب.ت.ا.]. محمدجواد مغنیه، علم اصول الفقه فی تریه المجدید، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۰۸؛ محمدحسین باقر نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت ۱۹۸۱؛ محمد سرور واعظ الحسینی، مصباح الاصول، تقریرات درس آیت الله خوئی، ج ۳، قم ۱۴۰۸؛ محمود هاشمی شاهرودی، تعارض ادلة الشرعیة، تقریرات درس آیت الله صدر، بیروت ۱۹۷۵.

/ اسد الله لفظی /

الحکیم، از اسماء خدا با بسامد زیاد در قرآن و حدیث، معادل فارسی آن «کنندۀ هر کار به سزا، و نهندۀ هر چیزی بر جا» (سمعانی، ص ۳۹۸) یا «راستگفتار و درست کردار» (سبزواری، ص ۸۶) ذکر شده است. این واژه ۹۱ بار در قرآن به عنوان اسم

از شمول حکم «انتقال به ورثه» خارج شده است. بر این اساس گفته اند حتی اگر نسبت میان حاکم و محکوم، عموم و خصوص من وجه باشد، همچنان دلیل حاکم بر محکوم مقدم می شود (واعظ الحسینی، ج ۳، ص ۳۵۰؛ حکیم، ص ۸۲-۸۳). تفاوت دیگر این است که در تخصیص، اگر دلیل عام وجود نداشته باشد، دلیل خاص لغو به شمار نمی رود، ولی در حکومت، اگر دلیل محکوم موجود نباشد، دلیل حاکم بیهوده است، زیرا با توجه به نظارتی بودن دلیل حاکم، فقدان نظارت شونده مفهومی ندارد. تفاوت دیگر آن است که نقش تخصیص، همواره محدود کردن دلیل عام است، ولی حکومت گاهی موجب گسترش دامنه دلیل محکوم می گردد. چهارمین تفاوت این است که در حکومت، دلیل حاکم اگر ضعیف تر هم باشد حتماً بر دلیل محکوم مقدم می شود، ولی در خاص و عام چنین نیست (مرتضی بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۵۱؛ مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ نیز سه تعارض ادله؛ عام و خاص *).

اصطلاح ورود، بدین معناست که یک دلیل (وارد)، موضوع دلیل دیگر (مورود) را به طور حقیقی بر دارد (رفع کند) و آن را از موضوعیت بیندازد و این امر مستند به نظر شارع (تعبدی) باشد، مانند ورود اماره (دلیل) معتبر شرعی بر ادله اصول عملیه عقلی. مثلاً هر چند موضوع اصل برائت عقلی (به استناد قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان) «عدم البیان» و نتیجه آن، برائت ذمه مکلف است، با ورود امارای معتبر صائب خبر واحد، عدم البیان تعبدی از موضوعیت می افتد و به بیان مبدل می شود و در نتیجه، دیگر زمینه ای برای اجرای اصل عملی برائت باقی نمی ماند. اصطلاحاً می گویند که دلیل معتبر شرعی، که حکمی شرعی را بیان می کند، بر دلیلی که حجیت اصل عملی را اثبات می کند «وارد» شده است (مرتضی بن محمدامین انصاری، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۵۰؛ مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۴؛ مغنیه، ص ۴۳۲).

وجه اشتراک «ورود» یا «تخصیص» (بیرون بودن موضوع یکی از دو دلیل، حقیقتاً از شمول موضوع دیگر) این است که خروج برخی مصادیق در هر دو، موضوعی (خروج از دایره موضوع) و حقیقی است و وجه افتراق آن دو این است که خروج برخی مصادیق از دایره موضوع دلیل عام، در «ورود» جنبه تعبدی دارد و مستند به نظر شارع است، ولی در «تخصیص» جنبه تکوینی دارد و مستند به حکم عقل است، مانند خروج ایقاعات از موضوع عقود، از آن رو که ایقاعات موضوعاً و تخصصاً از عقود خارج است (مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ هاشمی شاهرودی، ص ۴۹).

تفاوت مهم حکومت با ورود آن است که در حکومت

قیبھی انجام نمی‌دهد و واجبی را ترک نمی‌کند، زیرا فعل قبیح جز از جاهل و کسی که بدان نیلزمند است سر نمی‌زند و باری تعالی، به دلیل واجب‌الوجوب بودن، ذاتاً عالم و غنی است و از این‌رو فعل قبیبھی انجام نمی‌دهد و واجبی را ترک نمی‌کند (سے طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۰۵). الحکیم، علاوه بر احادیثی که در آنها نامهای خدا احصا شده (برای نمونه س ابن‌بابویه، ج ۲، ص ۵۹۳؛ بیهقی، ج ۱، ص ۱۲۳ کفعمی، ص ۲۱-۲۲)، در بند اول دعای جوشن کبیر نیز آمده است (سے سبزواری، ص ۸، ۸۶). در ادعیه نیز خدا به نام حکیم خوانده شده است (برای نمونه س الصحیفة السجادية، ص ۲۲، ۲۶، ۵۴).

منابع: ابن‌بابویه، کتاب‌النصالح، چاپ علی‌اکبر غفاری، قم ۱۳۶۲ ش؛ ابن‌فورک: مجرد مقالات الشیخ ابی‌الحسن الاشعری، چاپ دانیل ژساره، بیروت ۱۹۸۷؛ علی‌بن اسماعیل اشعری، کتاب مفالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، چاپ حکومت رستر، ویسبادن ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ عبدالقاهرین طاهر بغدادی، کتاب اصول‌الدین، استانبول ۱۹۲۸/۱۳۳۶، چاپ است بیروت ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ احمد بن حسین بیهقی، الاسماء و الصفات، چاپ عبدالرحمان عمیر، بیروت ۱۹۹۷/۱۴۱۷؛ حسین بن حسن حلیمی، کتاب‌المنهاج فی شعب‌الایمان، چاپ حلی محمد فوده، [بیروت] ۱۹۷۹/۱۳۹۹؛ ابراهیم بن سری زجاج، تفسیر اسماء‌الله الحسنى، چاپ اصدیوسف دقاق، [قاهره] ۱۹۷۵/۱۳۹۵؛ عبدالرحمان بن اسحاق زجاجی، اشتقاق اسماء‌الله، چاپ عبدالحسین مبارک، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ هادی بن مهدی سبزواری، شرح الاسماء، او، شرح دهام‌الجوشن الکبیر، چاپ نجفقلیبی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ احمد بن منصور سمعانی، روح‌الارواح فی شرح اسماء الملک‌الفتاح، چاپ نجیب ملل هروی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ طباطبائی، طبری، جامع‌المحدثین حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت [س.ت.ا]؛ همو، الرسائل العشر، چاپ محمد واعظ‌زاده خراسانی، قم ۱۴۰۴؛ علی‌بن حسین حلی‌المهدی، الذخیرة فی علم‌الکلام، چاپ احمد حسینی، قم ۱۴۱۱؛ علی‌بن حسین (ع)، اسم‌چهارم، الصحیفة السجادية، چاپ محمدباقر موحدی ابطحی، قم ۱۴۱۱؛ محمد بن محمد غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء‌الله الحسنى، چاپ لطفه شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ محمد بن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، او، صفاتیح النسیب، بیروت ۲۰۰۰/۱۴۲۱؛ همو، شرح اسماء‌الله الحسنى للرازی، و هو الکتاب المسمی لوامع‌البیات شرح اسماء‌الله تعالی و الصفات، چاپ طه عبدالرؤف سعد، قاهره ۱۹۷۶/۱۳۹۶، چاپ ائتست تهران ۱۳۶۴ ش؛ ابراهیم بن علی کفعمی، المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنى، چاپ فارس حنون، قم ۱۴۱۲؛ محمدنژاد عبدالباقی، المعجم المفسر لالفاظ القرآن‌الکریم، قاهره ۱۳۶۴، چاپ ائتست تهران [۱۳۹۷].

/اسماعیل باغستانی /

خدا به کار رفته است (سے محمدنژاد عبدالباقی، ذیل ماده). در همه موارد نیز با اسماء دیگر الهی همراه است: ۴۷ بار قبل یا بعد از «عزیز»، ۳۹ بار همراه «علیم»، چهار بار همراه «خبیر»، و یک بار همراه «تواب» و «واسع» و «حمید» (سے محمدنژاد عبدالباقی، همانجا). این امر به مفسران در تفسیر و تبیین آیات کمک کرده است. بر این اساس، حکیم را به معنای «علیم»، «مُدبِّر» و «دارای افعال و اعمال متقن» دانسته‌اند (سے طوسی، التبیان، ذیل بقره: ۱۲۹، آل‌عمران: ۱۲۶، انعام: ۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۱، بقره: ۲۰۹؛ طباطبائی، ذیل یوسف: ۸۳، عنکبوت: ۴۲). اگر حکیم به معنای عالم باشد، با نام دیگر خدا، یعنی العالم، اشتراک معنایی می‌یابد و اگر به معنای دارای افعال و اعمال متقن (مُحکِم) باشد، معنای آن با فعلی که به اتقان وصف شده است مرتبط می‌شود (سے ابن‌فورک، ص ۲۸). علاوه بر این، حکیم به معنای حاکم و قاضی نیز دانسته شده است (سے طبری، ذیل بقره: ۳۲، ۲۴۰).

در کتابهایی که در شرح اسماء‌الحسنى نوشته شده نیز درباره نام حکیم بحث شده است. از جمله آن را به این معنای دانسته‌اند: صاحب حکمت*، عادل، کسی که مرتکب فعل قبیح نمی‌شود و کار واجب را ترک نمی‌کند و هر چیز را سر جای خود می‌نهد، و کسی که جز درست (صواب) نمی‌گوید و انجام نمی‌دهد (برای نمونه س زجاج، ص ۵۲؛ زجاجی، ص ۶۰-۶۲؛ حلیمی، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲؛ بیهقی، ج ۱، ص ۴۶-۴۷؛ غزالی، ص ۱۱۳؛ کفعمی، ص ۲۷). فخررازی (۱۳۶۴ ش، ص ۲۸۱-۲۸۲) سه وجه معنایی برای این واژه ذکر کرده است که دو وجه آن با آنچه از مفسران نقل شد مشترک است و براساس وجه سوم، حکیم به معنای مقتدس و منزّه بودن ذات باری از ارتکاب عملی است که سزاوار نباشد. وی سپس از قول مشایخ خود نقل کرده که حکیم کسی است که در تقدیر و تدبیر امور، کارها را به صواب و نیکو انجام می‌دهد.

از نظر کلامی، اگر حکیم به معنای عالم گرفته شود، از صفات ذات محسوب می‌شود و اگر درباره افعال و اعمال خدا باشد (به این معنی که افعال و اعمال وی متقن و از روی حکمت است)، از صفات فعل وی به شمار می‌آید (برای نمونه س اشعری، ص ۵۰۵-۵۲۸؛ بغدادی، ص ۱۲۷؛ علم‌المهدی، ص ۵۸۳؛ طوسی، التبیان، ذیل بقره: ۳۲). نظام بصری، براساس مبانی معتزلی، کار قبیح کردن حکیم را محال می‌داند، ولی براساس مبانی اشاعره، هیچ‌یک از اعمال و افعال خدا قبیح نیست تا با حکمت وی منافات داشته باشد (سے فخررازی، ۱۴۲۱، ذیل بقره: ۱۲۹). درباره عادل و حکیم بودن خدا استدلال شده که عادل و حکیم به معنای کسی است که فعل

حکیم ← حکمت

حکیم، خاندان، از خاندانهای علمی و سیاسی شیعی معروف در عراق معاصر. نسب خاندان حکیم به حسن مثنی^۵، پسر امام حسن علیه السلام، می‌رسد (← سراج، ص ۱۲۱ عامری، ج ۱، ص ۱۲۰). در قرن یازدهم هجری، جد بزرگ این خاندان به نام سیدعلی حکیم، پسر سید مرادبن سیدشاه اسدالله، طبیب و ویژه شاه‌عباس اول صفوی (متوفی ۱۰۳۸) بود. سیدعلی به سبب دانش و فضیلتش مورد احترام همگان بود. کتاب *المعجزات الطیبة* اثر اوست (امینی، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲؛ سراج، ص ۲۱-۲۲). در ۱۰۳۳، سیدعلی به همراه شاه‌عباس صفوی برای زیارت مرقد امیرمؤمنان علیه السلام به نجف رفت و با اصرار مردم آنجا برای طبابت در نجف سکونت گزید. از این زمان به سیدعلی حکیم شهرت یافت و فرزندان او نیز به همین نام مشهور شدند (سراج، همانجا؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۱؛ محمدحسین حرزالدین، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۸).

بنا بر منابع شرح حال (برای نمونه ← حسینی‌اشکوری، ص ۱۷، ۱۹) در پنجمین نسل از خاندان سیدعلی حکیم، عالم بزرگی به نام سیدمهدی حکیم ظهور کرد که از عالمان بزرگ نجف بود. سیدمهدی حکیم تحصیلات حوزوی را در محضر استادانی مانند ملاعلی خویی، محمد کاظم خراسانی، شیخ محمدحسین کاظمی، میرزا حسن شیرازی، ملاحسینقلی همدانی و شیخ محمدطه نجف به اتمام رساند و به درجه اجتهاد رسید (عبیری، ص ۳۰؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۲). زمانی که شیخ موسی شراوه عاملی، مرجع شیعیان در بخت‌جیل لبنان، فوت کرد، اهالی آنجا به طور مکرر از آیت‌الله محمدحسین کاظمی تقاضا کردند تا سیدمهدی حکیم به دیار آنان عزیمت کند. از این‌رو سیدمهدی به عنوان عالم دین، عازم آن دیار شد (محسن امین، ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ سراج، ص ۲۳-۲۴). او در ۸ صفر ۱۳۱۲ داولبانی را وداع گفت و در بخت‌جیل به خاک سپرده شد. مهم‌ترین آثار به جامانده از او عبارت‌اند از: *تحفة العابدین*، در نصاب و مواعظ؛ *معارف الاحکام* در شرح *شرایع الاسلام* محقق‌حلی؛ *مبحث وحجیت قطع*، از منظومه *الدرة المنتظمة* اثر شیخ موسی شراوه در اصول فقه؛ *رسالة التماثل والتراجیح* (آقابزرگ طهرانی، ج ۳، ص ۴۵۰، ج ۱۱، ص ۳۱، ج ۱۲، ص ۷۱-۷۰، ج ۲۱، ص ۱۸۹؛ محسن امین، همانجا).

فرزند بزرگ سیدمهدی به نام سید محمود در ۱۲۹۸ در نجف به دنیا آمد. وی تحصیلات حوزوی خود را در این شهر زیر نظر علمایی مانند شیخ محمد طه نجف، حاج میرزا

حکیم، خاندان

۸۰۳

حسین خلیلی تهرانی، آخوند خراسانی، محمدسعید حبیبی، شیخ عبدالهادی شلیله، سید محمدکاظم طباطبایی‌یزدی و شیخ احمد آل‌کاشف‌الغطاء به پایان رساند و از استادان معروف فقه و اصول در حوزه نجف‌اشرف شد. سید محمود حکیم در ۱۳۷۵ از دنیا رفت از او آثاری به شکل حاشیه و تعلیقه بر کتابهای درسی فقه و اصول برجای ماند. پسرش سیدعبدالمجید عالم دین و از اساتید حوزه نجف بود که توسط عوامل بعثی در ۱۴ اسفند ۱۳۶۳ به شهادت رسید (محمد حرزالدین، ج ۳، ص ۱۲۹-۱۳۰، پانویس ۱؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۲۳، ۴۲۹).

دیگر فرزند سیدمهدی که سیدهاشم نام داشت، در ۱۳۰۹ در بخت‌جیل به دنیا آمد. تحصیلات حوزوی خود را در آنجا آغاز کرد، سپس برای ادامه تحصیل عازم نجف شد و زیر نظر استادان برادرش، سید محمود، پرورش یافت. سیدهاشم حکیم پس از آن به بخت‌جیل بازگشت و به عنوان عالم دینی آن دیار به خدمات دینی و اجتماعی پرداخت. وی در ۲۸ بهمن ۱۳۳۴ در بخت‌جیل از دنیا رفت. از او آثاری مانند: *منتقى الاخبار، المقفلة السمین* و *شذور الجواهر* برجای مانده است. دو پسر او سیدعلی و سید مهدی در بخت‌جیل ماندند و به تدریس علوم دینی و وعظ و ارشاد مردم پرداختند (محمد حرزالدین، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳، پانویس ۱۲؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۳، که تولد او را در نجف دانسته است).

نامورترین فرزند سیدمهدی و شاخص‌ترین فرد این خاندان، مرجع بزرگ تقلید شیعیان، سیدمحسن حکیم، است. وی، در مقام مرجع تقلید شیعیان، به سیاست توجه ویژه‌ای داشت و معتقد بود اگر سیاست را به معنای اصلاح امور بندگان خدا و تلاش برای ارتقای سطح (زندگی آنها در نظر بگیریم، رجال دین باید با تمام توان در این زمینه فعالیت نمایند. بر این اساس، وی در بسیاری از مسائل سیاسی روزگار خویش دخالت می‌کرد و فتوا می‌داد (عجلی، ص ۱۱۳-۱۱۶؛ علوی، ص ۳۵۱-۳۵۵؛ نیز ← حکیم^۵، سیدمحسن). فرزندان و نوادگان وی نیز به تبعیت از پدر، به ویژه با توجه به اوضاع سیاسی عراق، در صحنه سیاسی این کشور اثرگذار بوده‌اند. برخورد خشونت‌آمیز و همراه با قتل فرزندان افراد این خاندان در تاریخ سیاسی عراق بی‌سابقه است. سیدمحسن حکیم ده پسر و چهار دختر داشت. اسامی پسران وی چنین است: سیدیوسف، سیدمحمدرضا، سید محمدمهدی، سیدکاظم، سیدمحمدباقر، سیدعبدالهادی، سید عبدالصاحب، سیدعلاءالدین، سید عبدالعزیز، سیدمحمدحسین (سراج، ص ۲۵؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۳-۴۲۴).

تأثیرگذارترین شخصیتهای سیاسی خاندان حکیم، در میان فرزندان سیدمحسن حکیم عبارت‌اند از:



خاندان حکیم (از سمت راست: سید عبدالهادی، سید ابراهیم طباطبائی، سید عبدالعزیز، سید محمدباقر، آیت الله سید محسن، سید کاظم، سید یوسف، سید محمد حسین، سید محمد رضا، سید عبدالصاحب، سید علاء الدین)

محمد امین زین الدین و سید ابوالقاسم خویی به پایان رساند (خرسان، ص ۱۷۷؛ امینی، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۶). سید محمد مهدی به همراه شخصیت‌هایی مانند سید محمد باقر صدر، یکی از مؤسسان حزب الدعوة الإسلامية* در ۱۳۳۷ ش بود (خرسان، ص ۶۳-۶۴؛ ادیب و موسوی، ص ۱۱-۱۲). وی در ۱۳۴۲ ش، به نمایندگی پدر خود، عازم بغداد شد. او در تأسیس مدارس امام جواد علیه السلام در بغداد و کاظمیه و دانشکده اصول دین (کلیه اصول الدین) شرکت داشت و یکی از مدرسان این دانشکده بود. وی همچنین از مؤسسان جماعت العلماء فی النجف الاشرف* بود و از شخصیت‌های محوری آن به شمار می‌آمد (خرسان، ص ۷۷-۷۸؛ حسن امین، ج ۳، ص ۲۶۱).

سید محمد مهدی حکیم در جنبش اسلامی عراق در دهه ۱۳۴۰ ش و مقابله با اقدامات دین‌ستیزانه حکومت‌های وقت نقش بسزایی ایفا نمود. به همین دلیل حزب بعث* حاکم، در ۱۳۴۸ ش او را به ارتباط با کشورهای خارجی و تلاش برای براندازی دولت و همکاری با کردها در مبارزه با حکومت وقت متهم کرد و در صدد دستگیری وی برآمد. بنابراین سید محمد مهدی مجبور شد عراق را ترک کند و به عربستان سعودی برود. او از آنجا به اردن، ایران و پاکستان سفر کرد و در ۱۳۵۰ ش عازم دبی شد (خرسان، ص ۷۸؛ عجللی، ص ۳۸۹).

در آنجا فعالیت‌های خود را از سر گرفت و در تأسیس شورای اوقاف جعفری (مجلس الاوقاف الجعفری)، ساختن مدارس و مساجد مانند مسجد امام علی علیه السلام، و پایه‌گذاری جمعیت‌های خیریه مانند صندوق نیکوکاری و احسان (صندوق البر والاحسان) مشارکت فعال داشت (خرسان،

سید یوسف، در ۱۲۸۸/۱۳۲۷ ش در نجف به دنیا آمد. نزد پدرش و دیگر استادان حوزه درس خواند و سپس به تدریس و تألیف پرداخت. وی از اعضای اصلی «جمعية فتی الشریع» بود که با هدف اصلاح نظام درسی حوزه علمیه نجف در ۱۳۵۴/۱۳۱۴ ش تأسیس شد. سید یوسف عالمی باتقوا، فاضل و بهره‌مند از قریحه شعری بود (امینی، ج ۱، ص ۲۲۵؛ بهادلی، ص ۳۱۲-۳۱۴؛ غروی، ج ۲، ص ۵۸۱).

وی پس از وفات پدرش از پذیرش پیشنهاد مرجعیت تقلید، با توجه به وجود استادان برجسته در حوزه نجف، امتناع کرد. او در حرم امام علی علیه السلام و مسجد هندی اقامه جماعت می‌نمود، اما پس از سخت‌گیری‌های حکومت پر حوزه علمیه نجف خانه نشینی اختیار کرد و عزلت گزید. با این همه، حکومت بعثی عراق، برای مقابله با فعالیت‌های خاندان حکیم، او را نیز برای مدتی به زندان افکند. فشارهای روحی ناشی از به شهادت رسیدن تعداد زیادی از پرادران، برادرزادگان، عموزادگان و نیز دو فرزندش (سید کمال الدین، از مدرسان حوزه نجف، سید عبدالوهاب) توسط رژیم بعث عراق در ۱۳۶۲ ش، سبب بیماری وی در سالهای آخر عمر شد. سید یوسف حکیم در رجب ۱۴۱۱/۱۳۶۹ ش وفات کرد. برخی آثارش عبارت‌اند از: الحیارات، أبی‌حاش فی التفسیر و بحث حول علم الاجمالی (امینی، همانجا؛ غروی، ج ۲، ص ۳۰، ۵۱۶، ۵۸۱-۵۸۲).

سید محمد مهدی - وی پسر سوم سید محسن بود. در ۱۳۱۴ ش در نجف به دنیا آمد. تحصیلات حوزوی را در حوزه علمیه نجف، زیر نظر استادانی مانند سید محمد باقر صدر*، شیخ محمد تقی آل فقیه، از مراجع لبنان، شیخ حسین حلی،

خرسان، ص ۸۰). وی به همراه سید محمد مهدی حکیم، سید محمد باقر صدر و چند تن دیگر حزب الدعوة را در ۱۳۳۷ ش تأسیس نمود (خرسان، ص ۶۴-۶۳؛ ادیب و موسوی، ص ۱۲-۱۱؛ نیز به الدعوة الاسلامیه*، حزب). سید محمد باقر حکیم سپس به بغداد رفت و از ۱۳۴۳ ش تا ۱۳۵۴ ش به تدریس علوم قرآن و فقه در دانشکده اصول دین پرداخت. وی همچنین در تأسیس مدرسه علوم اسلامی (مدرسه العلوم الاسلامیه) مشارکت داشت. سید محمد باقر مورد اعتماد پدرش بود و به نمایندگی او در بسیاری از فعالیتهای اسلامی حضور یافت. وی همچنین در زمان مرجعیت سید محمد باقر صدر، زیر نظر وی فعالیت نمود (خرسان، ص ۸۱؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۳). در پی آن، رژیم بعثی چندین بار او را دستگیر و حتی در ۱۳۵۵ به حبس ابد محکوم نمود، اما با دستور عفو عمومی احمد حسن البکر* در ۱۳۵۷، از زندان آزاد گردید. به دنبال افزایش این فشارها، وی در ۱۳۵۹ ش به طور مخفیانه عازم دمشق شد و پس از اندکی از طریق ترکیه راهی ایران شد (خرسان؛ امینی، همانجا؛ حکیم، ۱۴۲۵ ش، مقدمه، ص ۳۳-۳۲). او در ایران، در زمینه مسائل سیاسی و فرهنگی فعالیت کرد و مسئولیتهای متعددی را بر عهده گرفت که مهم ترین آنها عبارتند از: دبیر کلی جماعه العلماء المجامعین فی العراق که در ۱۳۵۹ ش تأسیس شد، سخنگوی مجلس اعلی انقلاب اسلامی عراق* (المجلس الاعلی للثورة الاسلامیه فی العراق) که در ۲۶ آبان ۱۳۶۱ پایه گذاری گردید، ریاست مجلس اعلی انقلاب اسلامی عراق در ۱۳۶۵، مشارکت در تأسیس مجمع جهانی تقرب بین مذاهب اسلامی (المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الاسلامیه) و تصدی ریاست آن، و قائم مقامی مجمع جهانی اهل بیت (المجمع العالمی لأهل البيت؛ خراسان، ص ۸۲؛ عجل، ص ۵۶؛ حکیم، ۱۴۲۵ ش، مقدمه، ص ۳۴-۳۶). علاوه بر این، او تشکیلات نظامی وابسته به مجلس اعلی انقلاب اسلامی به نام سپاه بدر (فیلق بدر) را تأسیس کرد که در حدود سه هزار سرباز داشت و همه آنان عراقیهای مهاجر به ایران بودند. این سپاه در جنگ عراق با ایران*، علیه نیروهای عراقی جنگید (فرهاد ابراهیم، ص ۱۴۱۸؛ عجل، ص ۱۷۷؛ رؤف، ص ۲۵۶). با آغاز قیام شیعیان جنوب عراق علیه رژیم بعثی در اسفند ۱۳۶۹، سپاه بدر برای حمایت از این قیام وارد خاک عراق شد، اما حکومت عراق این قیام را سرکوب نمود و سپاه مذکور کاری از پیش نبرد (اسحاق نقاش، ص ۲۸۸-۲۸۴؛ عجل، ص ۳۳۰-۳۳۱، ۳۴۳-۳۴۴؛ عباسی، ص ۱۷-۲۱).

پس از حمله نیروهای آمریکایی به عراق و سرنگونی رژیم بعث در ۱۳۸۲ ش، آیت الله محمد باقر حکیم در ۲۱ اردیبهشت

حسن امین، همانجا).

او در عراق تسخت تعقیب بود، از این رو در ۱۳۵۹ ش پسر وی مدلت کوتاهی در دمشق اقامت گزید و پس از آن به لندن رفت. در آنجا در ۱۳۶۱ ش، جنبش گروههای اسلامی عراق (حرکت الانسراج الاسلامیه



سید محمد باقر حکیم

العراقیه) را پایه گذاری نمود که هدف آن ایجاد هماهنگی بین گروههای مخالف حکومت حزب بعث در اروپا بود. علاوه بر آن، وی در تأسیس انجمن اسلامی جهانی اهل بیت (رابطة أهل البيت الاسلامیه العالمیه)، کانون اهل بیت (مرکز اهل البيت)، کمیته حمایت از آوارگان عراقی (لجنة رعاية المهجرين العراقيين)، و سازمان حقوق بشر در عراق (منظمة حقوق الانسان فی العراق) بسیار مؤثر بود (خرسان، ص ۱۷۹-۷۸؛ عجل، ص ۳۹۰).

انجمن اسلامی جهانی اهل بیت اولین همایش خود را در ۱۳۶۲ ش در لندن برگزار کرد و سید محمد مهدی حکیم به دبیر کلی آن انتخاب شد. این انجمن از جمعینهای اسلامی نقاط مختلف جهان تشکیل می شد. سید محمد مهدی حکیم، همچنین کانون اهل بیت را در ۱۳۶۲ ش و با همکاری سید محمد بحر العلوم تأسیس کرد که به امور عراقیهای ساکن در بریتانیا رسیدگی می نمود. کمیته حمایت از آوارگان عراقی، برای آوارگان عراقی در ایران کمکهای مالی فراهم می کرد. سازمان حقوق بشر در عراق نیز موارد نقض حقوق بشر از سوی رژیم بعثی را افشا می کرد (خرسان، ص ۷۹). سید محمد مهدی حکیم سه بار از سوء قصد نجات یافت، اما در ۲۷ دی ۱۳۶۶ که به دعوت جبهه اسلامی - ملی سودان (الجبهة الاسلامیه القومیة) در این کشور حضور یافته بود، توسط عوامل بعثی به شهادت رسید (عجل، همانجا؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۷؛ خراسان، ص ۷۹-۸۰).

سید محمد باقر حکیم، از پنجمین فرزند سید محسن حکیم بود که در ۲۰ مرداد ۱۴۱۸ در شهر نجف متولد شد. تحصیلات حوزوی را نزد پدرش سید محسن حکیم، محمد حسین حکیم (متوفی آبان ۱۳۶۸)، سید محمد باقر صدر و آیت الله خویی گذراند و فلسفه و علوم قرآنی را به طور تخصصی دنبال کرد و در فقه و اصول به درجه اجتهاد نایل شد (سراج، ص ۲۳، پانویس ۱۵؛ امینی، ج ۱، ص ۴۳۳-۴۳۲؛

همان سال به عراق بازگشت و در نجف اقامت گزید، اما در ۷ شهریور ۱۳۸۲ پس از امامت نماز جمعه و هنگام خروج از صحن نجف اشرف، در انفجار اتومبیل بمبگذاری شده به شهادت رسید (عمرو، ص ۱۲۴؛ حکیم، ۱۴۲۵ الف، مقدمه، ص ۴۲-۴۳).

محمدباقر حکیم آثار فراوانی برجای گذاشت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: *الحکیم الاسلامی بین النظرية والتطبيق، النظرية الاسلامیة فی التحرک السیاسی، علوم القرآن، الوحدة الاسلامیة من منظور الثقلمین، الکفاح المسلح فی الاسلام* (سه خراسان، ص ۸۲-۸۳). وی دولت و حکومت را اساساً منصبی الهی می‌دانت و بنابراین معتقد بود که حکومت مطلوب، باید آموزه‌های الهی را مد نظر قرار دهد (حکیم، ۱۴۱۲، ص ۱۵۲-۱۵۳). محمدباقر حکیم معتقد بود که مردم باید در انتخاب نوع حکومت خود آزاد باشند و این آزادی به هیچ دلیلی نباید محدود یا نفی شود. وی نوع حکومت جمهوری اسلامی را بر دیگر انواع حکومت ترجیح داده و معتقد بود که آن را باید فقیه عادل و آگاه اداره کند. نقش مردم در این نوع حکومت، شناخت ولی فقیه و اطاعت از وی و نیز برقراری ارتباط با او از طریق نمایندگان است (همان، ص ۳۰، ۱۵۹، ۱۷۸-۱۷۹). وی همچنین به تکررگرای سیاسی همراه با به رسمیت شناختن حکومت اسلامی، التزام به قوانین موجود، و اجتناب از اختلال در امنیت اجتماعی اعتقاد داشته و تکررگرای سیاسی را مشکلی برای جامعه اسلامی نمی‌دانسته است (همو، ۱۴۲۵، ص ۲۰۸-۲۰۹). محمدباقر حکیم در ۱۳۷۸ ش نظریه تخصصی شدن مرجعیت دینی را مطرح نمود. از دیدگاه وی، به دلیل تحولات سیاسی در جهان اسلام، مرکب‌های سیاسی انجام شده، و مسئولیت‌های سنگین مراجع، باید مرجعیت دینی به سمت تخصصی شدن پیش رود و بر این اساس، بعضی از مراجع تنها به امر صدور فتوا و امور مرتبط با آن و عده‌ای دیگر تنها به امور سیاسی و اجتماعی بپردازند. این تخصص‌گرایی باید به تدریج افزایش یابد و موضوعات دیگری را نیز شامل شود (احمد راسم نفیس، ص ۸۵-۸۶).

سیدعبدالهادی حکیم، فرزند سید محسن حکیم که در ۱۳۱۹ ش در نجف به دنیا آمد. تحصیلات خود را در بغداد و سپس قاهره ادامه داد و در رشته شریعت اسلامی در ۱۳۵۶ ش دکتر گرفت و در دانشکده اصول دین بغداد و دانشکده فقه (کلیه الفقه) نجف به تدریس مشغول شد. وی در ۱۴ اسفند ۱۳۶۳ توسط حکومت بعثی به شهادت رسید. آثاری از او بر جای مانده است (علوی، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ حسن امین، ج ۱، ص ۹۲؛ امینی، ج ۱، ص ۴۳۱). دو فرزندش سیدحسن و

سیدحسین نیز در همان تاریخ دستگیر و شهید شدند (شروی، ج ۲، ص ۵۸۱).

سیدعبدالصاحب حکیم، دیگر فرزند سیدمحسن حکیم که در ۱۳۲۱ ش در نجف به دنیا آمد. تحصیلات حوزوی را تحت نظر پدرش، سیدمحمدباقر حکیم، سیدمحمدباقر صدر و سپس سیدمحمد روحانی و سیدابوالقاسم خویی گذراند. در سی سالگی به درجه اجتهاد رسید و به تدریس فقه و اصول و اخلاق پرداخت و تألیفاتی در این زمینه از خود برجای گذاشت. از جمله دو کتاب *مُتَقَنِّ الاصول والمرقنی الی الفقه الاوزنی* که هر دو تقریرات درس استادش سیدمحمد روحانی است و شرح *کفایة الاصول*. حکومت بعثی عراق، سیدعبدالصاحب حکیم را، در ۱۳۶۲ ش به شهادت رساندند (حسن امین، ج ۱، ص ۱۹۱؛ امینی، ج ۱، ص ۲۳۲).

سیدعلاءالدین حکیم، دیگر فرزند سیدمحسن، در ۱۳۲۵ ش در نجف به دنیا آمد و تحصیلات حوزوی خود را در آنجا به پایان رساند و سپس به تدریس مشغول شد. وی همچنین در اداره مدرسه دارالحکمه که پدرش آن را تأسیس کرده بود، فعالیت می‌نمود (حسن امین، ج ۱، ص ۹۲؛ احمد راسم نفیس، ص ۳۶-۳۵). وی در ۱۳۶۲ ش به شهادت رسید (شروی، ج ۲، ص ۵۱۴).

سیدمحمدحسین حکیم، یکی دیگر از فرزندان سیدمحسن حکیم. وی در ۱۳۲۷ ش در نجف به دنیا آمد و با تکمیل تحصیلات حوزوی، در حوزه نجف به تدریس پرداخت. او در ۱۳۶۲ ش به شهادت رسید (همانجاها).

سیدعبدالعزیز حکیم، دیگر فرزند سیدمحسن حکیم، که پس از شهادت برادرش سیدمحمدباقر به ریاست مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق برگزیده شد و اکنون از فعالان عرصه سیاست در عراق است. سیدمحمدسعید حکیم، از مراجع کنونی نجف، از اعضای این خاندان و نوه دختری سیدمحسن حکیم است. وی نزد پدرش سیدمحمدعلی حکیم (داماد آیت‌الله حکیم و از علمای نجف) و سایر بزرگان حوزه نجف از جمله سیدمحسن حکیم، سیدابوالقاسم خویی و شیخ حسین حلی درس خواند و سپس به تدریس، تألیف و اقامه جماعت در حرم امام علی علیه‌السلام پرداخت. وی مدت زیادی در زندان رژیم بعث عراق بود و پس از آزادی نیز تحت‌نظر حکومت قرار داشت. برخی آثارش، علاوه بر رساله‌های فتوایی، عبارت‌اند از: *المحکم فی اصول الفقه، اصول الفقهیة و فاجعة الطفق، ابعادها، ثمراتها، توقیها* (امینی، ج ۱، ص ۴۲۹؛ عمرو، ص ۱۴۳-۱۴۶؛ شروی، ج ۲، ص ۵۱۷، ۵۶۷).

افزون بر شهدای مذکور در این مقاله، بیش از ۲۵ تن دیگر از اعضای این خاندان، از جمله چند زن، شهید و شمار زیادی مقنن‌الامر شده‌اند.

۲۷؛ قس زرکلی، ج ۵، ص ۲۹۰؛ مسوسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۴، ص ۵۰۹، که محل ولادت او را بنت جبیل لبنان دانسته‌اند.

حکیم از هفت سالگی قرآن قرآن و خواندن و نوشتن و از ۸ سالگی تحصیل علوم دینی را آغاز کرد.



سیدمحسن حکیم

درسهای مقدماتی، مانند ادبیات عرب و منطق و برخی متون اصول فقه (مانند قوانین و معالم) و نیز برخی متون فقهی (مانند شرایع و لمعه) را نزد برادرش، سید محمود، و دروس مقاطع بالاتر را نزد افراد دیگری چون صادق جواهری و صادق بهبهانی خواند. در ۱۳۲۷، فراگیری دروس عالی حوزه (دوره خارج) را آغاز کرد و نزد آخوند ملا محمد کاظم خراسانی^۱، آقاضیاء عراقی^۲، شیخ علی جواهری، میرزا حسین نائینی و سید ابوتراب خوانساری^۳، فقه و اصول و رجال را فراگرفت و به درجه اجتهاد رسید. همچنین در اخلاق، از سید محمد سعید حنوبی، باقر قاموسی، سید علی قاضی و شیخ علی قمی بهره برد. در این میان انس و مراوده با حنوبی که خود از استاد بزرگ اخلاق، ملا حبیب‌قلی همدانی، بسیار متأثر بود - در بنای شخصیت حکیم نقش به‌سزایی داشت (امین، همانجا؛ حسینی اشکوری، ص ۲۳-۲۶، ۱۳۳، سراج، ص ۲۸-۲۹، ۴۴-۴۱، ۵۹-۵۳؛ انصاری، ص ۴۹۲).

حکیم در جهاد مردم عراق در سالهای ۱۳۳۲-۱۳۳۳ با نیروهای اشغالگر انگلستان، به رهبری شماری از عالمان دینی، فعالانه شرکت کرد و در محور شعبیه - که محمد سعید حنوبی رهبری جهاد را برعهده داشت (سج، حنوبی، محمد سعید^۴) - معاون و مشاور او و مسئول امور مالی و ارتباط با عشایر مجاهد بسود (امین، همانجا؛ نفیسی، ص ۸۶؛ نیز سج حسینی، ص ۵۸-۵۵؛ حرزالدین، ج ۳، ص ۱۲۱-۱۲۲، پانویس).

حکیم از ۱۳۳۳، پس از بازگشت از جهاد، تدریس دوره سطح حوزه و از ۱۳۳۷ یا ۱۳۳۸ تدریس دوره خارج فقه و اصول را آغاز کرد و در بیش از نیم قرن تدریس، شاگردان فراوانی تربیت کرد. شماری از مشهورترین شاگردان او عبارت‌اند از: فرزندش سید یوسف حکیم، محمد تقی آل‌فقیه از علمای مشهور لبنان (متوفی ۱۳۷۸ ش)، سید اسماعیل صدر^۵، سید محمد تقی بحر العلوم (سج بحر العلوم^۶، آل)، سید محمد باقر صدر^۷، محمد علی قاضی طباطبائی^۸، سید علی حسینی سیستانی،

منابع: آثار برگ‌پژوهانی؛ عادل انبیب و حسین موسوی، حزب الدعوة اسلامی عراق: پیشینه تاریخی و اندیشه سیاسی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ احمد واسم نفیسی، الشيعة في العراق بين الجذور الراسخة والواقع المتغير: رؤية شيعية، قاهره ۲۰۰۵؛ اسحاق نقاش، شيعة العراق، [قم] ۱۳۷۷ ش؛ حسن امین، مستدرکات اعیان الشيعة، بیروت ۱۴۰۸-۱۴۱۶/ ۱۹۸۷-۱۹۹۶؛ محسن امین؛ محمد عادی امینی، معجم رجال الفکر و الادب فی النجف خلال الف عام، [نجف] ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ علی نبی‌دلی، الحوزة العلمية فی النجف: معالمها و حركتها الاصلاحية، ۱۳۳۹-۱۴۰۱ هـ / ۱۹۲۰-۱۹۸۰ م، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۲؛ محمد حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، قم ۱۴۰۵؛ محمد حسین حرزالدین، تاریخ النجف الاشرف، مذهب و زاد علیه عبدالرزاق محمد حسین حرزالدین، قم ۱۳۸۵ ش؛ احمد حسینی اشکوری، الامام الحکیم السید محسن الطباطبائی، نجف ۱۳۸۴؛ محمد باقر حکیم، الاربعة عشر مناهج و رؤی، [قم] ۱۴۲۵؛ هسور، الحکیم الاسلامی بین النظرية و التطبيق، [قم] ۱۴۱۲/ ۱۹۹۲؛ هسو، الوحدة الاسلامية من منظور الثقليين، [قم] ۱۴۲۵؛ صلاح خراسان، حزب الدعوة الاسلامية: حقائق و وثائق، لوصول من تجربة الحركة الاسلامية في العراق خلال ۴۰ عاماً، دمشق ۱۹۹۹/۱۴۱۹؛ عادل رؤوف، عراق بلا قيادة: قراءة فی ازمة القيادة الاسلامية الشيعية فی العراق الحديث، دمشق ۱۴۲۶/۲۰۰۵؛ عدنان ابراهيم سراج، الامام محسن الحکیم: ۱۸۸۹-۱۹۷۰ م، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۳؛ ناصر عبدالمحسن عسری، موسوعة انساب العشائر العراقية: السادة العلویون، ج ۱، [بیروت] ۲۰۰۲؛ محمد عباسی، من رايحو الى كربلاء: قصة المزارعة على الثورة للشيعية فی العراق، قاهره ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ عباسی عبیری، سید محسن حکیم؛ سرریان حوزة نور، تهران ۱۳۷۵ ش؛ شمران عجلی، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، لندن ۲۰۰۰؛ حسن علوی، الشيعة و الدولة القومية فی العراق: ۱۹۱۴-۱۹۹۰، قم [بی‌تا]؛ یوسف عمرو، علماء عرفتهم، بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمد شروی، مع علماء النجف الاشرف، بیروت ۱۴۲۰/۱۹۹۹؛ فرهاد ابراهیم؛ الطائفة و السياسة فی العالم العربي: نموذج الشيعة فی العراق، [قاهره] ۱۹۹۶.

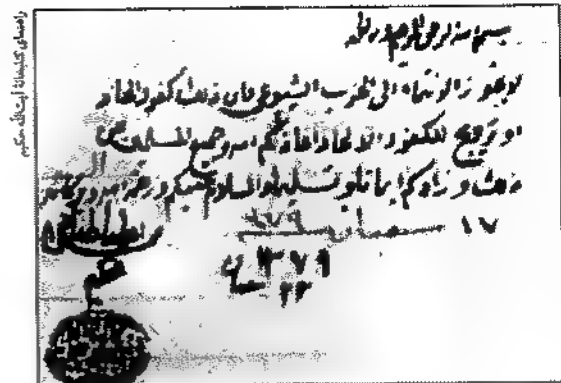
/ اسماعیل اسمدی /

حکیم، سیدمحسن، فقیه مجاهد عراقی و مرجع تقلید شیعیان در قرن چهاردهم، او در عید فطر ۱۳۰۶ در نجف، در خاندانی که در عراق شهرت فراوان داشتند، به دنیا آمد. پدرش، مهدی بن صالح طباطبائی نجفی، مشهور به سید مهدی حکیم (درباره او و خاندان حکیم سج حسینی اشکوری، ص ۱۷-۲۱؛ نیز سج حکیم^۱، خاندان)، عالم دینی بود. سید محسن در شش سالگی پدرش را از دست داد و برادر بزرگش، سید محمود، سرپرستی او را برعهده گرفت (امین، ج ۹، ص ۵۶؛ باقری بیدهندی، ص ۶۳؛ سراج، ص ۲۲،

(باقری بیدهندی، ص ۶۴، ۶۹؛ سراج، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ حسینی، ص ۳۹-۴۷). او به نقیض محوری مرجعیت در حل مسائل اجتماعی و سیاسی مسلمانان و رفع مناقشات فرهنگی و مذهبی، توجه ویژه‌ای داشت و آنجا که مصلحت مسلمانان ایجاب می‌کرد موضع‌گیری می‌نمود و در صدد حل اندیشمندانه مسائل برمی‌آمد. فرستادن هیئتی به هند برای رفع اختلاف میان عالمان آن دیار، موضع‌گیری در اعتراض به قتل عام مسلمانان پاکستان، پشتیبانی از تأسیس المجلس الاسلامی الشیعی الاعلی در لبنان و موضع‌گیری درباره اخوان المسلمین مصر نمونه‌هایی از اقدامات او بودند (سراج، ص ۱۶۸-۱۷۴؛ حکیم، ص ۳۴-۳۵).

در دوره زعامت آیت‌الله حکیم و با کوشش او حوزه‌های علمی شیعه، به ویژه حوزه نجف، به پیشرفت کمی و کیفی چشمگیری دست یافتند و امور اداری آنها نظم بهتری یافت. تعدادی از اقدامات او در این باره بدین قرار است: برنامه‌ریزی و تلاش به منظور افزایش شمار طلاب، چنان‌که فقط در حوزه نجف شمار طلاب از ۱۲۰۰ تن به حدود ۸۰۰۰ تن رسید؛ تأسیس مدرسه علوم اسلامی و غنابخشیدن به دروس حوزه با برقراری درسهایی چون فلسفه، کلام، تفسیر و اقتصاد، برنامه‌ریزی برای آشنا شدن طلاب با اندیشه‌های الحادی، مانند مارکسیسم، و توجه دادن بزرگان حوزه به خطر آنها؛ تمرکززدایی از حوزه و گسترش حوزه‌های علمیه در شهرها و مناطق دوردست و سایر کشورها، مانند پاکستان، عربستان و کشورهای آفریقایی؛ و اهتمام به تسهیلات و مزرومات تحصیل و اسکان طلاب خارجی، از جمله اختصاص مدرسه‌ای در نجف به طلاب هندی و مدرسه‌ای به طلاب افغانی و تیشی (باقری بیدهندی، ص ۶۴؛ بهادلی، ص ۳۴۲؛ سراج، ص ۱۵۳-۱۵۴).

حکیم معارض سرسخت کمونیسم بود. پس از کودتای عبدالکریم قاسم* در عراق و به قدرت رسیدن او در ۱۳۳۷ ش/ ۱۹۵۸، برای ترویج افکار کمونیستی و تصویب قوانین ناسازگار با احکام فقهی، از جمله قانون احوال شخصیه عراق (مصوب ۱۳۳۸ ش/ ۱۹۵۹)، زمینه مناسبی فراهم شد. حکیم رسماً به تصویب این قانون اعتراض کرد و عالمان و خطیبان را به آگاه کردن مردم از ماهیت ضددینی آن فراخواند. او همچنین با صدور دو فتوای تاریخی در ۱۳۳۸ ش، پیوستن به حزب کمونیست را شرعاً غیرمجاز و در حکم کفر و الحاد یا ترویج کفر و الحاد دانست. در پی این فتوا، دیگر عالمان نجف نیز فتواهای مشابه دادند و سرانجام عبدالکریم قاسم را به عذرخواهی واداشتند (سراج، ص ۲۱۷، ۲۲۵، ۳۲۰؛ حسینی، ص ۶۷-۶۹؛ حرزالدین، ج ۳، ص ۱۲۲، پانویس).



صورت فتوای آیت‌الله حکیم درباره عضویت در حزب کمونیست (تیمور)

سیداسدالله مدنی، محمدمهدی شمس‌الدین، محمدحسین فضل‌الله، حسین وحید خراسانی، سیدموسی صدر*، سیدحسن خراسان (ع خراسان*)، آل، سیدحسین مکی عاملی، محمدتقی تبریزی، نصرالله شبستری و سیدسعید حکیم (باقری بیدهندی، ص ۱۶۵؛ سراج، ص ۵۹-۶۰؛ برای فهرست تفصیلی شاگردان ع حسینی، ص ۲۱-۲۹؛ صغیر، ص ۱۲۶-۱۲۹).

پس از درگذشت نائینی (۱۳۱۵ ش) برخی مقلدان او به حکیم رجوع کردند و پس از درگذشت سیدابوالحسن اصفهانی* (۱۳۲۵ ش) مرجعیت او تثبیت شد و پس از درگذشت حاج آقا حسین بروجرودی* (۱۳۴۰ ش)، مرجعیت عام یافت (امین، همانجا؛ بامداد، ج ۵، ص ۱۹۰؛ حسینی، ص ۲۹-۳۱). به گفته فرزندش، محمدباقر حکیم (ص ۳۳-۳۴)، او برای ایفای درست این مسئولیت، با ایجاد تحول، نهادی منسجم با تشکیلاتی منظم سامان داد و ذیل این نهاد، مؤسسات گوناگون مذهبی، فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و جهادی تشکیل داد و مدارس علمی و کتابخانه‌های فراوانی تأسیس کرد و عالمان بسیاری را در خدمت این اهداف به کار گرفت و هماهنگ ساخت.

شماری از اقدامات حکیم عبارت‌اند از: احداث یا بازسازی و مرمت دهها مسجد، حسینیه و بنای فرهنگی؛ تأسیس کتابخانه‌ای عمومی در نجف به نام مکتبه آیت‌الله الحکیم العامة و به تدریج، ایجاد شعبه‌هایی از آن در برخی شهرهای عراق و نیز در کشورهای چون اندونزی، ایران، بحرین، پاکستان، سوریه، لبنان، مصر و هند؛ پشتیبانی مادی و معنوی از نشریاتی مانند الاضواء، رسالة الاسلام، النجف، الايمان، الثقافة الاسلامية و سلسله کتابها و جزوه‌هایی با عنوان «مِنْ هُدَى النجف» و نویسندگان آنها؛ و نیز حمایت از نویسندگان، خطیبان، ادیبان و شاعرانی که فرهنگ اسلامی را گسترش می‌دادند و با اندیشه‌های الحادی و کمونیستی یا انحرافی مقابله می‌کردند

مردم را نشانه ناتوانی حکومت در اداره مملکت دانست و آن را به شدت محکوم کرد (سه باقری بیدهندی، ص ۷۷).

پس از کودتای حسن البکر^{*}، حزب بعث که ماهیتی ضد اسلامی داشت تلاش کرد بیش از پیش بر آیت‌الله حکیم فشار آورد و او را به تسلیم وادار کند. سالهای پایانی زندگی ایشان با تضيقات بسیار و حبس خانگی و سختگیری بر حوزه علمیه و شیعیان عراق و مقاومت ایشان همراه بود (برای توضیحات تفصیلی به سراج، ص ۲۴۳-۲۵۹؛ تبرائیان، ص ۲۸۱-۵۶۲). آیت‌الله حکیم به که طباطبائی حکیم نیز خوانده می‌شد و خود نیز با همین نام امضا می‌کرد - در ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۹۰ در بغداد، بر اثر بیماری، درگذشت. پیکر او از بغداد تا کربلا و سپس تا نجف تشییع باشکوهی شد و در مقبره مخصوصی که خود در کنار کتابخانه‌اش آماده کرده بود به خاک سپرده شد (امین، ج ۹، ص ۵۶؛ سراج، ص ۳۷-۳۹؛ غروی، ج ۲، ص ۱۳۷؛ نیز به صغیر، ص ۱۶۲-۱۶۵؛ برای ویژگیهای اخلاقی او به حسینی اشکوری، ص ۲۲-۲۳؛ درباره فرزندان او به حکیم^{*}، خاندان).

حکیم در ارتباط احکام شرعی، به نص آیات و روایات اتکای فراوانی می‌کرد و آنجا که آیه و حدیث اجازه تفسیر موسع به او می‌داد، چندان به شهرت و اجماع اعتنا نداشت (مفنیه، ص ۱۲۸-۱۲۹)؛ از این رو، در برخی مسائل فقهی، رأی او برخلاف رأی مشهور است. از جمله نظر او درباره پاک بودن ذاتی اهل کتاب، یعنی یهودیان، مسیحیان و زردشتیان (به جنتانی، ص ۲۲-۲۳؛ سراج، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ برای آگاهی از شماری از این آرای خاص به مفنیه، همانجا؛ سراج، ص ۶۵-۷۱).

آیت‌الله حکیم علاوه بر تدریس فقه و اصول و اداره حوزه و نیز زعامت و مرجعیت، بیش از چهل اثر پدید آورده که برخی از آنها تألیف و برخی شرح یا حاشیه است. مستمسک العروة الوثقی نخستین شرح استدلالی عروة الوثقی^{*} (اثر فقهی مشهور سید محمد کاظم یزدی) است. حکیم مطالب این کتاب را نخست در درس خارج فقه خود، که محور آن عروة الوثقی بود، مطرح کرد و سپس آن را تدوین نمود. این اثر، که شامل ابواب عبادات و بخشی از معاملات می‌شود، بارها در نجف، بیروت و ایران چاپ شده است. حکیم در این اثر، با بیانی ساده و موجز، دلایل احکام را به دقت ذکر کرده و به نقد و شرح آن پرداخته است. مستمسک مورد مراجعه فراوان فقهای معاصر بوده و در آثار یا درسهای فقهی، بسیار مورد توجه است.

اثر دیگر او، حقائق الاصول، شرحی است بر کتابه الاصول^{*} اثر مهم استاد او، آخوند خراسانی، در اصول فقه. حکیم سالها

حکیم نه تنها از امور سیاسی دوری نمی‌کرد بلکه دخالت در این امور را، اگر به اصلاح آنها و کاهش مشکلات مردم و آسایش بیشتر آنان کمک می‌کرد، وظیفه دینی می‌دانست (سه حسینی اشکوری، ص ۷۰). او در تأسیس و تثبیت جماعت العلماء فی النجف الاشرف^{*}، که تشکلی سیاسی - حوزوی بود، نقش اساسی داشت و از تشکیل احزاب اسلامی با شرایطی حمایت می‌کرد (سه سراج، ص ۱۱۶-۱۱۸، ۱۹۷-۲۰۱). در مسائل داخلی، او اعتراض به دولت و تلاش برای اصلاح عملکرد آن را لازم می‌شمرد. برخی اقدامات او در این باره عبارت بودند از: سفر به بغداد در ۱۳۴۲ ش / ۱۹۶۳ در اعتراض به رژیم بعثی حکومت عبدالسلام عارف^{*} و، به سبب حبس و شکنجه مخالفان؛ اعتراض شدید به سبب سیاست طایفه‌گرایی، تبعیض مذهبی و تفرقه‌افکنی و نیز تصویب قانون ملی‌سازی برخی از شرکت‌های تجاری در ۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴، که به تضعیف قدرت مالی شیعیان می‌انجامید؛ واکنش شدید به تصمیم حکومت عارف در سرکوب کردهای شمال عراق (به استناد فتوای شماری از عالمان اهل سنت، به بهانه تجزیه‌طلبی و خروج کردن آنان بر حکومت). حکیم با فتوا دادن به جایز نبودن جنگ با کردها، از کشتار آنان جلوگیری کرد (به بیانی، ص ۵۵۱ به بعد). در مسائل خارجی، حکیم در قبال مسئله فلسطین حساسیت ویژه‌ای داشت. او در برابر تهاجم صهیونیستها در ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷ به فلسطین، همه مسلمانان را به ایستادگی و بسیج همه امکانات فراخواند، به رسمیت شناختن اسرائیل از جانب حکومت وقت ایران را محکوم کرد و در حادثه آتش زدن مسجد الاقصی در ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹ با صدور بیانیه‌ای، مسئولیت شرعی و تاریخی مسلمانان را در برابر صهیونیستها یادآور شد (سه سراج، ص ۲۸۳-۲۸۴، ۲۸۶؛ حسینی، ص ۸۶-۹۴).

آیت‌الله حکیم در پاره‌ای از رویدادهای سیاسی ایران نیز مخالفت خود را با عملکرد حکومت محمدرضا پهلوی نشان داد، مانند واکنش شدید او به تصویب لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی، که آن را برخلاف قوانین دین و مذهب معرفی کرد. او پس از کشتار شماری از طلاب مدرسه فیضیه نیز در تلگرامی، ضمن اعلام تأثر شدید خود، پیشنهاد کرد که علما دسته‌جمعی به عتبات مهاجرت کنند تا او بتواند رأی صریح خود را درباره دولت ایران صادر کند. امام خمینی و شماری دیگر از علمای قم در پاسخ به این تلگرام، مهاجرت را به صلاح ندانستند و حضور در ایران را ضروری قلمداد کردند (به دوانی، ج ۳، ص ۴۴-۴۶، ۳۱۴-۳۲۱). او همچنین پس از حادثه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ در تلگرامی قتل عام و اربعاب

پس از تألیف این اثر، بار دیگر آن را مرور کرد و منقح ساخت. این اثر بارها چاپ شده است.

بیج الفقاهة شرح و حاشیه‌ای است بر کتاب المکاسب، اثر فقهی شیخ انصاری، حکیم در جلد اول این اثر، که چند بار چاپ شده و به «بیج بیح اختصاص دارد، تا اول مبحث «عقد مکره»، عین عبارات مکاسب را شرح کرده و بر آنها حاشیه نوشته است، ولی از آنجا به بعد، بدون نقل عبارات مکاسب، به تحلیل مطالب آن پرداخته است. جلد دوم این اثر، حاشیه بر مبحث خیارات است.

منهاج الصالحین رساله عملیه مبسوطی است شامل فتاوی حکیم در ابواب گوناگون فقه. این اثر به عربی ساده و در دو جلد است: جلد اول در عبادات و جلد دوم در معاملات. فقهای بسیاری، از جمله سید ابوالقاسم خونی، سید محمدباقر صدر، سید عبدالاعلی سبزواری و سید محمد روحانی بر آن حاشیه نوشته و با الگو گرفتن از آن و تکمیل مباحث آن، آثاری به همین نام نوشته‌اند. حسین بن محمود آل‌مکی منهاج الصالحین را تلخیص کرده و سید محمد سعید طباطبایی حکیم بر آن شرح نگاشته است (سه موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۳۷).

شماری دیگر از آثار حکیم عبارت‌اند از: مختصر منهاج الصالحین؛ منهاج الناسکین (مناسک و احکام تفصیلی حج)؛ مختصر منهاج الناسکین؛ دلیل الناسک، حاشیه‌های استدلالی بر مناسک حج نائینی (قس حرزالدین، ص ۸۶) امین، ج ۹، ص ۵۷، که آن را حاشیه مناسک شیخ انصاری دانسته‌اند؛ دلیل الحاج؛ شرح التبصرة، شرحی استدلالی بر تبصرة المتعلمین علامه حلی؛ حاشیه العروة الوثقی؛ شرح تشریح الافلاک شیخ بهائی، در هیئت؛ بحث فی الدرایة؛ اصول الفقه؛ شرح المختصر التلخیص محقق حلی، که نخستین اثر فقهی حکیم است (تألیف در ۱۳۳۱)؛ الحاشیه علی ریاض المسائل؛ المسائل الدینیة؛ تعلیقات علی تقریرات الخوانساری؛ تقریرات درس الآقا ضیاءالدین العراقی؛ و رساله فی ارث الزوجة.

رساله‌های عملیه‌ای نیز مطابق با فتاوی حکیم، به زبانهای غیرعربی، تدوین شده است، از جمله منتخب الرسائل به فارسی و منهاج‌العالمین به اردو (دریارة این کتابها و دیگر آثار و چاپ آنها به آقابزرگ طهرانی، ج ۲، ص ۲۰۸، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۳، ج ۶، ص ۱۸۸، ج ۱۱، ص ۵۶، ج ۱۳، ص ۱۳۶، ج ۱۴، ص ۶۰-۶۱، ۶۳، ج ۲۳، ص ۳۰۴، ج ۲۴، ص ۴۲۳؛ امین، همانجا؛ امینی، ص ۱۴۳-۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۷، ۳۰۹-۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۵۰، ۳۷۴، ۳۹۳؛ باقری بیدهندی، ص ۶۵-۶۸؛ سراج، ص ۸۳-۸۴).

منابع: آقابزرگ طهرانی؛ امین؛ محمد مهدی امینی، معجم‌المطبوعات النجفیة؛ سند دخول الطباعة الى النجف حتى الآن، نجف ۱۳۸۵/۱۹۶۶؛ مرتضی انصاری، زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس سره، قم ۱۳۷۳؛ ناصر باقری بیدهندی، فنجوم امت؛ آیت‌الله العظمی حاج سید محسن حکیم (رضوان‌الله علیه)، نور علم، دوره ۲، ش ۲ (دی ۱۳۶۶)؛ مهدی بافنده، شرح حال و رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۷؛ علی احمد بهادلی، الحرزة العلمية نسی النجف، معالمها و حركاتها الاصلاحية، ۱۳۳۹-۱۴۰۱ هـ/ ۱۹۲۰-۱۹۸۰ م، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۱۳؛ حامد بیاتی، «المرجعية الدينية و دورها القيادي» السید محسن الحکیم نموذجاً فی ضوء الوثائق السریة البريطانية ۱۹۶۳-۱۹۶۶ م، در النجف الاشرف: اسهامات فی الحضارة الانسانية، ج ۱، لندن: یوک اکسترا، ۱۹۲۱/۲۰۰۰ صفاءالدین تبرانیان، احیاء حررة نجف؛ زندگی و زمانه آیت‌الله العظمی حکیم، تهران ۱۳۸۷؛ محمدابراهیم جنتی، طهارة الکتابی فی فتوی السید الحکیم «لده»، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶؛ محمد حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، قم ۱۴۰۵؛ هاشم شپاس‌حینی، الامام المجاهد السید محسن الحکیم، [لندن] ۱۹۲۰/۱۹۹۹؛ احمد حینی اشکوری، الامام الحکیم السید محسن الطباطبائی، نجف ۱۳۸۴؛ محمدباقر حکیم، مرجعیه الامام الحکیم قدس سره: نظرة تحليلية شاملة، قم ۱۴۲۲؛ علی دؤانی، نهضت روحانیون ایران، تهران [۱۳۶۰]؛ ش. خیرالدین زکلی، الاعلام، بیروت ۱۹۹۹؛ عتیق ابراهیم سراج، الامام محسن الحکیم، ۱۸۸۹-۱۹۷۰ م، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ محمدحسین علی‌صغیر، اساطین المرجعیه العليا فی النجف الاشرف، بیروت ۲۰۰۳/۱۴۲۴؛ محمد غروی، مع علماء النجف الاشرف، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ محمدجواد مغنیه، مع علماء النجف الاشرف، بیروت ۱۹۸۲؛ موسوعة طبقات الفقهاء، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة الامام الصادق، ۱۴۱۸-۱۴۲۴؛ عبدالله فهد تلیسی، دور الشیعة فی تطور العراق السیاسی الحدیث، بیروت ۱۴۰۵.

/ سعید شریعتی فرانی /

حکیم، سید محمد تقی، از عالمان معاصر خاندان طباطبایی حکیم و از استادان حوزه علمیه نجف. وی در ۱۳۴۱/ ۱۳۰۱ ش در نجف به دنیا آمد. پدرش سید محمد سعید بن سید حسین بن سید مهدی بن سید مصطفی بن سید محمد علی بن سید ابراهیم (جد اعلای سید محسن حکیم) عالم دین و مدرّس فقه و اصول بود که در ۱۳۵۴/ ۱۳۹۵ ش در نجف درگذشت. از او آثاری به شکل حاشیه بر کتابهای فقهی و اصولی برجای مانده است (حرزالدین، ج ۲، ص ۳۹۵؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۴، ۴۲۷). سید محمد تقی علوم منطق، بلاغت و فقه و اصول را نزد پدر و برادر خود، سید محمد حسین (به ادامه مقاله)، شیخ علی ثامر، سید یوسف حکیم و سید محمد علی حکیم

(حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یح - یط؛ همو، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۲۴-۲۲، نیز - ص ۱۵۹-۲۱۱). محمد کاظم مکی در *ثمرات النجف فی الفقه و الاصول و الادب و التاريخ* (بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶) گزیده‌ای از آرا، مقالات و مصاحبه‌های سید محمد تقی حکیم را گردآوری کرده است.

رئیس بحث عراق در ۱۳۶۲/۱۴۰۳ ش سید محمد تقی حکیم را همراه با شمار دیگری از اعضای خاندان حکیم دستگیر و زندانی نمود، اما بعدها او را با توجه به کبر سن و بیماری آزاد کرد (غروی، ج ۲، ص ۵۵۸؛ حکیم، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۲۶). وی در صفر ۱۴۲۳ / اردیبهشت ۱۳۸۱ در نجف درگذشت.

برخی آثارش عبارت‌اند از: *الاشترک و الترادیف* (بغداد ۱۹۶۵)، *قصة التقرب بین المذاهب الاسلامیة* (کویت ۱۹۷۸)، *سنة اهل البيت* (کویت ۱۹۷۸)، *مناهج البحث فی التاريخ* (کویت ۱۹۷۸) و *مالک الاثر* (نجف ۱۹۴۶؛ حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یط - ک؛ امینی، ج ۱، ص ۴۲۸؛ برای آثار چاپ نشده او و کتابهایی که بر آن مقدمه نگاشته است - حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص ک - کا).

مباحث اصول فقه تطبیقی، که سید محمد تقی حکیم با عنوان «مدخل الفقه المقارن» برای طلاب سال سوم و چهارم دانشکده فقه تدریس می‌کرد، با تجدیدنظر خود او در پاره‌ای از مباحث آن، با عنوان *الأصول العامة للفقه المقارن* در ۱۳۴۲ ش / ۱۹۶۳ در بیروت به چاپ رسید (حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص ۱)؛ همو، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۲۴؛ مظفر، ج ۲، جزء ۳، ص ۲۰۶. در ابتدای این کتاب - که معروف‌ترین اثر اوست - کلیاتی درباره فقه مقارن، اصول فقه مقارن، ضرورت آگاهی از این شاخه از علوم و تفاوت آنها با فقه و اصول بیان شده است. این کتاب سאלهاست در حوزه‌های علمیه و برخی دانشگاهها به عنوان متن درسی انتخاب شده است.

برادر بزرگتر سید محمد تقی، سید محمد حسین حکیم در ۱۲۹۳ / ۱۳۳۳ ش در نجف به دنیا آمد. نزد پدرش، شیخ حسین حلی و سید محسن حکیم درس خواند. وی در ۱۳۶۲ / ۱۴۰۳ ش به همراه شماری از اعضای خاندان حکیم دستگیر و زندانی شد و پس از مدتی - در حالی که شاهد تیرباران برخی از آنان شده بود - از عراق اخراج گردید و در قم سکونت گزید. در واقع، حکومت صدام بر آن بود که با این اقدام وی حامل پیام تهدید رئیس بعث عراق برای سید محمد باقر حکیم باشد (به هاشمی رفسنجانی، ص ۱۲۵). سید محمد حسین در ۱۴۱۰ / آبان ۱۳۶۸ وفات کرد و در حرم حضرت معصومه به خاک سپرده شد. چند حاشیه بر



سید محمد تقی حکیم

خواند. فلسفه و تاریخ را نزد شیخ محمدرضا مظفر آموخت و دروس عالی فقه و اصول را نزد سید محسن حکیم، شیخ حسین حلی، سید ابوالقاسم خوسری و سید حسن بجنوردی گذراند.

(حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یو - یز؛ همو، ۱۴۲۷، مقدمه مکی، ص ۱۲-۱۵).

محمد تقی حکیم عضو «جمعیت منتدیان النشر» بود و پس از وفات شیخ محمدرضا مظفر، نخستین رئیس دانشکده فقه نجف (کلیه الفقه، تأسیس در ۱۳۳۵/۱۳۷۶ ش)، جانشین او شد و علاوه بر آن فقه مقارن، اصول فقه و تاریخ را در آنجا تدریس می‌کرد (آقابزرگ طهرانی، قسم ۱، ص ۱۲۵۷؛ بهادلی، ص ۳۷۴، ۳۸۴؛ حکیم، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۱۷-۱۸). او که در توسعه این دانشکده سهم مهمی داشت از استادان دانشگاه بغداد برای تدریس تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی در دانشکده فقه دعوت کرد و خود نیز از ۱۳۴۳/۱۹۶۴ ش در دانشگاه بغداد به تدریس اصول فقه مقارن پرداخت و همزمان مقالات زیادی را در نشریاتی چون *نجف و الايمان* به چاپ رساند (حکیم، ۱۴۱۸، مقدمه، ص یح؛ همو، ۱۴۲۷، همان مقدمه، ص ۱۸-۲۲).

سید محمد تقی در بسیاری از مجامع علمی عراق و دیگر کشورهای عربی عضویت داشت؛ در همایشهای علمی متعددی در کشورهای دیگر حضور یافت و سخنرانی کرد؛ با عالمان دانشگاه الازهر ارتباط نزدیک داشت، بارها با آنان ملاقات کرد و گزارش این دیدارها را در مقالاتی با عنوان «احادیث من القاهرة» در *مجلة الايمان* به چاپ می‌رساند. این ارتباط، منشأ تعاملات علمی نیز شد؛ از جمله وی در نگارش رساله دکترای اصول فقه یکی از دانشجویان الازهر، با عنوان *دلیل العقل عند الشيعة الامامية* (بیروت ۲۰۰۸)، کمک بسیار کرد و هنگام چاپ نیز بر آن مقدمه‌ای نگاشت (تاریخ مقدمه ۱۳۹۲) و در آن بر ضرورت تقریب بین مذاهب اسلامی تأکید کرد. وی همچنین عضو شورای (لجنة) نگارش *موسوعة الفقه الاسلامی* به سرپرستی شیخ حسن مأمون، از مشایخ الازهر، بود. هدف از نگارش این دایرةالمعارف - که ناتمام ماند - درج و ارائه احکام فقهی مذاهب اسلامی بدون جرح و تعدیل و ترجیح بوده است.



سردر ورودی مسجد جورجیر متعلق به دوره دیلمیان

و نیز در دهه‌های اخیر، به همت سازمان میراث فرهنگی، مرمت شده است (همان، ص ۱۸۴-۱۸۵؛ گنجنامه، دفتر ۲، ص ۴۱).

براساس کتیبه‌های مسجد، از معماران این بنا محمدعلی بن استاد علی‌بیک بنا اصفهانی، از کارشناسان آن میرزا محمد کاشی‌پز، و کتیبه‌نگار آن خوشنویس نام‌آور عهد صفوی، محمدرضا امامی^۵، بوده‌اند. نام خوشنویس دیگری به نام محمدباقر شیرازی نیز در یکی از کتیبه‌ها دیده می‌شود (گنجنامه، همانجا؛ گذار^۲، ص ۳۲۸).

در جنوب‌غربی مسجد، مقبره‌ای معروف به مقبره سادات و مقابلی در شرقی، مقبره محمدابراهیم کلباسی^۶، فقیه معروف قرن سیزدهم، وجود دارد که با مقبره‌های گسج‌بری آراسته شده است. در گذشته در شمال مسجد، مقبره حکیم داود بوده است که امروزه در محل آن مغازه‌ای قرار دارد. این مسجد موقوفات بسیاری دارد که بخشی از آنها از بین رفته و بخشی شامل تعدادی از دکنهای اطراف مسجد و مغازه‌های بازارهای اصفهان است (ماهرالنقش، ص ۱۱، ۱۵ و تصاویر ص ۱۶، ۲۶).

مسجد حکیم، با نقشه‌ای نامنتظم، در حدود هشت‌هزار مترمربع وسعت دارد (رفیعی مهرآبادی، ص ۶۰۸). این بنا که مانند بسیاری از بناهای دوره صفویه از آجر ساخته

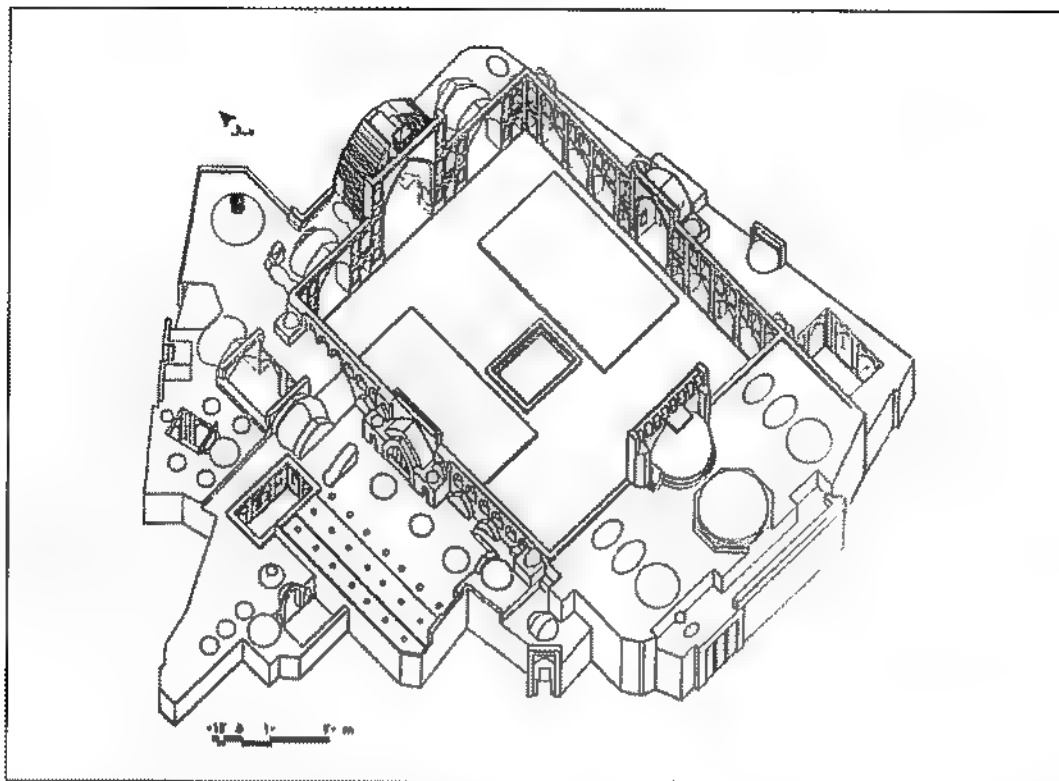
کتابهای فقهی و اصولی از او برجای مانده است. سه تن از فرزندان او (سید محمدرضا، سید محمد و سید عبدالصاحب) را رژیم بعثی عراق به شهادت رساند (امینی، همانجا؛ جواهر کلام، ج ۳، ص ۱۵۸۹-۱۵۹۰).

منابع: محمدحسن آقابزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشيعة: نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، مشهد ۱۲۰۲؛ محمدصادق امینی، معجم رجال الفكر و الادب فی النجف خلال الف عام، [نجف] ۱۹۹۲/۱۲۱۳؛ علی نهادلی، الحوزة العلمية فی النجف: معالمها و حرکتها الاسلاحيه، ۱۳۳۹-۱۴۰۱ هـ / ۱۹۲۰-۱۹۸۰ م، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۳؛ عبدالله حسین جواهرکلام، تربیت پاکان قم، قم ۱۳۸۲-۱۳۸۳ ش؛ محمد حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، قم ۱۴۰۵؛ محمدتقی حکیم، الاصول للصامة للفقہ المقارن، قم ۱۹۹۷/۱۴۱۸ هـ؛ ثمرات النجف فی الفقه و الاصول و الادب و التاريخ، قدم لها و علق عليها محمدکاظم مکی، بیروت ۱۴۲۷/۲۰۰۶؛ محمد غروی، مع علماء النجف الاشرف، بیروت ۱۹۹۲/۱۴۲۰؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، [بی.تا.ا]؛ اکبر هاشمی رفسنجانی، آرامش و چالش: کارنامه و خاطرات سال ۱۳۶۲، به اهتمام مهدی هاشمی، تهران ۱۳۸۱ ش.

/ فریده سمیدی /

حکیم، مسجد، از مساجد اواخر دوره صفوی در منطقه قدیمی باب‌الدشت اصفهان. بنای آن حکیم محمد داود ملقب به قرب‌خان، پزشک شاه‌عباس دوم و شاه‌صفی، بوده و بدین سبب، مسجد به حکیم شهرت یافته است (شاردن^۱، ج ۷، ص ۴۶۲؛ هنرفر، ص ۶۱۲) و چون در محله قدیمی جورجیر، در محل مسجدی از قرن چهارم معروف به مسجد جوسوه‌جوه یا جورجیر، که صاحب‌بن عباد آن را بنا کرده بود، ساخته شد، مسجد جورجیر نیز نامیده شده است (مافزوخ، ص ۸۶۸۵؛ جابری انصاری، ج ۲، ص ۱۱۸؛ رفیعی مهرآبادی، ص ۶۰۴).

بنای مسجد، براساس کتیبه سردر شرقی آن، در ۱۰۶۷ آغاز شده و بنا بر کتیبه سردر شمالی، در ۱۰۷۳ پایان یافته است (هنرفر، ص ۶۱۳-۶۱۲). این بنا در ۱۳۱۳ ش به شماره ۲۲۳ به ثبت آثار ملی رسید (پازوکی طرودی و شادمهر، ص ۷۰). در ۱۳۱۸ ش قسمتی از سردر شمال‌غربی، یا سردر مسجد دوره دیلمیان، از زیرخاک نمایان شد و در ۱۳۳۵ ش کاشکال آن کاملاً زدوده گردید (نیکزاد امیرحسینی، ص ۱۸۳). این مسجد در دهه سی شمسی



کتابخانه مسجد حکیم، از نظر کلیه جزییات معماری، دوره ۱۱۷۴ هجری قمری

نقشه سه بعدی مسجد حکیم



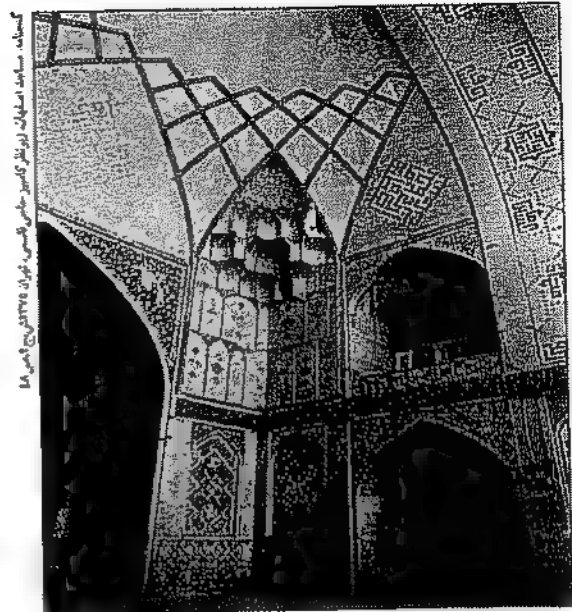
کتابخانه مسجد حکیم، از نظر کلیه جزییات معماری، دوره ۱۱۷۴ هجری قمری

نمای طرح شمالی مسجد

وسط ایوان دیده می‌شود. ازاره این ایوان تا ارتفاع ۱۲٫۰ متر با کاشیهای معقلی پوشیده شده است. در وسط دیوار غربی، راهرویی به عرض ۳٫۳ متر دیده می‌شود که راه دستیابی به مدخل شمالی مسجد است و اکنون با دیوار آجری مشبک پوشانده شده است. در بخش فوقانی راهروها، دو ایوان کوچک جلو حجره‌ها قرار دارد. کتیبه‌ای به خط ثلث، از محمدرضا امامی، با زمینه لاجوردی در سه جانب ایوان کار شده است. این کتیبه به همراه پوشش سقف، که کلمه علی را با خط بستایی از ترکیب آجر و کاشی فیروزه شکل داده، به این ایوان جلوه‌ای خاص بخشیده است. در دو طرف ایوان، ایوانی کوچک‌تر با تزیینات مشابه بنا گردیده و هر کدام از این ایوانها در دو طرف خود طاق‌نمایی به عرض سه متر دارند (همان، ص ۹۳-۹۸، ۱۰۱-۱۰۳؛ گنجنامه، دفتر ۲، تصویر ۳۴).

جبهه جنوبی صحن و نیز ایوان، مشابه ضلع شمالی است و فقط در تزیینات، متفاوت به نظر می‌رسند، از جمله در مقرنس‌ها که در دل رسمی‌بندی بالای ایوان ساخته شده است (ماهرالنقش، ص ۴۶، ۱۱۵ و تصاویر ص ۱۱۴، ۱۱۷).

جانب شرقی و غربی صحن همانند است، مشتمل بر ایوانی به عرض حدود هشت متر و در هر طرف ایوان ابتدا یک طاق‌نما و سپس سه ایوان کوچک‌تر، با عرض نزدیک به پنج متر، قرار دارد. دو طاق‌نمای کوچک نیز در ابتدا و

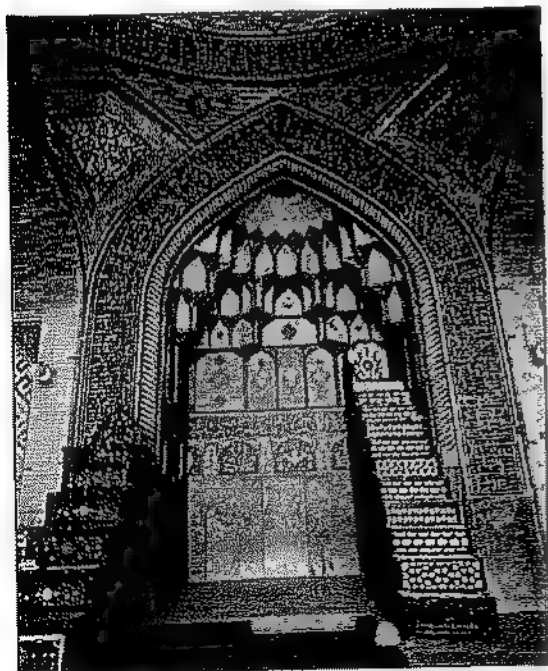


بخشی از تزیینات ایوان جنوبی

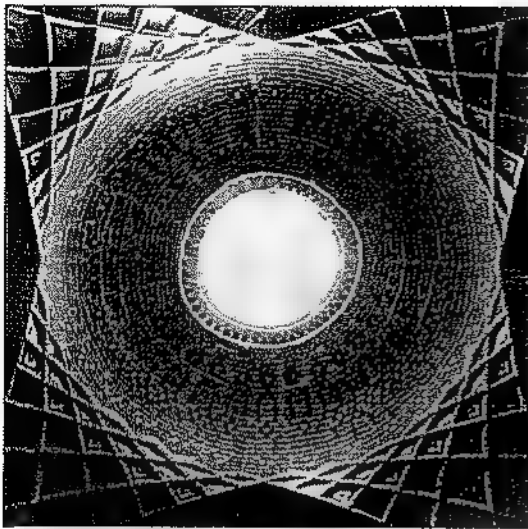
شده (ماهرالنقش، ص ۳۲) - از نوع مساجد چهار ایوانی است و سه ورودی اصلی دارد. سردر شرقی به شکل پنج ضلعی، با دو سکو در دو طرف، کتیبه‌ای با اشعار فارسی، مقرنس کاری در قوس سردر، و دو پشته‌فل مزین به خط بستایی کاشی‌کاری شده است. سردر غربی با مقرنس گچی ساده در قوس، در انتهای کوچه‌ای بن‌بست قرار دارد و به خیابان حکیم راه می‌یابد و نزدیک به دو جووچیر است (هنرفر، ص ۴۱؛ رفیعی‌مهرآبادی، ص ۱۵۱). سردر شمالی با انواع کاشی‌کاری و آجرکاری و دو سکو در دو طرف، ایوان کوچکی به عرض مدخل با طرحی زیبا، در بالای در ورودی دارد که به حجره‌ای راه می‌یابد. در بالای حجره دو پشته‌فل و در قوس ایوان، مقرنس با پوشش کاشی‌کاری مستقلی دیده می‌شود (ماهرالنقش، ص ۵۱-۵۲، ۵۴).

مسجد حکیم، با صحنی به ابعاد تقریبی ۶۱ متر x ۵۳ متر که در هر ضلع آن ایوانی قرار گرفته، دارای حوض سنگی مستطیل شکل و دو مهتابی (سکو) در دو طرف آن است که در جنوب هر دو مهتابی، جایگاهی به طول ۱٫۷۰ متر برای امام جماعت تعبیه شده است (همان، ص ۴۵، ۴۷).

ایوان ضلع شمالی به طول ۱۱٫۵ متر و عمق ۹ متر، در حدود ۱۵ سانتیمتر بالاتر از سطح حیاط قرار دارد. کتیبه‌ای کاشی‌کاری، شامل اشعاری در وصف مسجد، در



محراب شبستان اصلی (شبستان زیرگنبد)



سقف حوضخانه

متر، از سنگ مرمر است و نقش دیوار داخلی و خارجی محراب با کاشی پیچ فیروزه‌ای پوشیده شده است. کتیبه‌ای از آیات قرآن بر لبه خارجی محراب به هروض هشتاد سانتیمتر، بر زمینه کاشی لاجوردی کار شده و بر زیبایی محراب افزوده است (همان، ص ۷۱، ۸۴).

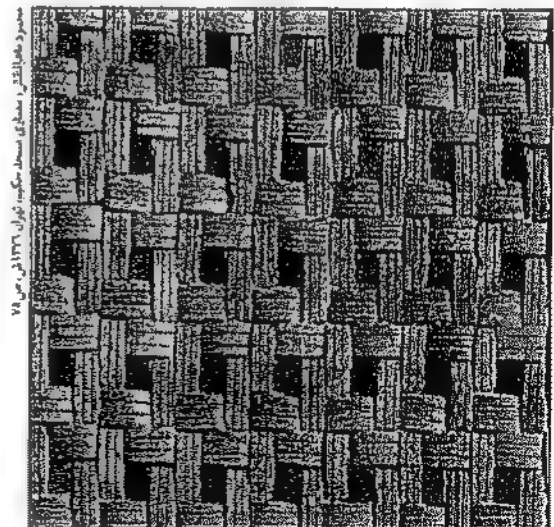
در دو طرف شبستان زیرگنبد، دو شبستان به ابعاد ۲۲ متر × ۷٫۵ متر وجود دارد. در جانب شرقی و غربی این شبستانها ورودیهایی به راهروهای اطراف شبستان جای گرفته‌اند. ازارها دارای تزیینات آجر و کاشی‌اند، به طوری که در شبستان جنوب‌غربی این تزیینات به شکل حصیر یافته‌ای که مربعهایی از کاشی را در میان خود دارند، دیده می‌شود. نقاط دیگر، مانند طاق‌نماها، پشت‌بغلها و سقف شبستانها، نیز پوشیده از سطوح تزیینی مشابه دیگر جاهای مسجد است. محرابهای این دو شبستان کوچک‌ترند. محراب شبستان شرقی به شکل نیم‌هشتی است و کتیبه‌ای کاشی‌کاری در لبه پخ محراب کار شده است. پشت‌بغلها نیز تزیینات کاشی‌کاری دارند و سقف محراب با مقرنس‌کاری آجری شکل گرفته است. محراب شبستان غربی، طراحی ساده‌تری دارد (همان، ص ۷۲، ۸۸، ۹۰).

شبستان دیگری معروف به شبستان زمستانی در ضلع غربی مسجد قرار دارد و دارای دو بخش زنانه و مردانه است. سقف شبستان مردانه خیمه‌ای و ازار آن مزین به کاشی‌کاری با نقش هشت و صابونک است. شبستان زنانه دارای سیزده ستون با سقفهای چهاربخشی است. وسط

انتهای هر ضلع دیده می‌شود که از داخل آنها می‌توان به حجره‌های بالای آنها دسترسی یافت. در طبقه بالای دو ضلع شرقی و غربی، برای زیباسازی اطراف صحن، طاق‌نماهایی ساخته شده است که هیچ‌گونه بنایی در پشت آنها وجود ندارد، به طوری که هوا از میان آنها جریان می‌یابد. بدین ترتیب، در هر طرف ایوانهای شرقی و غربی شش طاق‌نما قرار گرفته است.

ایوان شرقی به شکل پدیعی دارای شاهنشینی است که طول فرورفتگی آن حدود ۵٫۵ متر و دارای قوسی است و روی آن ایوانکی (بالکنی) تعبیه کرده‌اند که حجره‌های دو طرف بدان راه دارند. تزیینات کاشی‌کاری این ایوان در پشت‌بغلها با نقش هشت و چهار شلی معقلی و نیز کتیبه سرتاسری، مشاهده می‌شود. ایوان غربی نیز با دارا بودن یک شبکه کاشی‌کاری معرق با نقش اسلیمی، در دیوار مقابل ایوان طراحی شده است (همان، ص ۴۵، ۴۶، ۱۰۳، ۱۰۹).

مسجد حکیم دارای چهار شبستان و محراب است که شبستان اصلی یا شبستان زیرگنبد آن، در پشت ایوان جنوبی واقع شده و به شکل مربعی به ضلع ۱۱٫۵ متر است. ازار دیوارها تا ارتفاع ۳٫۰ متر از نقوش متنوع با آجر و کاشی مزین شده‌اند. همچنین طاق‌نماهایی با تزیینات مشابه با خط بنایی کار شده است، شامل کلمات «علی»، «یا حنان»، یا «ایمان» و غیره. سقف گنبد نیز با نقش هشت و زهره معقلی طراحی شده است و در زیر آن کتیبه دیگری از محمدرضا امامی دیده می‌شود. بزرگ‌ترین و زیباترین محراب مسجد در این شبستان قرار دارد. این محراب، با عرض تقریبی ۶٫۵ متر، هم عرض ایوان جنوبی است. ازار محراب، به ارتفاع ۳٫۰



نقش حصیر یافت در ازار شبستان جنوب غربی

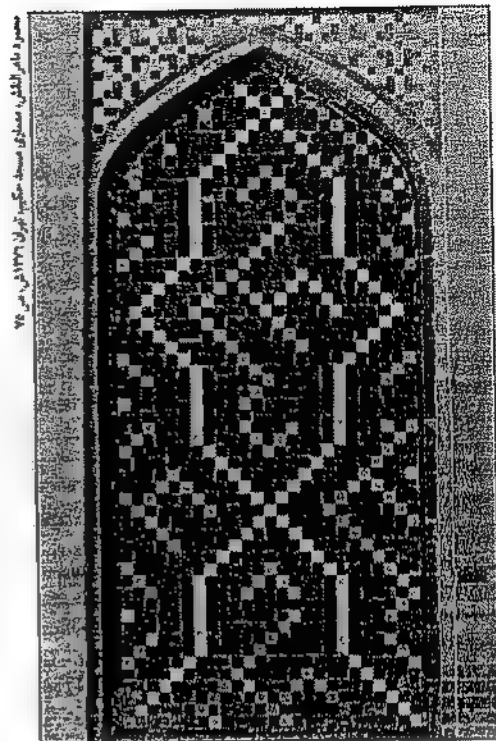
لوله‌کشی نیز در اطراف حوض نصب شده‌اند. این حوض‌خانه از نظر ساخت رسمی‌بندی زیبایی که در زیر کاسه سقف و بر چهار ستون کلافه‌کشی شده اطراف حوض قرار گرفته، شیوه جالب تسوجی از سقف‌سازی است (همان، ص ۴۰-۴۲). این حوض‌خانه نمونه‌ای است که در مساجد مشابه آن کمتر طراحی شده است.

از دیگر ویژگیهای این مسجد، دو ساعت آفتابی است که یکی در زاویه شمال‌غربی مسجد و دیگری در بالای ایوان شمال‌غربی نصب شده‌اند (همان، ص ۴۹).

مسجد حکیم، از نوع مساجد بدون منار و گنبد برجسته و بزرگ، و مشابه آن مسجد سید از دوره قاجار، است (به گنجنامه، دفتر ۲، ص ۱۰۴). مسجد حکیم از آخرین آثار دوره صفوی است و شاید از دیدگاه پژوهشگران غربی، نمونه‌ای یأس‌آور در مقایسه با مسجد امام^۱ و شیخ‌لطف‌الله^۲ باشد (برای نمونه به هیلن برنت^۳، ص ۱۱۴)؛ اما این مسجد با نگاهی معمارانه، به سبب نمایش شکوهمند طرح چهار ایوانی در مقیاسی بزرگ و داشتن آجرکاری، کاشی‌کاری، گره‌کشی و به‌ویژه خط بنایی^۴، در زمره آثار برجسته آن دوران، درخور ارزیابی است (ماهرالنقش، ص [۹]؛ کیانی، ص ۱۴۶؛ پوپ^۵، ص ۲۳۱).

منابع: ناصر پازوکی طرودی و عبدالکریم شادمهر، آثار ثبت شده ایران در فهرست آثار ملی؛ از ۱۳۱۰/۶/۲۴ تا ۱۳۸۲/۶/۲۴، تهران ۱۳۸۲ ش؛ آرژاندهام پوپ، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسن جابری انصاری، تاریخ اصفهان، چاپ جمشید مظفری (سرشار)، اصفهان ۱۳۷۸ ش؛ ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی، آثار ملی اصفهان، تهران ۱۳۵۲ ش؛ محمديوسف کیانی، «کاشیکاری در معماری ایران دوره اسلامی»، در تزئینات وابسته به معماری ایران دوره اسلامی، به کوشش محمديوسف کیانی، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۶ ش؛ آندره گدار، «اصفهان»، در آثار ایران، اثر آندره گدار و دیگران، ترجمه ابوالحسن سروردمقّم، ج ۴، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۴۸ ش؛ گنجنامه: فرهنگ آثار معماری اسلامی ایران، دفتر ۲؛ مساجد اصفهان، زیر نظر کامیاب حاجی‌قاسمی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ ش؛ شَفَقُله بن سعد مافزوخ، کتاب محاسن اصفهان، چاپ جلال‌الدین حسینی طهرانی، تهران ۱۳۱۲ ش؛ محمود ماهرالنقش، معماری مسجد حکیم، تهران ۱۳۷۶ ش؛ کریم نیکزاد امیرحسینی، تاریخچه ابنیه تاریخی اصفهان، اصفهان ۱۳۳۵ ش؛ لطف‌الله هنرفر، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان ۱۳۲۲ ش؛

Jean Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et*



خط بنایی نوع موج معقلی با عبارت «علی»، واقع در شبستان جنوب‌غربی

هر سقف سوراخی با درپوشی از سنگ سرمر، برای حفظ گرمای داخل شبستان و جذب نور، دارد. در دیوار جنوبی شبستان مردانه، محرابی به شکل یک نیم هشت ضلعی منظم پوشیده از کاشی‌کاری و کتیبه در نیمه بالایی آن است. روی پشت بام شبستان زنانه یک مهتابی و محرابی برای نمازگزاران در فصل تابستان پیش‌بینی شده است (همان، ص ۷۸، ۸۰-۹۱). در ضلع شمال‌شرقی مسجد، نزدیک در دیالمه، حوض‌خانه‌ای به ابعاد ۸۰ متر × ۷۰ متر قرار دارد. اطراف حوض‌خانه از طاق‌نماهایی تشکیل شده و طاق‌نمای جنوبی شاه‌نشین است. قسمتی از روشنایی این فضا از شبکه‌های شش ضلعی منظم بالای دیوارها تأمین می‌شود. کف طاق‌نماها در حدود پنجاه سانتیمتر از کف حوض‌خانه بلندتر است تا در موقع وضو گرفتن بتوان روی آن نشست و هم محلی برای قرار دادن لباسهای اضافی باشد. در وسط حوض‌خانه حوضی به طول چهار متر و عرض سه متر تعبیه شده است. در وسط حوض قواره‌ای است که آب را از منبع مادرچاه به اینجا منتقل می‌کند. هر چند که شیرهای آب

1. Hallenbrand

2. Arthur Upham Pope

تهران، به دستور شاه و به همراهی دکتر طبولوزان* و مشاوره میرزا یوسف مستوفی الممالک (وزیر مالیه) و میرزا عیسی (وزیر دارالخلافه)، مأمور حفظ سلامتی شهر شد. در همان سال، در نخستین سفر ناصرالدین شاه به



میرزا علی نوری حکیم‌الممالک

خراسان، میرزا علی نوری همراه شاه بود و لقب حکیم‌الممالک گرفت (شرف، ش ۶۵، ص ۳)؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش، ج ۳، ص ۱۸۹۲؛ مدایح نگار، ص ۲۶۷-۲۶۹. وی خاطرات این سفر را، براساس یادداشت‌های ناصرالدین شاه، نوشت که با نام روزنامه سفر خراسان چاپ شده است (حکیم‌الممالک، ۱۳۵۶ ش، ص ۴۶۱). در سفر ناصرالدین شاه به گیلان نیز حکیم‌الممالک حضور داشت (روزنامه دولت علیه ایران، ش ۶۴۰، ص ۱-۴)؛ صدیق‌الممالک، ص ۱۵۶. همچنین در سفر ۱۲۸۷ شاه به عتبات عراق، همراه او بود، ولی به سبب بیماری نتوانست به سامرا برود (ناصرالدین قاجار، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۹، ۱۱۶، ۱۴۶). وی در ۱۲۸۸، ناظم دفترخانه مبارکه شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش، ج ۳، ص ۱۹۲۳). در سفر اول شاه به اروپا در ۱۲۹۰، حکیم‌الممالک افزون بر اینکه پزشک شاه بود، ایشیک آقاسی* نیز بود و نشانهای اروپایی بسیاری دریافت کرد (ایران، ۱۲۹۰، ش ۱۶۴، ص ۱)؛ مدایح نگار، ص ۲۷۲؛ مستوفی، ج ۱، ص ۱۲۶. در ۱۲۹۱ به عنوان محصل، زیر نظر میرزا یوسف مستوفی الممالک، به مطالبات تلگرافخانه‌های روس و انگلیس از ایران رسیدگی کرد (هدایت، ص ۶۳). حکیم‌الممالک در ۱۲۹۲ از کار تنظیم امور دفترخانه مبارکه استعفا کرد و مسئولیت «اداره ملیوس نظام» و مخزن تدارکات سپاه به وی واگذار شد (ایران، ۱۲۹۲، ش ۲۶۳، ص ۲). وی همچنین برای شاه «روزنامه ترجمه شده می‌خواند» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰ ش، ص ۱۲).

در سفر ۱۲۹۳، حکیم‌الممالک به حکومت عراق (اراک) و سرورجرد منصوب شد (ایران، ۱۲۹۳، ش ۲۸۲، ص ۲)؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش، ج ۳، ص ۱۹۶۳. در ۱۲۹۵، در سفر دوم شاه به اروپا همراه وی بود (ناصرالدین قاجار، ۱۳۷۹ ش، ص ۵۹). بعد از بازگشت از اروپا، در صفر ۱۲۹۶ بار دیگر به حکومت عراق و ریاست سپاه ولایت خمسه منصوب

autres lieux de l'Orient, new ed. by L. Langlès Paris 1811; Robert Hillenbrand, *Islamic architecture. form, function and meaning*, Edinburgh 1994.

/ ابوالقاسم حاتمی و گروه هنر و معماری /

حکیم‌الممالک، لقب میرزا علی نوری، از رجال معروف دوره ناصرالدین شاه قاجار. وی در ۱۲۴۰ به دنیا آمد. پدرش، حاج آقا اسماعیل جدیدالاسلام، پیشخدمت‌باشی (پیشخدمت)* محمدشاه و ناصرالدین شاه بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۶؛ محبوبی لردکانی، ص ۵۰۷، ۵۳۷).

میرزا علی نوری در شانزده سالگی به منصب پیشخدمتی حضور رسید. مقدمات علم طب را نزد میرزا ابوالحسن سلطان‌الاطباء اصفهانی فراگرفت. سپس، به دستور ناصرالدین شاه، به تحصیل حکمت، ریاضیات، زبانهای خارجی و طب در دارالفنون مشغول شد (شرف، ش ۶۵، ص ۲)؛ مدایح نگار، ص ۲۶۴. درس طب را نزد ادوارد پولاک* آموخت. او از جمله پزشکانی بود که در دوره اول دارالفنون فارغ‌التحصیل شد (روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۲۷۱، ص ۴؛ مستوفی، ج ۱، ص ۸۶). در ۱۲۷۲ همراه فرسخ‌خان امین‌الدوله (سفیر ایران در عثمانی و «سفیر فوق‌العاده» در دربار فرانسه و انگلستان)، در مقام نایب دوم سفارت، مأمور حل منازعه ایران و انگلیس بر سر مرزات شد (سرایی، ج ۱، ص ۱۵۴؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۱۱۰۹). در مأموریت امیر نظام گروسی*، وزیر مختار ایران در فرانسه، نیز نیابت سفارت را برعهده داشت (شرف، ش ۶۵، ص ۲-۳)؛ مدایح نگار، ص ۲۶۷-۲۶۹. میرزا علی نوری هنگام اقامت در پاریس، علاوه بر اتمام دادن امور سفارت، به تحصیل طب ادامه داد. در همان زمان، همراه فرسخ‌خان امین‌الدوله به بلژیک رفت. میرزا آقاخان نوری، صدراعظم ناصرالدین شاه، به همراهی او با فرسخ‌خان معترض بود و می‌گفت اگر میرزا علی نوری در علم طب تحصیل کند، مفیدتر خواهد بود، زیرا وزیر خارجه نمی‌شود و از سفارت نیز هیچ نخواهد فهمید (آقاخان نوری، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ امین‌الدوله غفاری، قسمت ۲، ص ۲۳۴).

پس از بازگشت اعضای سفارت فرانسه به ایران، میرزا علی نوری در پاریس ماند (سرایی، ج ۱، ص ۴۱۳). وی ضمن تحصیل، به مطالعه زبان فرانسه می‌پرداخت (حکیم‌الممالک، ۱۳۴۹ ش، ص ۱۶۴). پس از اتمام تحصیلاتش و گرفتن دیپلم و اجازه‌نامه مخصوص طبابت، به ایران بازگشت و پزشک مخصوص ناصرالدین شاه شد. در ۱۲۸۴، با شیوع وبا در

شد و رنیه میرینچی (به میرینج) گرفت. در ۱۲۹۸ نیز وزیر معادن گردید. همچنین به عضویت «دارالشورای کبری» (مجلس دربار اعظم) درآمد (ایران، ۱۲۹۶، ش ۳۷۷، ص ۳)؛ شرف، ش ۶۵، ص ۴؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۳، ج ۳، ص ۱۹۹۱، ۱۲۰۱۸؛ صدیق‌الممالک، ص ۲۲۲. در رمضان همان سال، از وزارت معادن خلع و مواجهش قطع شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰، ص ۹۹، ۱۰۵).

سال بعد در وزارت عدلیه به خدمت گمارده شد (شرف، ش ۶۵، ص ۴)؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷، ش ۲، ج ۲، ص ۱۲۵۵، ۲۰۳۵، ج ۳. در سفر دوم ناصرالدین شاه به خراسان نیز همراه وی بود (ناصرالدین قاجار، ۱۳۶۳، ش الف، ص ۳۸؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ش الف، ص ۴۸). در ۱۳۰۲ باردیگر حاکم عراق (اراک) و پروچرد شد. وی در آن دوران حساب دیوان پروچرد را نپرداخت و بدهی بسیاری به بارآورد، به طوری که حتی پس از تخفیف گرفتن مبلغی کلان، باز هم بدهکار بود و به سختی گذران زندگی می‌کرد (به حکیم‌الممالک، ۱۳۲۴، ش ۲۲-۲۳، سپهر، ۱۳۶۸، ش ۳، ص ۱۹).

در محرم ۱۳۰۶، ناصرالدین شاه به امین‌السلطان (صدر اعظم) فرمان داد که حکیم‌الممالک را در وزارت دربار و داخله به کار گیرد (ایران، ۱۳۰۶، ش ۶۶۵، ص ۳-۲). در این سال، حکیم‌الممالک به عضویت مجلس دربار اعظم درآمد و سپس به حکومت گلپایگان، خوانسار و کمره منصوب شد (شرف، همانجا؛ ایران، ۱۳۰۶، ش ۶۸۰، ص ۱۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ش ۳، ص ۳۸۵). بنابر قولی، ناصرالدین شاه او را برای دور کردن از تهران و جلوگیری از دخالت‌هایش در امور دربار، به گلپایگان فرستاد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰، ش ۶۲۴). حکیم‌الممالک در ۱۳۰۸ در گلپایگان دیوان و مجلس تحقیقاتی، متشکل از هفت نفر، ترتیب داد، که به همه امور شهر، از جمله جرائم و امور مالی، رسیدگی کنند (ایران، ۱۳۰۸، ش ۷۵۰، ص ۴). در جمادی‌الاولی ۱۴۰۹، او به حکومت عراق منصوب شد و لقب والی گرفت (ایران، ۱۳۰۹، ش ۷۷۵، ص ۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰، ش ۷۸۲؛ صدیق‌الممالک، ص ۲۵۸). وی در این دوره نیز مبالغی از پسرل دیوان و سرمد را حیف و میل کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰، ص ۹۹۵).

در ۱۳۱۵، در زمان حکومت مظفرالدین شاه، حکیم‌الممالک در مقام کارپرداز به بغداد رفت (سپهر، ۱۳۶۸، ش الف، ص ۱۳۵، ۱۷۴). در ۱۳۱۷ حاکم قم شد (صدیق‌الممالک، ص ۳۶۱) و در

ذیحجه ۱۳۲۰، به علت مستی در حکومت و نارضایتی مردم، از حکومت قم خلع شد. حکیم‌الممالک در محرم ۱۳۲۱ در تهران درگذشت (روزنامه ایران سلطانی، سال ۵۶، ش ۳، ص ۵؛ سپهر، ۱۳۶۸، ش ۳، ص ۱۵، ۱۹).

حکیم‌الممالک شعر نیز می‌سرود (به اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰، ش ۲۸۴، ۲۹۲، ۵۴۶؛ مدایح‌نگار، ص ۲۷۵-۲۸۴، ۵۵۴-۵۵۶). اعتمادالسلطنه (۱۳۶۳، ش ۳، ص ۲۶۳) او را ثانی خساقانی نامیده است. او پسر زیان فرانسه مسلط بوده (فوریه^۱، ص ۳۵۹) و ترجمه‌هایی نیز کرده، ولی اعتمادالسلطنه (۱۳۵۰، ش ۲۱۴) ترجمه‌های وی را درخور اعتماد ندانسته است. حکیم‌الممالک، علاوه بر ناصرالدین شاه، از طبیبان زنان شاه (امین اقدس، منیرالسلطنه مادر نایب‌السلطنه، و اتیس‌الدوله) نیز بود (همان، ص ۳۴۹، ۵۴۶، ۵۶۹). اعتمادالسلطنه (۱۳۶۳، ش ۳، ص ۲۶۳) با آنکه وی را همدریف اطبای اروپا به‌شمار آورده در روزنامه خاطرات، با تعبیرات متعلق، نادان، فضول و بدذات (ص ۲۳۵، ۲۹۳، ۳۴۱، ۴۷۶) از او یاد نموده است؛ اما فوریه (همانجا) تحصیلات او را در موقعیت وی، چندان دخیل ندانسته است. حکیم‌الممالک در دوران حکومت عراق و پروچرد به مرمت بناهای حکومتی و اماکن مقدس پرداخت، از جمله باغ شاه و بقعه امامزاده جعفرین موسی کاظم علیه‌السلام، هر دو در پروچرد (به ایران، ۱۲۹۶، ش ۳۸۸، ص ۲۱؛ ۱۳۱۰، ش ۷۹۶، ص ۱۴؛ ناصرالدین قاجار، ۱۳۶۲، ش ۵۵).

از آثار حکیم‌الممالک است: روزنامه سفر خراسان، که در ۱۳۵۶ ش در سلسله انتشارات فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، چاپ شد؛ و نامه‌های حکیم‌الممالک به پدرش، که در واقع گزارش سفر او به اروپاست. حسین مجوبی اردکانی آنها را در مجله بررسی‌های تاریخی (سال ۵، ش ۴، مهر - آبان ۱۳۴۹، ص ۱۴۳-۱۸۸) به چاپ رسانده است. منطقه حکیمیه در شرق تهران از املاک حکیم‌الممالک بود که بعدها میرزا زین‌العابدین امام جمعه آن را خرید (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ش ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، ۱۳۶۷-۱۳۶۸، ش ۴، ج ۴، ص ۲۰۵۷).

منابع: آقاخان نوری، «نامه میرزا آقاخان نوری به فرخ‌خان امین‌الملک درباره میرزا علی‌نقی حکیم‌الممالک»، چاپ حسین مجوبی اردکانی، مجله بررسی‌های تاریخی، سال ۵، ش ۴ (مهر - آبان ۱۳۴۹)؛ محمدحسین علی اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، چاپ محمد اسماعیل رفسوایی، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۳، ش ۱؛ همو، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۵۰، ش ۱؛ همو،

حکیم‌باشی، عنوان طبیب مخصوص سلطان و رئیس

همه پزشکان کشور در دوره صفویه، قاجاریه و عثمانی. این واژه - که مرکب است از کلمه عربی «حکیم» و پسوند ترکی «باشی» - از دوره صفوی در منابع فارسی به کار رفته، اما این منصب با عنوان «رئیس‌الاطباء» پیش از آن نیز در سرزمینهای اسلامی وجود داشته، هر چند نقش و مسئولیت‌های این دو با یکدیگر متفاوت بوده است (به ادامه مقاله). انتخاب طبیبان حافظ به عنوان پزشک مخصوص شاهان، اغلب از میان یونانیان، در ایران پیش از اسلام مرسوم بوده است (به بریان، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۶۴؛ تقی‌زاده، ج ۱، ص ۲۲۸). در دوره ساسانیان از منصبی به نام «دُرُشْتَبَد» یا «ایران / اران دُشْتَبَد» نام برده شده که ریاست همه پزشکان مملکت و طبابت پادشاه را برعهده داشته‌است (به کریستن‌سن، ج ۱، ص ۱۴۲۱؛ تقی‌زاده، ج ۱، ص ۲۳۱؛ اذکائی، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۷). قطعی (ص ۱۲۳) این منصب را «درستاباذ» ضبط کرده که به گفته وی در دوره خسرو پرویز (حک: ۵۹۵-۶۲۸ میلادی) در اختیار جبرئیل بن بختیشوع^۱ بوده است (در باره ضبط‌های دیگر این واژه و معانی آن به اذکائی؛ تقی‌زاده، همانجاها). کریستن‌سن (ص ۴۲۳) نیز برزویه^۲ را «رئیس اطباء شاهی» در زمان خسرو انوشیروان (حک: ۵۳۱-۵۷۹ میلادی) دانسته است. با این حال، از حدود اختیارات صاحبان این مناصب و چگونگی نظارت آنان بر فعالیت سایر پزشکان اطلاعی در دست نیست.

خلفا و سلاطین مسلمان، اغلب ماهرترین و مشهورترین طبیب عصر را طبیب خاص خود می‌کردند (به ابن‌جمل، ص ۵۹؛ پانویس؛ ابن ابی‌اصیبه، ص ۱۷۱؛ ابن‌نفری بردی، ج ۳، ص ۱۷-۱۸، ۲۵۷). برخی از این پزشکان از اوایل دوره عباسیان، لقب رئیس‌الاطباء یافتند که علاوه بر طبابت خلیفه یا سلطان، وظایف دیگری نیز برعهده داشتند، از جمله نظارت بر کار سایر پزشکان، ریاست بیمارستانها و تدریس طب (به ابن ابی‌اصیبه، ص ۱۸۷-۱۸۸، ۲۷۱، ۵۴۴؛ ابن‌کثیر، ج ۱۴، ص ۱۶۰). ظاهراً این منصب از دوره مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵-۳۲۰) اهمیت فراوان یافت، زیرا در سال ۳۱۹ اشتهای یکی از پزشکان بغداد در معالجه بیماری خلیفه، به مرگ وی انجامید و از این دوره رئیس‌الاطباء موظف شد از داوطلبان این حرفه امتحان بگیرد و آنان پس از پذیرش در امتحان و کسب «اجازه» از وی، مجاز به طبابت بودند (عیسی، ص ۴۲-۴۳). قلقشندی (ج ۱۱، ص ۳۷۷-۳۷۸، ۳۸۰) دو توقیع انتصاب رئیس‌الاطباءی مصر و شام در دوره مالیک را آورده است. در این احکام، ضمن

روزنامه‌های مرآت‌السفر و اردوی همایون، بخط میرزا محمد رضا کلهر، تهران ۱۳۶۳ ش الف؛ همو، المآثر و الآثار، در چهل سال تاریخ ایران، چاپ لیرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش ب؛ همو، مرآت‌البلدان، چاپ عبدالحمید نوائی و میرهاشم محدث، تهران ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش؛ فرخ‌ن پهلوی امین‌الدوله غفاری، مجموعه اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله، قسمت ۲، چاپ کریم اصفهانیان، تهران ۱۳۴۷ ش؛ ایران، ش ۱۶۲، ۴ ربیع‌الآخر ۱۲۹۰، ش ۲۶۲، ۵ شعبان ۱۲۹۲، ش ۲۸۲، ۵ ربیع‌الاول ۱۲۹۳، ش ۳۷۷، ۱۱ صفر ۱۲۹۶، ش ۳۸۸، ۲۱ جمادی‌الآخره ۱۲۹۶، ش ۶۶۵، ۸ محرم ۱۳۰۶، ش ۶۸۰، ۱۶ رجب ۱۳۰۶، ش ۷۵۰، ۵ فیحجه ۱۳۰۸، ش ۷۷۵، ۲۳ ذی‌قعدة ۱۳۰۹، ش ۷۹۶، ۱۱ رمضان ۱۳۱۰؛ علی‌بن اسماعیل حکیم‌الممالک، چند نامه از حکیم‌الممالک، چاپ حسین محیوی اردکانی، مجله بررسیهای تاریخی، سال ۵، ش ۲ (مهر - آبان ۱۳۴۹)؛ همو، روزنامه سفر خراسان، تهران ۱۳۵۶ ش؛ همو، فنامه میرزا علی‌نقی حکیم‌الممالک به ناصرالدین شاه و پاسخ آن، وحید، سال ۲، ش ۱۱ (آبان ۱۳۴۴)؛ روزنامه ایران سلطانی، سال ۵۶، ش ۳، ۷ صفر ۱۳۲۱؛ روزنامه دولت علیه ایران، ش ۶۴۰، ۱۴ ذیحجه ۱۲۸۶؛ روزنامه وقایع اتفاقیه، ش ۲۷۱، ۴ شعبان ۱۲۷۲؛ عبدالحمید سهر، مرآت‌الوقایع مظفری؛ و، یادداشت‌های ملک‌المورخین، چاپ عبدالحمید نوائی، تهران ۱۳۶۸ ش الف؛ همو، یادداشت‌های ملک‌المورخین، در مرآت‌الوقایع مظفری؛ و، یادداشت‌های ملک‌المورخین، چاپ عبدالحمید نوائی، تهران ۱۳۶۸ ش ب؛ حسین‌بن عبدالله سرابی، سفرنامه فرخ‌خان امین‌الدوله (مخزن‌الوقایع)، ج ۱، چاپ کریم اصفهانیان و قدرت‌الله روشنی، تهران ۱۳۶۱ ش؛ شرف، ش ۶۵، ۱۲۰۶؛ ابراهیم‌بن اسدالله صدیق‌الممالک، منتخب‌التواریخ، تهران ۱۳۶۶ ش؛ ژوآنس نسوری، سه سال در دیار ایران؛ خاطرات دکتر نورویه پزشک ویژه ناصرالدین‌شاه قاجار، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، چاپ همایون شهیدی، تهران [؟ ۱۳۶۱ ش]؛ حسین محیوی اردکانی، تعلیقات حسین محیوی اردکانی بر المآثر و الآثار، در چهل سال تاریخ ایران، چاپ لیرج افشار، ج ۲، تهران: اساطیر، ۱۳۶۸ ش؛ محمد ابراهیم‌بن محمد مهدی مدلیج‌نگار، تذکره انجمن ناصری به همراه تذکره مجدییه، تهران ۱۳۶۳ ش؛ عبدالله مستولی، شرح زندگانی من، یا، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران ۱۳۷۷ ش؛ ناصرالدین قاجار، شاه ایران، روزنامه خاطرات ناصرالدین‌شاه در سفر دوم فرنگستان (۱۲۹۵ هـ.ق)، چاپ فاطمه قاضیها، تهران ۱۳۷۹ ش؛ همو، سفرنامه دوم خراسان، تهران ۱۳۶۳ ش الف؛ همو، سفرنامه عثمانی: سال ۱۲۸۷ قمری، چاپ لیرج افشار، تهران ۱۳۶۳ ش ب؛ همو، سفرنامه عراق عجم: بلاد مرکزی ایران، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۷۵ ش.

/ سید سعید میر محمد صادق /

بیان اهمیت رئیس‌الاطباء به برخی وظایف وی اشاره شده است که با وظایف حکیم‌باشی در دوره‌های بعد شباهت بسیاری دارد (به ادامه مقاله).

در دوره صفویه، حکیم‌باشی یکی از صاحب‌منصبان مهم دربار و ملقب به مقرب‌الخاقان بود. وی طبیب مخصوص سلطان و رئیس و ریش سفید همه اطباء دربار به شمار می‌آمد. تمام طبیبان مملکت نیز تحت نظر وی کار می‌کردند و بدون تصدیق و اجازه او حق طبابت نداشتند (میرزاسمیعا، ص ۱۲۰؛ میرزافریعا، ص ۶۴-۶۵؛ نصیری، ص ۴۱-۴۲). مراجع طبیبان نیز با «تصدیق و تجویز» حکیم‌باشی پرداخت می‌شد (میرزاسمیعا، همانجا)، اما از چگونگی نظارت وی بر اوضاع بهداشتی و درمانی و نیز نحوه عزل و نصب طبیبان اطلاعی در دست نیست. وی پیوسته «انیس و جلس» سلطان بود و در تشریفات، به همراه امرا و درباریان، در کنار او می‌ایستاد (به میرزافریعا، ص ۶۴؛ نصیری، ص ۴۱). حکیم‌باشی هر روز صبح و عصر سلطان را معاینه می‌کرد و غذاها و نوشیدنیهای لازم را برای او سفارش می‌داد و مواظب بود مزاج سلطان از حد اعتدال خارج نگردد. به هنگام نشستن سلطان بر سر سفره، وی موظف بود منافع و مضرات غذاهای موجود را برای او شرح دهد و خوردن یا نخوردن هر غذا را به وی توصیه کند (میرزافریعا، ص ۱۶۵؛ سانسون^۱، ص ۳۲).

حکیم‌باشی با اجازه سلطان به معالجه برخی از درباریان و امرا نیز می‌پرداخت (سانسون، همانجا). همچنین در صورتی که حاکمان ولایات و امیران و سرداران، از دربار تقاضای طبیب خصوصی می‌کردند، انتخاب آن طبیب برعهده حکیم‌باشی بود (میرزاسمیعا، همانجا). در کنار حکیم‌باشی، اطباء دیگری نیز در دربار حضور داشتند. دو تن از این افراد، که به نظر می‌رسد دستیار وی بوده‌اند، حکیم اکبر یا بزرگ و حکیم اصغر یا کوچک لقب داشتند و در دربار از اعتبار بسیاری برخوردار بودند (نصیری، ص ۴۲-۴۳؛ کمپفر^۲، ص ۱۰۱). پزشک مخصوص حرم‌سرا، که بدون نظارت حکیم‌باشی کار می‌کرد و عهده‌دار طبابت ساکنان حرم‌سرا و شاهزادگان بود، «حکیم خرم علیه» یا «حکیم‌باشی گری حرم علیه» لقب داشت (میرزافریعا، همانجا؛ نصیری، ص ۴۳). این منصب به افرادی واگذار می‌شد که «در کمال محرمیت» بودند و علم و تجربه بسیاری داشتند (نصیری، همانجا). علاوه بر پزشکان، عطاریانی خاصه

نیز تحت‌نظر حکیم‌باشی کار می‌کرد. او فقط نسخه‌های مهیور به مهر حکیم‌باشی را تهیه می‌کرد (میرزاسمیعا، همانجا؛ نصیری، ص ۴۲).

حکیم‌باشی، به دلیل نزدیکی به سلطان، در دربار و سازمان اداری و سیاسی دوره صفوی نفوذ فراوانی داشت. از دخالت و اعمال نفوذ صاحبان این منصب در برخی از رخدادهای سیاسی، گزارشهایی در دست است (به فلور^۳، ص ۲۹، ۹۳؛ کرومبسنکی^۴، ص ۴۶-۴۸). با این حال، حکیم‌باشی پیوسته در معرض غضب سلطان و عزل از منصب خویش قرار داشت و به‌ویژه پس از درگذشت ولی‌نعمت خویش، ممکن بود مورد بی‌مهری قرار بگیرد و حتی به قتل برسد (به سانسون^۱؛ کمپفر، همانجا؛ جملی‌کارری^۵، ص ۱۸۹؛ مینورسکی^۶، ص ۱۰۹).

در منابع دوره افشاریه و زندیه، به دلیل اوضاع نابسامان سیاسی، از منصب حکیم‌باشی کمتر سخن به میان آمده است. از این دوره استخدام طبیبان فرنگی، به عنوان پزشک مخصوص شاه، به تدریج رواج یافت (به بازن^۷، ص ۲۹-۳۰؛ لاکهارت^۸، ص ۶۰۵-۶۰۶).

در دوره قاجار حکیم‌باشی از مقرب‌الخاقانها و دارای اعتبار فراوان بود (پولاک^۹، ص ۲۰۶). از تشکیلاتی که حکیم‌باشی در این دوره در رأس آن قرار داشت و چگونگی نظارت وی بر امور پزشکی اطلاعی در دست نیست. استخدام پزشکان فرنگی یا ایرانیانی که در فرنگ تحصیل کرده بودند، به عنوان حکیم‌باشی، در این دوره بسیار رایج گردید. حکیم‌باشیهای فرنگی، ضمن طبابت برای سلطان، گاه خدمات دیگری نیز برای وی انجام می‌دادند. طولوزان^{۱۰}، حکیم‌باشی ناصرالدین شاه، هنگام غذا خوردن سلطان از «روزنامه‌جست فرنگستان» مطالبی برای وی می‌خواند (حکیم‌الممالک، ص ۲۵، ۲۷، ۳۷). فرنگیها، به دلیل اعتبار و درآمد زیاد حکیم‌باشی، برای دستیابی به این منصب تلاش بسیاری می‌کردند و گاه خویشان را به‌دروغ طبیب معرفی می‌کردند (پولاک، ص ۴۱۰-۴۱۱). بسیاری از این حکیم‌باشیهای فرنگی بیش از آنکه به فکر طبابت سلطان باشند در اندیشه تبلیغ عقاید خویش یا جاسوسی برای کشور خود بودند (بازن^۷، ص ۲۹؛ احتشام‌السلطنه، ص ۱۶۸). لقب حکیم‌باشی در این دوره ویژه یک طبیب نبود و گاه هم‌زمان به چندین پزشک ایرانی و خارجی حکیم‌باشی اطلاق می‌گردید (به اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-).

1. Martin Sanson

2. Engelbert Knempfer

3. Floor

4. Judasz Tadeusz Krusinski

5. Giovanni Francesco Gemelli Careri

6. Vladimir Federovich Minorsky

7. Rene Bazin

8. Laurence Lockhart

9. Jakob Eduard Polak

وی معجونی به نام نوروزیه، برای سلطان و درباریان و بزرگان حکومتی، تهیه می‌کرد (د. اسلام، چاپ دوم، ذیل واژه: دورسون، همانجا). حکیم‌باشی در طبوبایی‌سرای و در محلی به نام «قلعه‌باش لاله» ساکن بود و صد خدمتکار داشت. وی، که در دربار و دستگاه اداری عثمانی دارای نفوذ فراوان بود، گاه به مناصب مهمی همچون دفترداری وزیر، قاضی عسکری و حتی وزارت ارتقا می‌یافت (د. د. ترک؛ الدولة العثمانية؛ دورسون، همانجا). حکیم‌باشیها تا ۱۸۳۶/۱۲۵۲ از میان دانشمندان و علما (علمیه)، که دارای اعتبار فراوان بودند، برگزیده می‌شدند، اما از این سال با تأسیس دائرة محسبه از نفوذ و اعتبار حکیم‌باشیها کاسته شد و در نتیجه انتصاب آنان از میان دیوانیان (ملکیه) صورت می‌گرفت (همانجا). در ۱۲۶۶ / ۱۸۵۰، با تشکیل وزارت طبیه، وظایف حکیم‌باشی عمدتاً به این وزارتخانه محول گردید و مسئولیت وی با لقب «سر طبیب حضرت شهریار» به قصر و طبابت سلطان محدود شد (د. د. ترک؛ د. اسلام؛ الدولة العثمانية، همانجا).

حکیم‌باشیها در دوره‌های گوناگون درآمد فراوانی داشتند. مبالغ متفاوتی که درباره حقوق آنان در منابع ذکر شده است نشان می‌دهد که حقوق آنان بسیار بیشتر از دیگر صاحب‌منصبان و کارکنان دیوانی و دیوانی بوده است (برای نمونه به میرزا رفیعا، ص ۶۵؛ نصیری، ص ۴۱؛ د. د. ترک، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ج ۲، ص ۶۴۱). به علاوه، آنان به مناسبت‌های مختلف هدایایی از سلطان یا شاهزادگان و بزرگان تحت درمان، دریافت می‌کردند. همچنین گاه زمین‌هایی به صورت اقطاع، تیول و جاگیر به حکیم‌باشی واگذار می‌شد (فرمان‌ها و رقم‌های دوره قاجار، ج ۱، ص ۱۵۲؛ د. د. ترک، همانجا). با این حال، ممکن بود با مرگ سلطان، حکیم‌باشی همه داراییهای خویش را از دست بدهد (به پولاک، ص ۴۰۷؛ کمپفر، ص ۱۰۱؛ سائسون، ص ۳۲؛ مینورسکی، ص ۱۰۹).

منابع: ابن ابی‌اصیبه، هیون‌الانیاء فی طبقات الاطباء، چاپ نزار رضا، بیروت [۱۹۶۵]؛ ابن تغری بردی، التاج فی الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره [۱۳۸۳] [۱۳۹۲] / [۱۹۶۳] [۱۹۷۲]؛ ابن جلدی، طبقات الاطباء و الحكماء، چاپ فؤاد سید، قاهره ۱۹۵۵؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۱؛ پرویز اذکانی، فهرست مقابل العیون: آثار ایرانی پیش از اسلام، بخش ۲، مشهد ۱۳۷۸؛ محمود احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، چاپ محمد مهدی مومری، تهران ۱۳۶۶؛ علیقلی بن فتحعلی اعتضادالسلطنه، اکسیر التواریخ: تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ ق، چاپ جمشید

۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۵۴۶؛ همو، ۱۳۶۳ ش، ص ۴۷). در منابع از منصب «حکیم‌باشی نظام» نام برده شده که ظاهراً مسئول امور پزشکی و انتخاب طبیب برای نیروهای نظامی و قشون بوده است (به اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش، همانجا؛ مدرسی و همکاران، ص ۲۲۹، ۳۹۲؛ نیز به پولاک، ص ۴۰۸). در این دوره نیز حکیم‌باشیها، به دلیل نفوذ فراوان در دربار، نقش مهمی در امور سیاسی داشتند. آنان گاه به مناصب عالی سیاسی و نظامی دست می‌یافتند (به پولاک، ص ۴۰۶) و ممکن بود مشاور عالی سلطان شوند یا از جانب وی به سفارت به برخی کشورهای اروپایی فرستاده شوند (به سپهر، ج ۲، ص ۸۵۴؛ اعتضادالسلطنه، ص ۶۰۱).

منصب حکیم‌باشی در قلمرو عثمانی دارای سازمانی به مراتب منظم‌تر و منسجم‌تر از ایران بود. به نظر می‌رسد تا دوره بایزید دوم (حک: ۸۸۶-۹۱۸) به صاحب این منصب «سر آطب» و «رئیس الاطباء» می‌گفتند و مسئولیت وی تنها طبابت سلطان بود. در دوره بایزید دوم، محمد محیی‌الدین ازمیتی حکیم‌باشی شد و تا اواخر دوره عثمانی صاحب این منصب، مسئول همه امور بهداشتی و پزشکی کشور، عهده‌دار عزل و نصب جراح‌باشی، کحال‌باشی، منجم‌باشی، عطاران، شربت‌چیان و سایر اطباء و نظارت بر کار بیمارستانها، و در واقع وزیر بهداشت آن دوره، بود (الدولة العثمانية، ج ۱، ص ۳۰۵؛ دورسون^۱، ص ۲۶۶؛ د. د. ترک، ذیل واژه). حکیم‌باشی ضمن تدریس طب، موظف بود لیاقت داوطلبان این حرفه را نیز، با امتحان آنان، تأیید کند، چنان‌که هیچ‌کس حق نداشت بدون دریافت اجازه‌نامه از وی، به امور پزشکی و تأسیس «معاینه‌خانه» بپردازد (برای نمونه‌هایی از این اجازه‌نامه‌ها به د. د. ترک، همانجا؛ عیسی، ص ۴۴-۴۵؛ نیز به اوزون چارشیلی^۲، ج ۲، ص ۶۰۱، ۶۴۲). وی گاه، به همراه جراح‌باشی و کحال‌باشی، به سرکشی از طبیبان و جراحان و کحالان و عطاران مسلمان و غیرمسلمان می‌پرداخت و به تخلفات احتمالی آنان رسیدگی می‌کرد (د. د. ترک، همانجا؛ نیز به الدولة العثمانية، همانجا).

حکم انتصاب حکیم‌باشی را سلطان صادر می‌کرد (برای مشاهده نمونه‌هایی از این احکام به د. د. ترک، همانجا) و در مراسمی، با حضور سران و بزرگان مملکت، به وی ابلاغ می‌شد. در این مراسم اغلب از طرف سلطان لباسی از پوست سمور و نیز نوعی عبا و سرپوش به حکیم‌باشی می‌پوشاندند (همانجا). حکیم‌باشی در سایر محافل و مجالس رسمی نیز جایگاه مهمی داشت. دو مراسم آغاز سال نو،

حکیم بن جبلة، از یاران علی علیه السلام، نسب او به قبیله عبدالقیس^۱ می‌رسد و از این‌رو به عبدی شهرت یافته است (صفدی، ج ۱۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). این حزم (ص ۲۹۸) نسب کامل او را ذکر کرده است. نام پدرش را جبل نیز گفته‌اند (ابن قتیبه، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن ماکولا، ج ۲، ص ۴۸۶). ظاهراً پیامبر اکرم را درک کرده است، ولی روایتی که دال بر سماع او از پیامبر باشد، موجود نیست (ابن عبدالبر، قسم ۱، ص ۳۶۶). طوسی (ص ۵۷، ۶۱) او و برادرش، اشرف، را در زمره اصحاب علی علیه السلام آورده است (نیز به ابن عبدربه، ج ۳، ص ۳۰۹).

هنگامی که عثمان به خلافت رسید (سال ۲۳) و عبدالله بن عامر را به ولایت بصره گماشت، از او خواست تا فردی را به بند (مرز هند) گسیل دارد و او حکیم را برای این کار برگزید. حکیم مکران را فتح کرد، ولی نتوانست به بند وارد شود و به بصره بازگشت. ابن عامر نیز او را نزد عثمان فرستاد. وقتی عثمان از او درباره آن دیار پرسید، حکیم از شرایط دشوار آنجا شکایت کرد و عثمان دیگر به آنجا حمله نکرد (خلیفه بن خیاط، ص ۱۳۴؛ بلاذری، ۱۴۱۳، ص ۴۳۲؛ قدامة بن جعفر، ص ۴۱۳-۴۱۴).

طبری (ج ۴، ص ۲۲۶)، به نقل از سیفین عمر ضبی، حکیم را دزدی از بنی عبدالقیس معرفی کرده است که همراه با لشکریان اسلام به جنگ می‌رفت و هنگام غفلت سربازان، از لشکر بازمی‌ماند و در فیلاد فارس^۲ به آزار و اذیت و غارت اهل ذمه می‌پرداخت تا اینکه مسلمانان و غیرمسلمانان از او به عثمان شکایت بردند و او نیز از عبدالله بن عامر خواست که حکیم و کسان دیگری چون او را زندانی کنند. بدین ترتیب، حکیم دیگر نتوانست از بصره خارج شود. همچنین بنابر قول طبری (ج ۴، ص ۳۲۶-۳۲۷)، هنگامی که عبدالله بن سبا^۳، معروف به ابن سوداء (بنیان‌گذار فرقه سبائیة)، وارد بصره شد، حکیم از جمله کسانی بود که به او پیوست و یاری‌اش نمود تا اینکه عبدالله بن عامر، عبدالله بن سبا را از بصره اخراج کرد و او نخست به کوفه و سپس به مصر رفت، ولی همچنان با یارانش مکاتبه داشت. طه‌حسین (ج ۲، ص ۹۰)، محمود ابوریثه (ص ۱۵۰-۱۵۲) و سیدمرتضی عسکری (ج ۲، ص ۲۶۳) در اصل وجود عبدالله بن سبا دستکم درباره بسیاری از گزارشهای تاریخی درباره او تردید کرده‌اند. عسکری (همانجا) او را ساخته و پرداخته سیفین عمر دانسته است (برای آرای رجالیان درباره سیف همان، ج ۱، ص ۷۶-۷۸). بعید نیست که داستان دزدی و غارت حکیم را نیز او، برای تخریب شخصیت یاران علی علیه السلام، جعل کرده باشد.

کیانفر، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسن بن علی اعتمادالسلطنه، تاریخ مستقیم ناصری، چاپ محمداسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۶۳-۱۳۶۷ ش؛ همو، المآثر و الآثار، در چهل سال تاریخ ایران، چاپ ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳ ش؛ رنه باژن، نامه‌های طیب نادرشاه، ترجمه علی‌اصغر حریری، چاپ حبیب یغمائی، تهران ۱۳۳۰ ش؛ بهر بریان، تاریخ امپراتوری هخامنشیان: از کوروش تا اسکندر، ترجمه مهدی سمسار، تهران ۱۳۷۸ ش؛ یاکوب ادوارد پولاک، سفرنامه پولاک، ترجمه کیکلوس جهانناری، تهران ۱۳۶۱ ش؛ حسن تغیزاده، سفالات تغیزاده، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۲۹-۱۳۵۸ ش؛ جواری فرانچسکو جملی کاروری، سفرنامه کاروری، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالملی کارنگ، [تجریز] ۱۳۲۸ ش؛ علی‌بن اسماعیل حکیم‌الممالک، روزنامه سفر خراسان، تهران ۱۳۵۶ ش؛ داود درسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و داود وفائی، تهران ۱۳۸۱ ش؛ الدولة العثمانیة: تاریخ و حضارة، نقله الى العربية صالح معلوی، استانبول: مرکز الابحاث والتاریخ و الفنون و الثقافة الاسلامیة، ۱۹۹۹؛ مارتین ساتسون، سفرنامه ساتسون: وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی، ترجمه محمد مهیار، اصلهان ۱۳۷۷ ش؛ محمدتقی بن محمدعلی سپهر، ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه، چاپ جمشید کیانفر، تهران ۱۳۷۷ ش؛ احمد عیسی، تاریخ البیمارستانات فی الاسلام، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ فرمان‌ها و رقم‌های دوره قاجار، چاپ رضا فراست، ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش؛ علی‌بن یوسف قلعی، تاریخ‌الحکماء، و هو مختصر الزواری المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء، چاپ پولیوس لیرت، لایپزیگ ۱۹۰۳؛ فلکشتدی، پرداخت تادوش کروسینسکی، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، چاپ مریم میراحمدی، تهران ۱۳۶۳ ش؛ انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکلوس جهانناری، تهران ۱۳۴۰ ش؛ لارنس لاکهارت، نادرشاه آخرین کشورگشای آسیا، ترجمه اسماعیل افشار نادری، تهران ۱۳۷۷ ش؛ یحیی مدوسی، حسین سامعی، و زهرا صفوی میرمن، فرهنگ اصطلاحات دوره قاجار: قشون و نظمیه، تهران ۱۳۸۰ ش؛ میرزافهیم، دستورالملوک، چاپ محمدتقی دانش‌پژوه، [تهران ۱۳۴۸ ش]؛ میرزاسیما، تذکرةالملوک، چاپ محمد دبیرسیبانی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ ولادیمیر فئودوروویچ مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، یا، تحقیقات و حواشی و تعلیقات استاد مینورسکی بر تذکرةالملوک، ترجمه مسعود رجب‌نیا، در همان؛ علی‌تقی نصیری، القصاب و مواجب دوره سلاطین صفویه، چاپ یوسف رحیم‌لو، مشهد ۱۳۷۲ ش؛

Arthur Ebnabuel Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück 1971; *EP*, s.v. "Hekim-Bashi" (by M. Tayyib Gükbilgin); Willem M. Floor, *The Afghan occupation of Safavid Persia: 1721-1729*, Paris 1998; *TDVIA*, s.v. "Hekimbaş" (by Cemil Akpınar); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, vol.2, Ankara 1983

و عثمان بن حنیف را به طرز فجیعی شکنجه دادند (همان، ج ۲، ص ۱۶۲). حکیم و جمعی از بنی عبدالقیس به کمک عثمان شتافتند (همانجا؛ طبری، ج ۴، ص ۴۷۰؛ سفید، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۸۳). در این درگیری یک پای حکیم قطع شد و او با همان پای مجروح جنگید (جاحظ، ص ۳۷۶؛ طبری، ج ۴، ص ۴۷۱) تا اینکه از فرط خونریزی بیهوش شد و شقیم حدانی سرش را از تنش جدا کرد (سفید، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ ابن عبدالبر، قسم ۱، ص ۳۶۷). به همراه او هفتاد تن از بنی عبدالقیس و برادرانش و پسرش و مجاشع بن مسعود سلمی، از اصحاب پیامبر، به شهادت رسیدند (بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۶۳؛ طبری، ج ۴، ص ۴۷۵). علی علیه السلام با شنیدن خبر شهادت حکیم بن جبلة و شکنجه عثمان بن حنیف، به همراه دوازده هزار نفر به بصره شتافت و شعری نیز در مدح حکیم سرود (سه بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵) و از او با لقب رجسل صالح یاد کرد (سفید، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۸).

منابع: ابن حزم، *جمهرة أنساب العرب*، بیروت ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ ابن سعد (بیروت)؛ ابن عبدالبر، *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، چاپ علی محمد بجلوی، قاهره [۱۹۶۰/۱۳۸۰]؛ ابن عبدبر، *المقدّمات*، ج ۳، چاپ عبدالمجید ترحینی، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن قتیبه، *الامامة و السياسة*، للمعروف بناریخ الخلفاء، چاپ علی شیری، قم ۱۳۷۱ ش؛ ابن ماکولا، *الاكمال فی رفع الارتیاب عن المؤلف و المختلف من الأسماء و الکنی و الأنساب*، چاپ عبدالرحمان بن یحیی معلی یمانی، حیدرآباد، دکن ۱۳۸۱/۱۴۰۶؛ ۱۹۶۲-۱۹۸۶؛ محمود بیرونی، *انساب علی السنة للمحمدية*، قاهره [۱۹۸۰]؛ احمد بن یحیی بلاذری، *انساب الاشراف*، چاپ محمود فردوس المظم، دمشق ۱۹۹۶-۲۰۰۰؛ همو، *کتاب فتوح البلدان*، چاپ دخویه، لیدن ۱۸۶۶، چاپ الاست فرانکفورت ۱۹۱۳/۱۹۹۲؛ عمرو بن بحر جاحظ، *کتاب البرصان و العرجان و العميان و الحولان*، چاپ هیدلگام محمد هارون، بیروت ۱۹۹۰/۱۴۱۰؛ خلیف بن خیاط، *تاریخ خلیف بن خیاط*، دیوانه بنی خالد [مخطوط]، چاپ سهیل زکار، بیروت ۱۹۹۳/۱۴۱۴؛ صفدی؛ طبری، *تاریخ (بیروت)*؛ محمد بن حسن طوسی، *رجال الطوسی*، چاپ جواد قیومی اصفهانی، قم ۱۴۱۵؛ طه حسین، *الفنّ الکبری*، ج ۲، قاهره [۱۹۷۵]؛ مرتضی حسینی، *عبدالله بن سباء و اساطیر آخری*، بیروت ۱۹۹۱/۱۴۱۲؛ قداسه بن جعفر، *الخبراج و صناعة الکتابه*، چاپ محمد حسین زبیدی، بغداد ۱۹۸۱؛ محمد بن محمد مفید، *الرجل و النصره لیسید المثرة فی حرب البصرة*، چاپ علی میرشیفی، قم ۱۳۷۴ ش؛ همو، *الکافه فی ابطال تویه الخاطئة*، چاپ علی اکبر زمانی نژاد، قم ۱۳۷۱ ش.

/ پرویز آزادی /

حکیم ترمذی ← ترمذی، ابو عبدالله

محمد بن علی

به‌ویژه آنکه، حکیم سرکردگی شورشیان بصره برضد عثمان را برعهده داشت (ابن سعد، ج ۳، ص ۷۱؛ طبری، ج ۴، ص ۳۴۹؛ سفید، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۲۷). روز جمعه، عثمان پس از اقامه نماز، بر منبر رفت و خطاب به شورشیان گفت: «اهل مدینه می‌دانند که پیامبر شما را لعن کرده است.» وقتی محمد بن مسلمه خواست این گفته را تصدیق کند، حکیم، برای پیشگیری از تأیید شدن یک روایت جعلی، او را سر جایش نشاند (طبری، ج ۴، ص ۳۵۳). پس از آنکه مالک اشتر، که رهبری کوفیان را عهده‌دار بود، از محاصره خانه عثمان کناره‌گیری کرد، حکیم بن جبلة نیز از این کار منصرف شد و فقط ابن عدیس و یارانش از مصر به خصر ادامه دادند (همان، ج ۴، ص ۳۷۸). با این حال، ابن حزم (همانجا) حکیم را در شمار قاتلان عثمان ذکر کرده است.

بعد از کشته شدن عثمان در سال ۳۵، حکیم زیر را که از بیعت با امام علی علیه السلام خودداری می‌کرد، به بیعت واداشت (طبری، ج ۴، ص ۴۳۵-۴۳۴)، به گونه‌ای که بعداً زیر ادعا کرد که دزدی از عبدالقیس شمشیر برگردنش گذاشته و او را به بیعت مجبور کرده (بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ طبری، ج ۴، ص ۴۳۵). سفید (۱۳۷۴ ش، ص ۱۱۱-۱۱۳) این گفته را رد کرده است.

پس از انتصاب عثمان بن حنیف* به ولایت بصره، مسئولیت نظامیان بصره نیز به حکیم بن جبلة واگذار شد (صفدی، ج ۱۳، ص ۱۲۹). در سال ۳۶، پیش از آغاز جنگ جمل*، عایشه و اطرافیان از مکه به سمت بصره حرکت کردند و در محلی به نام چاه ابوموسی جمع شدند. وقتی خبر به عثمان بن حنیف رسید، حکیم خواست به سوی آنان برود، ولی عثمان نپذیرفت (سفید، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۷۳-۲۷۴). سپس، عثمان، عمران بن حصین و ابوالاسود دؤلی را نزد ایشان فرستاد تا از جنگ منصرفشان سازد ولی سودی نبخشید و عثمان بن حنیف فرمان جنگ را صادر کرد (طبری، ج ۴، ص ۴۶۳-۴۶۱؛ سفید، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۷۴، ۲۷۵). سپس گروهی به فرماندهی حکیم بن جبلة به آنان حمله کردند و سپاه عایشه به مقبره بنی‌ملازین پناه بردند (طبری، ج ۴، ص ۴۶۶؛ سفید، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۷۹). بنابه گفته بلاذری (۱۹۹۶-۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۶۱)، وقتی طلحه و زبیر وارد بصره شدند، از مردم برای خون‌خواهی عثمان یاری خواستند و عده‌ای نیز به آنان پیوستند. در این میان، نیروهای آنان و افراد حکیم درگیر شدند و پس از جدالی سخت، دو طرف خواستار صلح شدند تا اینکه امام علی علیه السلام به بصره بیاید. بعد از این صلح، طلحه و طرفدارانش شبانه به خانه عثمان بن حنیف حمله بردند و نگهبانان بیت‌المال را کشتند

حکیم شیرازی، میرزا محمود، متخلص به حکیم، شاعر و خوش‌نویس قرن سیزدهم. وی دومین فرزند وصال شیرازی* بود. در ۱۲۳۴ در شیراز به دنیا آمد (هدایت، ج ۲، بخش ۱، ص ۲۲۹؛ فسانی، ج ۲، ص ۱۰۰۶). داور شیرازی (ص ۱۷۳) بر آن است که تخلص وی نخست طوبین بوده و پس از مهارت در علم طب، تخلص حکیم را برگزیده است، اما به نظر دیوان‌بینگی (ج ۱، ص ۲۸۰)، چون وی حکمت الهی می‌دانسته، تخلص حکیم را برگزیده است. حکیم علوم و فنون ادبی و عربی و نیز خوش‌نویسی را نزد پدر و برادر بزرگ‌ترش، وقار شیرازی*، فراگرفت (داور شیرازی، همانجا). وی بر مباحث حکمت، به‌ویژه حکمت طبیعی، وقوف داشت و به طب نیز علاقه‌مندتر بود (دیوان‌بینگی، همانجا؛ فرصت شیرازی، ج ۲، ص ۵۶۷). اشعار برجای مانده از وی اندک ولی دلنشین است (ماهیارنوبی، ص ۱۲۲). حکیم در خوش‌نویسی، خصوصاً خط نستعلیق، مهارت داشت (داور شیرازی؛ فرصت شیرازی، همانجاها). او از ارادتمندان رحمت‌علی‌شاه و داماد وی بود و آداب سلوک را نزد وی آموخت (معصوم‌علیشاه، ج ۳، ص ۱۳۷۲؛ رکن‌زاده آدمیت، ج ۲، ص ۳۲۰).

حکیم در زمان محمدشاه (حک: ۱۲۵۰-۱۲۶۴) به تهران آمد و با رضا قلیخان هدایت، مؤلف مجمع‌الفصحا، آشنا و از مصاحبان او شد. حدود یک سال در تهران ماند و سپس به شیراز بازگشت (هدایت، همانجا؛ معصوم‌علیشاه، ج ۳، ص ۱۳۷۵؛ بیانی، ج ۳، ص ۸۶۹). در ۱۲۶۵، او و برادرش وقار و فتح‌علی حجاب*، به درخواست نظام‌الملک (فرماندار دکن)، رهسپار هندوستان شدند و در ۱۲۶۶ به آنجا رسیدند و در بمبئی اقامت کردند (هدایت، همانجا؛ رکن‌زاده آدمیت، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۱۹). از شعرهای حکیم استنباط می‌شود که از این سفر راضی نبوده است (ماهیارنوبی، ص ۱۲۱). وی در آنجا علاوه بر خوش‌نویسی به طبابت نیز می‌پرداخت. او پس از دو سال اقامت در بمبئی، به شیراز بازگشت (هدایت؛ رکن‌زاده آدمیت، همانجاها).

از حکیم آثار چندانی باقی نمانده و حتی اشعارش در یک‌جا جمع‌آوری نشده، اما همین اندک شعر باقی‌مانده از او، نمونه خوبی از شعر این دوره است. سبک شعری او را در قصیده چون ناصر خسرو قبادیانی* و سنایی غزنوی* دانسته‌اند. وی در غزل پیرو سعدی* بود (فسانی، ج ۲، ص ۱۰۰۵؛ داور شیرازی، ص ۱۷۴). در اشعار حکیم مدح کمتر به چشم می‌خورد (ماهیارنوبی، ص ۱۲۶؛ رکن‌زاده آدمیت، ج ۲، ص ۳۲۰).

وی در نوشتن خطوط نسخ و نستعلیق، به‌ویژه با قلم



نمونه‌ای از خط نستعلیق
حکیم شیرازی، از آلبوم
اشاد نورانی وصال

خفی، مهارت بسیاری داشت. او در سال نخست اقامت خود در هند، دیوان حافظ را به خط نستعلیق نوشت (دیوان‌بینگی؛ معصوم‌علیشاه، همانجاها). آثار او در خوش‌نویسی عبارت‌اند از: مجموعه‌ای از اشعار عشرت وصال (متوفی ۱۳۱۸ ش)، محفوظ در کتابخانه ماهیار نوبی (ماهیارنوبی، ص ۱۲۷)؛ دوره کامل روضه‌الصغای می‌خواند، در یک مجلد، به قلم کتابت خفی، که در سالهای ۱۲۶۱ تا ۱۲۶۵ نوشته شده است و در کتابخانه ملی تهران نگهداری می‌شود؛ و یک نسخه لوائح جامی، به قلم کتابت جلی عالی، که در ۱۲۶۵ نوشته شده است (بیانی، ج ۳، ص ۸۷۰-۸۷۲).

حکیم در ۱۴ محرم ۱۲۷۴ بر اثر وبا درگذشت (دیوان‌بینگی؛ معصوم‌علیشاه، همانجاها). ماده تاریخی که وقار ساخته نیز مطابق همین تاریخ است (معصوم‌علیشاه، همانجا)؛ بنابراین، سخن هدایت (همانجا)، که زمان مرگ حکیم را ۱۲۶۸ دانسته است، صحیح نیست. آرامگاه حکیم در شیراز، حرم احمدین موسی (شاهچراغ)، در کنار پدرش، واقع است (دیوان‌بینگی؛ معصوم‌علیشاه، همانجاها). وی پسری به نام عبدالله، متخلص

مقاله). از برخی فرزندان و نوادگان او آثاری باقی مانده است، از جمله خسرکه، کتابی دربارهٔ بیماریهای تناسلی و قوهٔ بیه، نوشتهٔ فرزندش محمد تنکابنی، که در برخی منابع آن را اثر مرتضی قلی خان شاملو دانسته‌اند، اما آقابزرگ طهرانی (۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ همو، ۱۳۷۲ ش، ص ۶۵۰) این نظر را رد کرده و مرتضی قلی خان را که امیر بوده دارای چنین دانشی ندانسته است (نیز - منزوی، ۱۳۶۲-۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۵۴۹). فیلسوف‌الدوله (ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱)، میرزاسید احمدین حسین شریف حسینی تنکابنی (سدهٔ سیزدهم)، حکیم‌پاشا فتحعلی شاه، مؤلف *مطلب السئوال*، رسالهٔ اسهالتید، و مترجم *برء الساعه* محمدین زکریای رازی به فارسی، را نیز از نوادگان او دانسته است؛ البته ظاهراً احمد تنکابنی، برخلاف آنچه در *مطرح الانظار* آمده است، نه از جانب مادر، که از طرف پدر به حکیم مؤمن می‌رسد. همچنین فرزندان او، حبیب‌الله مجدالاطباء و نصرالله خان شمس‌الاطباء، نیز پزشک بوده‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۸۱)، حاج میرسیدعلی نجف‌آبادی یا تنکابنی (متوفی ۱۳۶۲)، عالم دینی، نیز نسبش به حکیم مؤمن می‌رسد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۴، قسم ۴، ص ۱۳۸۱-۱۳۸۲؛ کتابی، ج ۱، ص ۲۱۶).

سنگ قبری به نام محمد مؤمن متوفی ۹۲۳ را، که در صحن مقبرهٔ ملکشاه و خواجه نظام‌الملک در اصفهان است، برخی به‌اشتباه از آن حکیم مؤمن دانسته‌اند (هنرفر، ص ۲۴۳؛ مهدری، ص ۳۱۵).

آثار

۱) *تبصرة المؤمنین* (تألیف ۱۰۸۶)، در رد شیوخ اسلام و ائمهٔ جمعه و محمدطاهر شیخ‌الاسلام قمی صاحب *حکمة العارفین* و دفاع از صوفیه (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۱۱، ص ۵۹۳؛ حائری، ج ۱۰، بخش ۴، ص ۲۰۱۰-۲۰۱۲). برخی احتمال ضعیفی داده‌اند که مؤلف این کتاب محمد مؤمن طالقانی (سدهٔ یازدهم) باشد (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۷۲ ش، ص ۷۴۷؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۲۵). ۲) *شرح داستان مرموز*، شرحی فلسفی بر داستانی رمزی که به نوشتهٔ حکیم مؤمن از هندوستان به خراسان فرستاده شده بود (حائری، ج ۱۰، بخش ۳، ص ۱۱۹۸). ۳) *نسخهٔ معجون معجزنما*، که احتمال داده شده است از حکیم مؤمن باشد (سهمان، ج ۱۰، بخش ۳، ص ۱۱۹۶). ۴) *سمالجات طيور* (منزوی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۳۹۱۸).

برخی تحفهٔ عباس‌شاهی، به نام شاه عباس اول صفوی (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸)، را تألیف حکیم مؤمن دانسته‌اند (سهمان، ج ۱۰، ص ۱۱۹۶).

به رحمت، داشت که گفته‌اند جامع کمالات پدر و جدش، رحمت‌علی شاه، بوده است (سهمان، ص ۱۱۹۶). همانجا؛ ماهیار نوایی، ص ۱۲۲).

منابع: مهدی بیانی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران ۱۳۴۵-۱۳۵۸ ش؛ معین محمدنوی داور شیرازی، *تذکرهٔ مرآت الفصاحه*؛ شرح حال و نمونهٔ اشعار شاعران فارس، چاپ محمود طاووس، شیراز ۱۳۷۱ ش؛ احمد دیوانی، *حدیقهٔ الشعراء*، چاپ عبدالحمین نوایی، تهران ۱۳۶۲-۱۳۶۶ ش؛ محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، *دانشندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران ۱۳۳۷-۱۳۴۰ ش؛ محمدنصیرین جعفر فرصت شیرازی، *آثار عجم*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۷۷ ش؛ حسن بن حسن فسائی، *فارسنامهٔ ناصری*، چاپ منصور رستگار فسائی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ یحیی ماهیارنوی، *خاندان وصال شیرازی*، [تهران] ۱۳۳۵ ش؛ محمدمعصوم بن حسن‌المالکین معصوم‌علیشاه، *مراثن الحقائق*، چاپ محمدجعفر محبوب، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۵ ش؛ رضاقلی بن محمدعلی هدایت، *مجمع‌الفصحا*، چاپ مظاهر مصفا، تهران ۱۳۳۶-۱۳۴۰ ش.

/ منیژه ظفرآبادی /

حکیم مؤمن، شهرت محمد مؤمن بن محمدزمان

حسینی تنکابنی دیلمی (متوفی ۱۱۱۰)، پزشک و داروشناس دورهٔ صفوی، مؤلف کتاب معروف *تحفهٔ المؤمنین*^۱. به‌عزم معروفیت بسیار *تحفهٔ المؤمنین*، از زندگی حکیم مؤمن مطلب چندانی نمی‌دانیم. به نوشتهٔ خود او (ص ۳)، پدر و جدش پزشکان دربار صفوی و اجدادشان نیز پزشک بودند. از شمار فراوان واژه‌های دیلمی به کار رفته در *تحفهٔ المؤمنین* شاید بتوان نتیجه گرفت که در زمان تألیف این اثر، روزگاری طولانی از مهاجرت آنها به اصفهان سپری نشده بوده است. از میان اختلاف او نیز از تعدادی پزشک اطلاع داریم (سهمان، ص ۱۱۹۶). رسو^۲ (ج ۲، ص ۴۷۷)، براساس آشنایی حکیم مؤمن با آثار پزشکی و مفردات هندی، حدس زده که وی مدتها در هند می‌زیسته است. دربارهٔ اینکه او طبیب مخصوص شاه سلیمان صفوی بوده است (سهمان، ص ۱۱۹۶)، مقدمهٔ محمود نجم‌آبادی، ص ۹) سندی در دست نیست و اینکه در کتابهای تاریخ دورهٔ صفوی نامی از او نیست، این احتمال را سست می‌کند، مضافاً که حکیم مؤمن (ص ۳)، به نوشتهٔ خودش، فقط «ملازم رکاب» شاه سلیمان بوده است. وی شیعه بوده (بخدادی، ج ۲، ستون ۳۰۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۲۵) و بتائیر آوارش، به تصوف گرایش داشته و از تمایلات و تعصبات خشک مذهبی دور بوده است (سهمان، ج ۱۰، ص ۱۱۹۶).

میرزایف^۱ و بولدیرف^۲، ج ۲، ص ۸۰۸ منزوی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵، ص ۳۳۴۳؛ اما با توجه به تاریخ درگذشت حکیم مؤمن، قطعاً این کتاب از او نیست.

برای نسخه‌ها و منتخبات تحفه سه تحفه المؤمنین*

منابع: محمدحسن آقابوری طهران، الذریعة الی تصانیف الشیعة، چاپ علی‌نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ همو، طبقات اعلام الشیعة: الروضة النضرة فی علماء المائة الحادیة عشرة، بیروت ۱۴۱۱/۱۹۹۰؛ همان الکواکب المستشرة فی القرن الثاني بعد العشرة، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ همان نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، مشهد ۱۴۰۴؛ اسماعیل بخدادی، هدیة السارکین، ج ۲، در حاجی خلیفه، ج ۱۶ عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، ج ۱۰، بخش ۳، ۱۳۴۸ ش، ج ۱۰، بخش ۴، ۱۳۵۲ ش؛ حکیم مؤمن؛ عبدالحسین لیسوندلوه، کتاب مطرح الانتظار فی تراجم اطباء الاعصار و فلاسفة الامصار، ج ۱، [تبریز] ۱۳۳۲، چاپ ائت تهران؛ مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۳ ش؛ محمدباقر کتابی، رجال اصفهان (در علم و عرفان و ادب و هنر)، اصفهان ۱۳۷۵ ش - ۱ احمد منزوی، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۲-۱۳۷۰ ش؛ همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران ۱۳۷۲ ش - ۱ مصلح‌الدین مهدوی، تلکرة القبر، یا، دانشمندان و بزرگان اصفهان، اصفهان ۱۳۳۸ ش؛ عین‌القلم میرزایف و الکساندر نیکالایویچ بولدیرف، فهرست دست‌نویس‌های شرقی در آکادمی علوم تاجیکستان، ترجمه کل‌نساء یعقوبی و نرجس اکبرداریان، تهران ۱۳۷۶ ش؛ لطف‌الله هنرفر، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان ۱۳۴۴ ش؛

Charles Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, London 1966.

/نگار نادری /

حکیمی، ابراهیم، ملقب به حکیم‌الملک، از دولتمردان دوره قاجار و پهلوی. وی در ۱۲۸۸، و به قولی در ۱۲۹۰، در تبریز به دنیا آمد. خانواده‌اش اصفهانی‌الاصل بودند (بامداد، ج ۱، ص ۸؛ یغمائی، ص ۱۲۸). پدرش میرزا ابوالحسن حکیم‌باشی و عمویش میرزا محمود حکیم‌الملک، از پزشکان دربار مظفرالدین شاه (حک: ۱۳۱۳-۱۳۲۴) بودند (عظیمی، ۲، ص ۱۲۱) و به آنان لقب حکیم‌الملک اعطا شده بود. ابراهیم پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در دارالفنون مظفری تبریز و نیز در دارالفنون ناصری تهران در ۱۳۱۲، تحت سرپرستی برادر بزرگش، نصره‌الحکما، به دانشکده پزشکی در پاریس رفت (بامداد، ج ۱، ص ۸-۹؛ صفائی، ج ۱، ص ۹۳).

در سنغردوم مظفرالدین شاه به اروپا در ۱۳۲۱، همراه شاه به ایران بازگشت و حکیم‌باشی مظفرالدین شاه گردید و بعد از فوت عمویش، شاه به او لقب حکیم‌الملک داد (صفائی، همانجا؛ بامداد، ج ۱، ص ۹).



ابراهیم حکیمی

وی پس‌اثر تسجویز

اشتباه دارو به شاه، جان وی را به خطر انداخت (عاقلی، ج ۱، ص ۵۹۰) و به همین سبب، از طبابت کناره گرفت (صفائی، ج ۱، ص ۹۴). پس از مرگ مظفرالدین شاه، به مشروطه‌خواهان پیوست (یغمائی، ص ۱۲۹). وی عضو کمیته انقلاب ملی بود و جلسات کمیته در منزل او برگزار می‌شد (ملکزاده، ۱۳۲۵ ش، ص ۲۰۰).

پس از استقرار مشروطیت، وی به عضویت لژ بیداری ایران، که احتمالاً در ۱۳۲۵ فعالیتش را آغاز کرده بود، در آمد. او استاد اعظم مادام‌العمر لژ بود (به رانین، ج ۲، ص ۴۸-۴۹، ۵۲). در دوره اول مجلس شورای ملی به نمایندگی برگزیده شد (بامداد، ج ۱، ص ۹). پس از به توپ بسته شدن مجلس، به سفارت فرانسه پناهنده شد و سپس به اروپا رفت (تقی‌زاده، ص ۸۳). در آنجا برضد محمدعلی شاه (حک: ۱۳۲۴-۱۳۲۷) به فعالیت پرداخت (عبدالله‌پور، ص ۲۰۹). بعد از فتح تهران و برکناری محمدعلی شاه، به ایران بازگشت و از سوی هیئت مدیره موقت برای اداره امور کشور، مأمور اصلاحاتی در دربار شد (برای آگاهی از برخی جزئیات به تسقی‌زاده، ص ۱۴۱؛ ملکزاده، ۱۳۶۳ ش، ج ۶، ص ۱۲۵۶). وی در انجمن آشتی ملی، که برای تدوین قانون انتخابات تشکیل شده بود (به کتاب نارنجی، ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷) و در انجمن نظار، که نظارت بر انتخابات تهران را برعهده داشت (ملکزاده، ۱۳۶۳ ش، ج ۶، ص ۱۲۸۷)، نیز حضور داشت. در دومین دوره مجلس شورای ملی (۱۳۲۸)، حکیمی نماینده مردم آذربایجان شد (بامداد، همانجا). در اولین دولت بعد از فتح تهران، به ریاست مستوفی‌الممالک، وزیر مالی گردید، لیکن چند ماه بعد محترمانه کنار گذاشته شد (به صفائی، ج ۱، ص ۹۶). در دولت دوم محمد ولی‌خان سیه‌دار، حکیمی وزیر علوم و اوقاف و فواید عامه و در دولت مصصام‌السلطنه، وزیر مالی بود که از سمت اخیر استعفا کرد (شجعی، ج ۳، ص ۸۳-۸۴).

ترغیب آنان به خروج از ایران و حمایت نکردن از نهضت‌های مخالف و کاستن از نگرانی‌های محافظه کاران بود (آبراهامیان، ص ۲۲۰؛ برای متن برنامه‌های دولت دوم حکیمی سه کی استوان، ج ۲، ص ۲۱۵). با این همه، درخواست حکیمی مبنی بر رسیدگی دبیرکل سازمان ملل به مداخلات شوروی در امور داخلی ایران، موجب نارضایتی گسترده شورویها از حکیمی گردید (فوست^۱، ص ۱۰۱). بیشتر مشکلات حکیمی در این دوره، خارج نشدن شوروی از خاک ایران، بهران آذربایجان، و محدودیت‌هایی بود که صدرالاشراف، نخست‌وزیر پیشین (توقیف روزنامه‌ها و بستن باشگاه‌های حزب توده)، ایجاد کرده بود (خامه‌ای، همانجا). چند عامل باعث شد که بخواهند وی را استیضاح کنند. این عوامل عبارت بودند از: به تفاهم نرسیدن با شوروی؛ پذیرفتن پیشنهاد بون (سفیر کبیر بریتانیا در ایران) مبنی بر تشکیل کمیسیون سه جانبه مرکب از نمایندگان انگلیس و شوروی و آمریکا برای حل مشکل آذربایجان، بدون مشورت با مجلس؛ و بسته ماندن باشگاه‌های حزب توده (خامه‌ای، ص ۴۵۷-۴۶۰؛ صفائی، ج ۱، ص ۱۰۳). حکیمی وعده داد که در آینده‌ای نزدیک استعفا خواهد کرد، و همین امر سبب شد که استیضاحش پس گرفته شود (عظیمی، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ بیانی، ص ۳۶۱-۳۶۲). آنگاه وی پس از شکایت از شوروی به سازمان ملل و یک روز بعد از طرح شکایت در سازمان ملل، از نخست‌وزیری استعفا نمود (تقی‌زاده، ص ۲۷۱-۲۷۲).

در آذر ۱۳۲۶، بعد از استعفای احمد قوام، حکیمی بار دیگر به نخست‌وزیری رسید و به اجرای سیاست‌های موردنظر دربار و انگلیس پرداخت (آبراهامیان، ص ۲۴۷). این دوره زمامداری وی کوتاه بود. وی در مورد قتل محمد مسعود (مدیر مسئول روزنامه مردامروز) استیضاح شد و استعفا کرد (مکی، ص ۷۳-۷۴؛ ۹۷؛ برای نمونه رابطه شاه و حکیمی در این مقطع سه اسنادی از احزاب سیاسی در ایران، ص ۳۸۲-۳۸۳). دادن لایحه تشکیل مجلس سنا، طرح دعوی علیه قوام در مورد اختلاس از خزانه دولت، بستن باشگاه‌های حزب توده و دستگیری کارگران هواخواه حزب توده، از جمله عملکردهای وی در این دوره از صدارتش بود (آبراهامیان، همانجا). وی در ۱۳۲۸ ش، پس از ترور عبدالحسین هژیر، به وزارت دربار منصوب شد (صفائی، ج ۱، ص ۱۱۸)، اما پس از یک سال استعفا کرد (خامه‌ای، ص ۸۵۳). وی تا آخر عمر، نماینده انتصابی در مجلس سنا و از حقوق و مزایای ستاوری بهره‌مند بود.

حکیمی در ۲۷ مهر ۱۳۲۸، بر اثر ذات‌الریه، در تهران درگذشت و در این بابویه شهر ری دفن گردید (صفائی، ج ۱،

۸۴؛ برای برخی جزئیات و علل آن به کتاب آبی، ج ۶، ص ۱۳۳۵؛ اوراق تازه‌یاب مشروطیت، ص ۲۲۰-۲۲۱). در دولت‌های مستعجلی که قبل از کودتای سوم اسفند روی کار آمدند (نظیر دولت علاءالسلطنه، مشیرالدوله، عین‌الدوله، مستوفی‌الممالک، و مصمصام‌السلطنه)، حکیمی به تناوب، وزارت علوم و اوقاف و فواید عامه، وزارت مالیه و وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه را برعهده داشت (سه شجیمی، ج ۳، ص ۹۲، ۹۷-۹۸، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۲۱).

در جریان کودتای اسفند ۱۲۹۹، عوامل کودتا وی را دستگیر و چندی بازداشت کردند (عاقلی، ج ۱، ص ۵۹۱). با روی کار آمدن رضاخان، حکیمی از سیاست کناره گرفت (عظیمی، ص ۱۲۱؛ یغمائی، ص ۱۳۵) و به تألیف پرداخت، اما اثری از او به چاپ نرسید. از جمله تألیفاتش، فرهنگ طبی مشتمل بر ۲۶۰۰۰ لغت، فرهنگ فارسی - فرانسه شامل ۶۰۰۰ لغت، و کتابی در کالبدشناسی بود (یغمائی، ص ۱۳۵؛ مهدی‌نیا، ص ۲۱).

از عملکرد حکیمی در دوره‌های متعدد وزارتش (تا روی کار آمدن رضاخان)، تأسیس مدرسه حقوق زیر نظر وزارت معارف (سه یغمائی، ص ۱۳۳)، تأسیس مدرسه نقاشی به ریاست کمال‌الملک (ملکزاده، ۱۳۶۳ ش، ج ۶، ص ۱۳۵۶)، تصویب قانون اعزام دانشجو به خارج از کشور (سرمد، ص ۲۹۵) و تأسیس دارالمعلمین (یغمائی، ص ۱۳۳) بود و از جمله فعالیت‌های سیاسی وی مشارکت در تأسیس حزب تجدد همراه با علی‌اکبر داور* و عبدالحسین تیمورتاش* و محمد تدین* بود (ملائی توانی، ص ۲۹۱).

با سقوط رضاشاه، وی به صحنه سیاست بازگشت و در مرداد ۱۳۲۱ در دولت قوام‌السلطنه وزیر مشاور شد؛ ولی با سقوط دولت مزبور در بهمن همان سال، تا ۱۳۲۴ ش عهده‌دار هیچ سمت دولتی دیگری نگردید (صفائی، ج ۱، ص ۹۸-۹۹). در اردیبهشت ۱۳۲۴، فراکسیون‌های مختلف مجلس به نخست‌وزیری وی، به عنوان دولتمردی محترم و بدون مناسبات نزدیک با قدرتهای خارجی، متمایل شد ولی او در انتخاب وزیران، نظر نمایندگان را تأمین نکرد و در نتیجه، مجلس به وی رأی اعتماد نداد (آبراهامیان^۱، ص ۲۱۵؛ عظیمی، ص ۱۶۲؛ بیانی، ص ۵۰-۵۱).

در مهر ۱۳۲۴، دوباره برای نخست‌وزیری به مجلس معرفی شد و، به‌رغم مخالفت‌های طرفداران سید ضیاء طباطبایی و رأی ممتنع حزب توده، به نخست‌وزیری رسید (خامه‌ای، ص ۴۵۱). در زمینه سیاسی، برنامه وی رفتار ملایم با اتباع شوروی برای

ص ۱۸-۱۹؛ برای آگاهی از دآوری معاصران حکیمی درباره وی - هدایت، ص ۴۴۳؛ مکی، ص ۸۴). حکیمی دوبار ازدواج کرد، همسر اولش فرانسوی بود که از او صاحب دو فرزند شد. از همسر دومش، بلقیس حکیمی فرزندی نداشت (صفایی، ج ۱، ص ۱۱۸).

منابع: اسنادی از احزاب سیاسی در ایران (۱۳۴۰-۱۳۲۰ ه.ش.)، تهیه و تنظیم اداره کل آرشیو، اسناد و موزه دفتر رئیس‌جمهور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش؛ اوراق تازه‌یاب مشروطیت مربوط به سالهای ۱۳۲۵-۱۳۳۰ قمری، چاپ لیرج انشار، تهران: جایبدان، ۱۳۵۹ ش؛ مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران ۱۳۵۱-۱۳۲۷ ش؛ خانیبا بیانی، غائله آذربایجان، تهران ۱۳۷۵ ش؛ حسن تقی‌زاده، زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی‌زاده، چاپ لیرج انشار، تهران ۱۳۷۲ ش؛ انورخامه‌ای، خاطرات سیاسی، تهران ۱۳۷۲ ش؛ اسماعیل زالین، فراموشخانه و فراموشگری در ایران، تهران ۱۳۷۸ ش؛ غلامعلی سرمد، اعزام محصل به خارج از کشور در دوره قاجاریه، تهران ۱۳۷۲ ش؛ زهرا شجعی، نخستگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، ج ۳، تهران ۱۳۷۲ ش؛ ابراهیم صفائی، نخست‌وزیران، ج ۱، [تهران ۱۳۵۱ ش]؛ باقر عاقلی، شرح حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران، تهران ۱۳۸۰ ش؛ احمد عبدالقادر، نخست‌وزیران ایران، [تهران ۱۳۶۹ ش]؛ کتاب آبی: گزارشهای محرمانه و وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران، به کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نو، ۱۳۶۲-۱۳۶۹ ش؛ کتاب نارنجی: گزارشهای سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران، ج ۲، ترجمه فتح‌الله دیده‌بان و دیگران، به کوشش و ویراستاری احمد بشیری، تهران: نشر نو، ۱۳۶۶ ش؛ حسین کی‌استوان، سیاست موازنه منفی در مجلس چهاردهم، [تهران ۱۳۲۷-۱۳۲۹ ش]؛ حسین مکی، خاطرات سیاسی حسین مکی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ علیرضا ملانی توانی، مشروطه و جمهوری: ریشه‌های نابسامانی نظم دموکراتیک در ایران ۱۳۰۵-۱۲۸۴، تهران ۱۳۸۱ ش؛ مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۶۳ ش؛ همو، زندگی ملک‌المستکلمین، تهران ۱۳۲۵ ش؛ جعفر مهدی‌نیا، زندگی سیاسی ابراهیم حکیمی (حکیم‌الملک)، تهران ۱۳۸۲ ش؛ مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۶۳ ش؛ اقبال پنهانی، وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۵ ش؛

Ervand Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princeton, N. J. 1983; Fakhraddin Azami, *Iran: the crisis of democracy*, London [c 1989]; Louise L'Estrange Fawcett, *Iran and the Cold War: the Azerbaijan crisis of 1946*, Cambridge 1992.

/ داود قاسم‌پور /

حکیمی، حاجی محمدرضا، معروف به ابوالمنه، از علمای مبارز مشروطه‌خواه. وی دروشت به دنیا آمد. از تاریخ تولدش اطلاعی در دست نیست. پدرش، محمدکاظم، مشهور به حکیم‌پاشی بود. چون بزرگان این خانواده به طبابت اشتغال داشتند، حکیم به صورت نام خانوادگی آنان درآمد (سرتیپ‌پور، ص ۵۱۰). محمدرضا پس از تحصیل مقدماتی در رشت، به نجف اشرف رفت و نزد میرزا حبیب‌الله رشتی* و آخوند محمدکاظم خراسانی* به تحصیل پرداخت و سپس به گیلان بازگشت (همانجا).

حکیمی در جنبش مشروطه در گیلان، همراه علمای مشروطه‌خواه بود. وی در کشمکشهای میان مشروطه‌خواهان و مخالفان مشروطه، رهبری روحانیان مشروطه‌خواه را برعهده گرفت و با دایی خود، ملامهدی شریعتمدار، که در رأس مخالفان بود، به مبارزه پرداخت و خفته خود را محل تماس مستمر با سران گروههای ملی‌گرا و مشروطه‌خواه کرد (همانجا).

وی در ۱۳۲۲ به نمایندگی مجلس شورا برگزیده شد، ولی به سبب تمایزش به ماندن در رشت، از قبول آن خودداری کرد (رأینو^۱، ص ۵۹)، اما در آذر همان سال، نمایندگی انجمن ولایتی را پذیرفت و پس از چندی رئیس انجمن شد. این انجمن از آغاز جنبش مشروطه در گیلان بر همه امور اداری و سیاسی آن منطقه نظارت داشت (فخرانی، ۱۳۵۶ ش، ص ۶۷، ۱۳۹؛ سرتیپ‌پور، همانجا). اصلاحات محلی، رفع نقایص ادارات، پیشرفت فرهنگ، افزایش مدارس، احداث بیمارستان و یتیم‌خانه و مؤسسه‌های خیریه، تماس با حکومت‌های وقت، ارتباط با انجمنهای ولایات و برقراری امنیت در تمامی منطقه گیلان، از برنامه‌های انجمن بود (فخرانی، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۳۹). حکیمی بدرغم عمر کوتاه این انجمن، که با استعفای او خاتمه یافت، با قاطعیت به کار پرداخت (س. سرتیپ‌پور، ص ۵۱۱-۵۱۲). پس از تعطیل شدن انجمن، در پی اعتراض مردم، حاکم وقت انجمن دیگری تشکیل داد که مشکل از جناح مستبدان بود. شرکت حکیمی در چنین انجمنی، با سمت منشی دوم انجمن، موجب شگفتی و ناراحتی آزادی‌خواهان شد، ازاین‌رو خواستار تبعید وی شدند. این انجمن تا زمان به توپ بسته شدن مجلس شورای ملی (۲۳ جمادی‌الاولی ۱۳۲۶) فعالیت داشت (رأینو، ص ۲۸-۳۳؛ سرتیپ‌پور، ص ۵۱۲).

پس از به توپ بسته شدن مجلس و حمایت مردم از مشروطه، حکیمی نیز به حمایت از مجلس و مشروطه برخاست و مردم را به دفاع از دستاوردهای مشروطه تشویق کرد و در صف اول مبارزه قرار گرفت. وی پس از پیروزی

سه کار را باید در ذیل حرفه حلاجی متلرج دانست. وش کشی را یا خود دهقانان پنبه کار انجام می دادند. (وولف ۳، ص ۱۸۰) یا آن را به حلاجان می سپردند. حلاجان نخست به کمک چرخ وش کشی یا چرخ لوفتان، پنبه را از پنبه دانه جدا می ساختند. این دستگاه از غلتکهای تشکیل شده است که با دسته ای آنها را در خلاف جهت یکدیگر به حرکت در می آورند و الیاف پنبه را از میان غلتکها خارج می کنند (همانجا: مردم شناسی روستای ابیانه، ص ۴۳۴). حلاجی پشم نیز - که بیشتر از مراحل مقدماتی تهیه نمده شمار می رود - (آلمانی ۴، ج ۲، ص ۲۱۳؛ احمدپناهی، ص ۳۲۱) - با ابزاری شانه مانند صورت می گیرد (وولف، ص ۱۸۳؛ بازن ۵ و پرونیروز ۶، ص ۶۴).

عمده ابزار حلاجی، شفته، شفته، شفته (چک) و کمان (کُزک / لورک) است. شفته، میله ای است که با آن الیاف پنبه یا پشم را می کویند (وولف، ص ۱۸۰). شفته یا چک، چوبی است با سرگرد معمولاً از درخت زیان گنجشک که با آن زه کمان را برای زدن پنبه به لرزش در می آورند (همان، ص ۱۸۱؛ مردم شناسی روستای ابیانه، ص ۲۳۵). وزن شفته تقریباً ۱۵ کیلوست و گاه در داخل قسمت ضخیم پایینی آن، چهار یا پنج سوراخ تعبیه می کنند تا اگر حلاج شفته را سبک بافت، در سوراخهای مزبور سرب بریزد تا وزن مناسب به دست آید (محمدحسین عابدی، حلاج بختیاری هفتلنگ در الیگودرز، مصاحبه مورخ ۲۵ آذر ۱۳۸۳، مصاحبه کننده: رضا سرلک). کمان حلاجی مهم ترین ابزار کار پنبه زن است. دسته کمان، استوانه ای توخالی، از چوب گبوه یا بید یا صنوبر، به طول تقریباً ۱٫۵ متر و قطر پنج تا هشت سانتیمتر است و گاه درون آن، دو سه گوی کوچک رها می کنند تا با لرزش کمان صدای گوش نوازی از آن برآید (عابدی، همان مصاحبه). زه یا چله کمان پیار محکم و از روده گوسفند است که برای استحکام بیشتر، پس از شستشو، آن را سه چهار روز در آب نمک می خوابانند و پس از گرفتن تمام چربی و زوائد، آن را به صورت چهارلا تا هشت لا کنار هم می گذارند و می تابانند تا رشته ای محکم پدید آید. از رشته چهارلایی برای زدن پشم و از رشته های شش تا هشت لایی برای زدن پنبه استفاده می کنند. تقریباً با زدن هر سه کیلو پنبه یا پشم، به چله شمع می کشند تا لیز و لیزنده شود و رشته رشته و پاره نگردد (عابدی، همان مصاحبه؛ مردم شناسی روستای ابیانه، همانجا). انتهای زه یا چله در نهایت به قطعه چوب خراطی شده ای به قطر و اندازه انگشت نشان وصل می شود که، نظیر کوک تار، با آن زه را شل یا سفت می کنند (عابدی، همان مصاحبه؛ وولف، ص ۱۸۱). هر چله یا زه حدود پنج متر است



حاج میرزا عسکری حکیمی

مشروطه خواهان در ۱۳۲۷، بار دیگر به ریاست انجمن ولایتی برگزیده شد و تا زمان هجوم روسها به گیلان و دستگیری شماری از اعضای انجمن در ۲۹ ذیحجه ۱۳۲۹، در این سمت باقی ماند (سرتیپ پور، ص ۵۱۲-۵۱۳). سفارت روسیه

در صفر ۱۳۳۰، در نامه ای به وزارت امور خارجه، خواهان تبعید شماری از آزادی خواهان، از جمله حکیمی، شد (فخرانی، ۱۳۵۶ ش، ص ۲۵۰-۲۵۱). حکیمی پس از آغاز نهضت جنگل ۶، به آن پیوست و عضو کمیته اتحاد اسلام گردید (همو، ۱۳۶۶ ش، ص ۹۶-۹۷). وی مورد احترام و وثوق مردم گیلان بود و به او لقب ابرالمه داده بودند.

حکیمی در ۱۳۳۸ درگذشت. از وی سفرنامه ای باقی مانده که به چاپ نرسیده است (سرتیپ پور، ص ۵۱۰، ۵۱۳).

منابع: یاسنت لویی رابینو، مشروطه گیلان، چاپ محمد روشن، رشت ۱۳۶۸ ش؛ جهانگیر سرتیپ پور، نامه ها و ناماداری های گیلان، رشت ۱۳۷۱ ش؛ ابراهیم فخرانی، سردار جنگل: میرزا کوچک خان، تهران ۱۳۶۶ ش؛ همو، گیلان در جنبش مشروطیت، تهران ۱۳۵۶ ش.

/حجت الله طاهری /

حلاج، کسی که الیاف پشم یا پنبه را از هم باز و زوائد را از آنها جدا می کند. واژه عربی حلاج به معنای پنبه زن (و خلیل بن احمد، ج ۳، ص ۸۱، ذیل «حلاج»)، در فارسی و ترکی و اردو نیز به همین معنا رایج است (و دهخدا؛ کنار ۱؛ پلتنس ۲؛ د. ترک، ذیل واژه). از این حرفه با عنوان تذافی نیز یاد می شود (و غیاث الدین رامپوری؛ شاد؛ شرتونی، ذیل «تذاف»؛ طعمه، ص ۳۰۰). واژه های متروک قلخنده به معنای حلاج، و قلخیدن / قلخمیدن به معنای پنبه زدن، نیز در فارسی به کار می رفته است (و قاضی خان پدرمحمد دهار، ذیل «قلخنده»؛ جمال الدین انجو، ذیل «قلخمیدن»؛ برهان، ذیل «قلخیدن»). جدا کردن و تصفیه پنبه دانه از پنبه یا وش کشی، گاه شغل مستقلی است که پیش از مرحله حلاجی انجام می شود، اما در عمل این کار با پنبه زنی همراه بوده است. حلاجان معمولاً کار لحاف دوزی را نیز برعهده داشتند و بدین ترتیب، مجموع این

می‌شکند. حلاج به تجربه و براساس مهارت خود، حد لازم این کار را درمی‌یابد.

حلاجان هم به صورت مستقر در دکانهای حلاجی (هـ) وولف، ص ۱۸۰؛ خاماچی، ص ۲۸۷؛ طعمه، ص ۳۰۰؛ باستانی پاریزی، ص ۱۵۶) و هم به صورت دوره‌گرد با مراجعه به منزل مشتریان کار می‌کنند. پیش از آغاز دوران جدید، که حلاجی سنتی رونق داشت، حلاجان مستقر در شهرهای بزرگ راسته‌ای اختصاصی داشتند. به گزارش تاورنیه^۲ در دوره صفوی، حلاجان در کنار خراطان و علاقه‌بندان، در ضلع شرقی میدان نقش جهان اصفهان، به پنه‌زنی و لحاف‌دوزی اشتغال داشتند (ص ج ۲، ص ۱۳۴). گفته شده است که حلاجان دریاری در این دوره، جزو کارکنان قیچ‌جیخانه محسوب می‌شدند (میرزا سمیعا، ص ۳۰). هنری پاینتر^۳ نیز در دیدار از شهر همدان در اواخر دوره ناصری، به گذر حلاجان این شهر اشاره کرده است (ص ۴۳۴-۴۳۵). گاه حلاجی در دکانهای پنبه‌فروشی انجام می‌شد و مشتریان منتظر می‌ماندند تا پنبه خریداری شده خود را حلاجی شده تحویل بگیرند. ظاهراً از همین رو بوده است که محاسبان، پنبه‌فروشان را از اینکه زنان بر در دکان آنان بنشینند و منتظر اتمام کار حلاجی بمانند منع می‌کردند (هـ شیزری، همانجا؛ ابن‌اخوه، ص ۲۲۵).

حلاجان دوره‌گرد نیز کمان خود را به دست می‌گرفتند و در کوچه‌ها و خیابانها با صدای بلند حضور و آمادگی خود را برای کار اعلام می‌کردند. امروزه این اعلام ناظر به کار لحاف‌دوزی است نه حلاجی - و پس از قرار کار با مشتری، در حیاط خانه او حلاجی و سپس لحاف‌دوزی می‌کردند. صاحب خانه معمولاً پذیرایی و تغذیه حلاج را برعهده می‌گرفت (هـ احمدپناهی، ص ۱۳۱۴ دیوه‌چی، ص ۱۷۲؛ طعمه، همانجا).

براساس مالیاتی که از حلاجان گرفته می‌شده است (برای نمونه ارقام در این‌باره هـ «کتابچه جزو جمع معمولی دارالسلطنة قزوین: سنه ۱۳۱۵»، ص ۱۶۳۱-۱۶۳۲)، معلوم می‌شود که درآمد آنان، معمولاً، کمتر از یقلاان و بزازان و، به‌مراست، بیشتر از کله‌پزان، گازران، نمدمالان و بسیاری دیگر از اصناف بوده است و در مجموع، از اقشار متوسط جامعه به شمار می‌رفته‌اند. کار حلاجان و لحاف‌دوزان و درآمدشان، همچون کار رنگرزان و گازران، با رونق صنعت و پیشه نساجی پیوسته بود و بدین ترتیب، با رواج صنعت نساجی به شیوه فرنگی، کار اصناف مرتبط با نساجان نیز از رونق افتاد (تحویلدار، ص ۱۰۰-۱۰۱). استفاده از دستگاههای صنعتی حلاجی و ساخت کارخانه‌های پنبه پاک‌کنی، به ویژه در کنار مراکز تولید پنبه (هـ



نمونه حلاج از دوره قاجار

که همیشه از ۱۵ متر آن استفاده می‌شود و به تدریج که مقاومت خود را از دست می‌دهد آن را می‌زنند و زه سالم را که به دور خود کمان پیچانده‌اند (کفی کمان، زیاده)، از سرکمان جلو می‌کشند (وولف، همانجا).

برای حلاجی کردن، حلاج ابتدا پنبه یا پشم را روی حصیر یا زیراندازی پهن می‌کند، سپس کمان را روی توده پنبه یا پشم می‌گذارد و با مشت یا چک بر زه آن می‌کوبد. از تماس زه با این مراد و ارتعاشهای مکرر آن، الیاف پنبه یا پشم از هم باز می‌گردد و به کناری پرتاب می‌شود. حلاج گاه قطعه‌ای آجر زیر پاشته خود می‌گذارد به نحوی که انگشتان پا در حالت معلق قرار گیرند تا در صورت در رفتن چک، از شدت ضربه‌ای که به انگشتان پا وارد می‌آید کاسته شود (عابدی، همان مصاحبه). حلاجان همچنین دست چپ خود را در قطعه‌ای از چرم یا پارچه قرار می‌دهند و کمان را با آن می‌گیرند تا دست از ضربات ناشی از نوسانات زه مصون بماند (وولف، همانجا؛ دیولافورا^۱، ص ۳۶۵). آنان گاه کمان را با ریسمانی از سقف آویزان می‌کنند یا چنبره‌ای میان جادستی و زانو قرار می‌دهند تا سنگینی کمان، دست را خسته نکند (وولف، همانجا؛ بازن و بروئرزه، ص ۶۵).

در کار پنبه‌فروشی، پنبه را قبل از فروش می‌بایست چنان حلاجی می‌کردند که پوسته و دانه آن کاملاً از هم جدا شود تا این آمیختگیها اولاً در وزن پنبه به حساب نیاید و دیگر آنکه هنگام شستن و کوبیدن جامه پنبه‌ای، موجب پارگی آن نشود (هـ شیزری، ص ۶۹؛ ابن‌اخوه، ص ۲۲۵). کم زدن پنبه باعث می‌شود الیاف آن باز نشود و زیاد زدن آن الیاف را

1. Jane Paule Rushe Diezlefof

2. Tavernier

3. Henry Binder

(ربیع الاول ۱۳۹۱)؛ محمدپادشاهین غلام محیی‌الدین شاد، *آشنودراج*؛ فرهنگ، جامع فارسی، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۲ ش؛ مجید شرتونی، *اقراب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، تهران ۱۳۷۴ ش؛ جعفر شهری‌یاف، *قندوغکده ضرب‌المثل‌های تهرانی*، تهران ۱۳۷۰ ش؛ صیاح ابراهیم سعید شیخی، *الاختلاف فی العصر العباسی: نشأتها و تطورها*، بغداد ۱۳۹۶/۱۹۷۶؛ عبدالرحمان بن نصر شهرزی، *کتاب نه‌ایة‌الرتبة فی طلب الحسبة*، چاپ سیدباز عربی، بیروت ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ محمود طباطبائی اردکانی، *فرهنگ عامه اردکان*، تهران ۱۳۸۱ ش؛ سلمان هادی طعمه، *کربلاء فی‌الذاتکرة*، بغداد ۱۹۸۸؛ محمدبن جلال‌الدین غیاث‌الدین واهوری، *غیاث‌اللغات*، چاپ منصور ثروت، تهران ۱۳۷۵ ش؛ فؤاد صالح سید، *معجم‌الانساب و الاسماء المستعارة فی التاريخ العربی و الاسلامی*، بیروت ۱۹۹۰؛ قاضی‌خان بدرمحمد دمار، *دستورالاحوال*، چاپ سید نجفی اسداللهی، تهران ۱۳۴۹-۱۳۵۰ ش؛ *کتابچه جزو جمع معمولی دارالسلطنة قزوین*؛ سنه ۱۳۱۵، در پرویز ورجاوند، *سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین*، دفتر ۳، تهران ۱۳۷۷ ش؛ منصور گرگانی، *اقتصاد گرگان و گنبد و دشت*، تهران ۱۳۵۰ ش؛ احمد گلچین معانی، *شهرآشوب*؛ در شعر فارسی، به کوشش پرویز گلچین معانی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ محمدعلی گلریز، *مینور*، یاء، باب‌الجنة قزوین، [قزوین] ۱۳۴۸ ش؛ *مردم‌شناسی روستای ابیانه*، پژوهشگران زیلخا نظری داشلی‌برون و دیگران، تهران؛ سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، *پژوهشکده مردم‌شناسی*، ۱۳۸۴ ش؛ میرزاسیما، *تذکره‌الملوک*، چاپ محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۴۸ ش؛

Marcel Bazin und Christianne Bromberger, *Gilan u Azarbayjan oriental: cortes et documents ethnographiques*, Paris 1982; Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe sözlük*, İstanbul 1993; John T. Platts, *A dictionary of Urdu, classical Hindi and English*, Oxford 1982; Jean - Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Turquie et de Perse*, Introduction et notes de stéphane Yerasimos, Paris 1981; *TA*, s.v. "Halluq"; Hans E. Wulff, *The traditional crafts of Persia*, Cambridge, Mass. 1976.

/افسانه منفرد /

حَلاج، حسین بن منصور، صوفی مشهور سده سوم و چهارم. نام جد حلاج را مَحْتَمی و کنیه خود او را ابو‌عبدالله و ابو‌مخیت نوشته‌اند. زندگی، اندیشه و به‌ویژه کشته شدن حلاج، در تاریخ تصوف پیوسته معرکه‌آرای متقابل و حتی متناقض بوده است. مأخذ و اسناد، مشحون از روایات افسانه‌آمیز، ناسازگار و آمیخته به حب و بغض مریدان و متکران حلاج‌اند و اعتماد نسبی را هم بر نمی‌انگیزند. موافقان و مخالفان حلاج، نه تنها در تحلیل افکار و آثار وی سخت رویاروی هم قرار گرفته‌اند بلکه در گزارش سوانح حیات، به‌ویژه انگیزه‌های محاکمه و قتل او،

گلریز، ج ۱، ص ۷۵۲؛ گرگانی، ص ۳۲۶، ۳۲۷، و رواج استفاده از الیاف مصنوعی در تهیه رختخواب، کار حلاجان را بسیار محدود ساخته است. حلاجان سنتی مدعی‌اند الیاف پشم یا پنبه‌ای که با کمان از هم باز شود کمتر صدمه می‌بیند و بارها می‌توان آن را پس از فشرده شدن، حلاجی و از هم باز کرد و بار دیگر از آن استفاده کرد، ولی حلاجی با ابزار جدید، به الیاف پشم یا پنبه آسیب بسیار می‌رساند (عابدی، همان مصاحبه).

ظاهراً صنف حلاجان، به همراه صنف پنبه‌فروشان، در نظام فتوت، پیروی به نام زاهد بن عون داشتند (به شیخی، ص ۱۸۵، به نقل از الذخایر و التحف فی بیر الصنائع و الحرف از مؤلفی مجهول) و بنا بر روایتی، حسین بن منصور حلاج*، صوفی مشهور قرن سوم، یا پدرش، به حلاجی اشتغال داشتند (به فؤاد صالح سید، ص ۹۱). مولانا ابواسحاق شیرازی (بسحق اطعمه*) نیز حلاج لقب داشت (به بسحاق اطعمه، ص ۱۳؛ دولتشاه سمرقندی، ص ۳۶۷). مانند بسیاری اصناف دیگر، از صنف حلاجان نیز در شعر فارسی، به ویژه در شهرآشوبها، سخن رفته است (برای نمونه به گلچین معانی، ص ۳۷، ۱۳۰، ۲۳۳-۲۳۴، ۲۸۰، ۲۹۱؛ نیز به شهرآشوب*). حلاجان و حرفه آنها موضوع مَثَل‌های چندی قرار گرفته است (برای نمونه به شهری‌یاف، ص ۲۹۱، ۶۱۷). در گذشته، نزد عوام، عبور دادن زائوی به چله افتاده (به چهل*) از میان دسته و چله کمان حلاج، از روشهای چله‌بری به شعار می‌رفت (طباطبائی اردکانی، ص ۴۴۲).

منابع: هاتری رنه د آلمانی، *از خراسان تا بختیاری*، ترجمه غلامرضا سمعی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ ابن‌خویه، *کتاب معالم القرية فی احکام الحسبة*، چاپ محمد محمود شعبان و صلیق احمد عیسی عطیعی، مصر ۱۹۷۶؛ محمداحمد پناهی، *آداب و رسوم مردم سمنان*، تهران ۱۳۷۲ ش؛ محمدابراهیم باستانی پاریزی، *گنجعلی‌خان*، تهران ۱۳۶۲ ش؛ هنری بایندر، *سفرنامه هانری بایندر: کردستان، بین‌النهرین و ایران*، ترجمه کرامت‌الله لکری، تهران ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسین بن خلف برهان، *برهان قاطع*، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۶۱ ش؛ احمدبن حنقل بسحاق اطعمه، *دیوان*، [چاپ میرزا حبیب اصلهانی]، استانبول ۱۳۰۲؛ حسین بن محمدابراهیم تحویلدار، *جغرافیای اصفهان*، چاپ سنجهر ستوده، تهران ۱۳۴۲ ش؛ حسین بن حسن جمال‌الدین لنجو، *فرهنگ جهاتگیری*، چاپ رحیم غفایی، مشهد ۱۳۵۱-۱۳۵۴ ش؛ بهروز خاماچی، *بازار تبریز در گذر زمان: بررسی اوضاع تاریخی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی بازار تبریز*، تبریز ۱۳۷۵ ش؛ خلیل‌بن احمد، *کتاب العین*، چاپ مهدی مخرومی و ابراهیم سامرائی، قم ۱۴۰۹؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکره‌الشعراء*، چاپ ادوارد برون، لیدن ۱۹۰۱/۱۳۱۹؛ چاپ اقتت تهران ۱۳۸۲ ش؛ دهخدا؛ ژان پلی وائل دیولاووا، *ایران، کلام و شوش*، ترجمه علی محمد فروشی، چاپ بهرام فروشی، تهران ۱۳۴۴ ش؛ سعید دیومحی، *«صناعات النساء فی الموصل»*، *التراث الشعبي*، سال ۲، ش ۹

نیز کمتر نوافی نشان داده‌اند. شخصیت حلاج بعد از قتل نیز تا عصر حاضر، در هاله‌ای از پیچیدگی و ابهام، و در نوسان بی‌سابقه‌ای از رد و قبول است: از شایعی مدعی الوهیت تا شهید عشق الهی، شکفت آنکه، برخلاف تصور معمول، در بین منکران حلاج کم نیستند صوفیان مشهوری چون سهل تستری* و جنید بغدادی*؛ همچنان‌که در شمار ستایشگران، یا دست کم عذرجویان عقاید او، به نام فقیهان و حکیمان شیعه نیز برمی‌خوریم. مجموعه این ویژگیها - که خبر از تعدد شخصیت حلاج می‌دهد - سبب شده است تا برخی او را پیش از یک تن انگارند (به هجویری، ص ۲۳۰؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۲).

سوانح حیات. حسین بن منصور، بیشتر به نام پدرش، منصور حلاج، معروف است (دربارۀ این نوع نسبت‌های مجازی با علاقه بُنَوْتُ به محدث ارموی، ج ۲، ص ۱۰۳۲-۱۰۳۳). نیای او محمّی، زردشتی و از اعیان ابویسویپ انتصاری*، صحابی مشهور، بود که مسلمان شده بود (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۸۹؛ ابن خلّکان، ج ۲، ص ۱۴۴؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۴-۴۵۵). برخی محققان مجوسی بودن نیای حلاج و انتسابش به صحابی پیامبر را تناقض دانسته و احتمال داده‌اند نسب‌نامه‌ای که حلاج را به ابویسویپ، صحابی پیامبر، می‌پیوندد ساخته مریدان او باشد، همچنان‌که انتساب نیای حلاج به مجوس، ممکن است ناشی از غرض‌ورزی مخالفان باشد (به زرین‌کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ طه عبدالباقی سرور، ص ۴۲).

معتبرترین گزارش را درباره‌ی زندگی حلاج، خطیب بغدادی (ج ۸، ص ۶۸۹-۶۹۱) از قول حمّد، فرزند سوم حلاج، روایت کرده که تقریباً از جانب‌داریهای معمول فرزند از پدر به دور است. حلاج در حدود سال ۲۴۴ در روستای طور، در بیضای فارس، به دنیا آمد (همان، ج ۸، ص ۶۸۹؛ شیعی، ۲۰۰۷، ص ۲۳؛ د. اسلام، چلپ دوم، ذیل ماده؛ قس ابن ندیم، ص ۲۴۱، که زادگاه او را موضوع اختلافی دانسته است).

پدرش، منصور، به حلاجی اشتغال داشت و در اهواز (خوزستان) و تستر به این کار می‌پرداخت تا اینکه در حدود ۲۵۵ با خانواده‌اش به شهر واسط عراق کوچید (ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲؛ میسون^۱، ص ۱۴-۱۵). احتمالاً لقب حلاج، به سبب شغل پدر، برای حسین بن منصور به جامانده است (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰؛ ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۳؛ برای احتمالات دیگر به ادامه‌ی مقاله). حلاج از فارسی‌زبانان بیضا بود (زرین‌کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۲۳) یا در واسط فارسی را به فراموشی سپرد (ماسینیون^۲، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۸؛ د. اسلام،

همانجا). این نکته از گفتگوی او با علی بن سهل اصفهانی* (متوفی ۲۸۰)، از مشایخ صوفیۀ اصفهان، و فهم نکردن سخن او معلوم می‌گردد (کتاب اخبار الحلاج، ص ۳۸؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۸-۹۹). نوجوانی وی در میان مردم واسط، که بیشتر سنی حنبلی و کمتر شیعه بودند، گذشت و پیش از دوازده سالگی حافظ قرآن شد (ماسینیون، ۱۳۵۸ ش؛ د. اسلام، همانجا). در ۲۶۰، در شانزده سالگی، تحصیلات مقدّماتی خود را به سنت حنبلیان به پایان برد و به تنهایی به تستر رفت و به حلقه‌ی مریدان سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳-۲۰۳) پیوست. حلاج دو سال در حلقه‌ی سهل پایید و چون سهل - به سبب دفاع از نظریه‌ی خود در وجوب دائم توبه - به بصره تبعید شد، وی نیز همراه استادش به بصره رفت (ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۵۰). طریقه‌ی سهل، زهد توأم با ریاضت بود و حلاج با آنکه بعدها هرگز به این طریقه وفادار نماند اما عبادت و مجاهدات طاقت‌فرسای او در بصره و بعدها در مکه، مستأثر از تعلیم سهل بود (زرین‌کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۲۵).

حلاج هجده ساله بود که حلقه‌ی سهل تستری را در بصره ترک گفت و به بغداد رفت و هجده ماه محضر عمرو بن عثمان مکی (متوفی ۲۹۷)، از نزدیکان جنید بغدادی (متوفی ۲۹۸)، را درک کرد. در همین فاصله به جرگه‌ی تصوف راه یافت و ظاهراً اول‌بار در تستر از دست عمرو بن عثمان مکی خرقه گرفت (خطیب بغدادی؛ ذهبی، همانجا؛ میسون، ص ۱۶). میسون (ص ۱۷) عقیده دارد اقامت در بصره بر حلاج دوگونه تأثیرگذار: تأثیر تفکر عرفانی و ادبیات تغزلی و تعلیمی رایج در بصره بر زبان و شعر او؛ و نیز بیداری و برانگیختگی وجدانش در برابر مظالم اجتماعی. حلاج در بصره با ام‌الحسین، دختر ابویعقوب اقطع صوفی، منشی جنید، ازدواج کرد (۲۶۴) و دارای سه پسر و یک دختر شد (خطیب‌بغدادی، ج ۸، ص ۶۸۹؛ ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۰). ازدواج او با اعتراض شدید استادش، عمرو مکی، رویه‌رو شد. این اعتراض به اختلاف و دشمنی بین استاد و پدرزنش، ابویعقوب اقطع، انجامید (خطیب‌بغدادی، همانجا). سبب ناراحتی عمرو مکی از ازدواج حلاج به درستی دانسته نیست. شاید شیخ، برای همسری دختر مرید خود، فرد دیگری را در نظر داشته و از اقدام حلاج آزردۀ شده، یا اختلاف مشرب شاگرد و استاد سبب این کلورت شده است، چون حلاج، در سلوک عرفانی به سُکَر (به سُکَر و صَحْو*) تمایل داشت و عمرو در طریقه‌ی اهل صَحْو بود (به زرین‌کوب، ۱۳۵۷ ش، همانجا). احتمال دیگر آن است که در آیین تصوف در مواردی چون اختیار همسر، کسب اجازه از شیخ معمول بوده است - هر

ابویعقوب اقطع، نیز از او تبری جست. پس از این رویداد، حلاج نیز از جنید روی تافت و از تصوف سستی، یا همان مکتب بغداد، فاصله گرفت و برای ارشاد خلق به تستر رفت. در تستر به وعظ و ارشاد پرداخت و با اقبال عظیم مواجه شد و موقعیتی خطیر به دست آورد (خطیب بغدادی؛ عطار، همانجا). اما، از سوی دیگر، حسد همگنان سبب شد تا دعوتش در آنجا یک سال بیشتر نیاید. در این میان رفتار خصمانه شیخ سابقش، عمرو مکی، که با بنگویی و نامدپراکنی در رد و تکفیر حلاج همراه بود، وی را به ترک تستر ناگزیر کرد. او چنان از دشمنی عمرو آزاده بود که به نشان اعتراض خرقة تصوف را بر تن درید و سیاحت خود را از آن پس با جامه سربازان آغازید (خطیب بغدادی، همانجا). احتمالاً اساس اینکه برخی منابع حلاج را به تلون در پوشش منسوب یا متهم کرده و از آن، گونه‌ای ریا و مخفی‌کاری فهمیده‌اند (به ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲)، همین رویداد بوده است (برای توجهات دیگر درباره تغییر جامه حلاج به ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۶۴-۶۵).

حلاج پنج سال در خراسان، ماوراءالنهر، سجستان و کرمان تردد کرد و در این بین گذار او به زادگاهش، فارس، نیز افتاد. او که در خلال این سیاحتها به نشر عقاید و افکارش سو به تعبیر پسرش، حمد، «دعوت به حق» - مشغول بود از افشای هویت خود لبا داشت، چنانکه در فارس، با نام مستعار «ابوعبدالله زاهد» ظاهر شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۱). انتخاب آگاهانه نام مستعار در فارس شاید به این دلیل بود که می‌خواست در پوشش نامی جدید، ذهن مردم را از سابقه حرفه پدر و احتمالاً مذهب زردشتی نیای خود منصرف کند و از دشمنیها و مقاومت‌های محلی در برابر افکارش بکاهد و راه را برای دعوت خود هموار سازد (همانجا). بعد از آن، بار دیگر به تستر رفت و این بار، به جز نشر عقاید، خوارق عاداتی هم از او ظاهر شد. این خوارق بیشتر از نوع اخبار از ضمائر و اسرار مردم بود و به همین سبب، برای اولین بار، با لقب «حلاج الاسرار» یا به اختصار «حلاج» نام‌بردار شد (همان، ج ۸، ص ۶۹۰؛ ابن تغری بردی، همانجا). وی بعد از مدتی توقف در اهواز، پسرش حمد را به جانشینی در حلقه مریدان به جاتهاد و خود به بغداد شتافت و دومین حج خود را در هشی صوفیانه و در جمع چهارصد مرید، از راه بصره آغاز کرد (کتاب اخبارالحلاج، ص ۴۰؛ خطیب بغدادی، همانجا). حلاج در همین سفر از سوی ابویعقوب نهرجوری* (متوفی ۳۳۰) و برخی دیگر از صوفیه، متهم به ساحری و شایعی شد (خطیب بغدادی، همانجا). این اولین اتهام رسمی حلاج به جادو و شعبه بود.

یک‌سال بعد از سفر حج، به بصره، و پس از توقیف یک‌ماهه

چند ضرورت نداشته - و عمرو این ترک ادب را عمدی انگاشته و رنجیده بود (همو، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۵-۴۶، ۲۶۳). برخی، با استناد به مدارک، سبب اصلی کدورت را اختلاف ابویعقوب و عمرو بر سر زعامت صوفیان بصره پنداشته‌اند. دیگر اینکه هر دو می‌خواستند حلاج را سکه از همان زمان در تعبد و سلوک شهره بود و به کرامت منسوب - به خود اختصاص دهند (شیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۴). اما احتمال بیشتر آن است که ام‌الحسین، دختر ابویعقوب اقطع، از خاندان کرنیایی (از طوایف شیعه در تستر) بود؛ طایفه‌ای که از نظر سیاسی با فتنه صاحب‌الزنج پیوند داشتند (ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۱۰-۲۰؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۲). از این رو، می‌توان حدس زد که پیوند حلاج با خاندانی شیعی، خوشایند عمرو مکی نبود. یاری، حلاج محفل عمرو را ترک گفت و به عزم مشورت با جنید بغدادی درباره سلوک با استاد آزاده‌اش، به بغداد رفت (۲۶۴). جنید، حلاج را به شکیبایی و مدارا با استادش توصیه کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰). حلاج در بغداد ماند و به حلقه مریدان جنید راه یافت و دومین خرقة خود را در تصوف از دست او گرفت. زرین‌کوب (۱۳۵۷ ش، همانجا) بر آن است که اساساً جنید بود که حلاج را به تصوف وارد کرد و برای اول بار به او خرقة پوشاند.

حلاج در حلقه جنید با صوفیان مشهوری چون ابوالحسن نوری* (متوفی ۲۹۵) و ابوبکر شبلی* (متوفی ۳۳۴) آشنایی یافت (ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۱؛ ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲). چند سال بعد، حلاج از بغداد به تستر رفت و این آغاز سفرهای تبلیغی او بود. وی نخستین حج خود را در ۲۶ سالگی (۲۷۰) به جای آورد. در این سفر، یک سال تمام در مکه در عزلت به سر برد و تمام وقت خود را به عبادت و روزه‌داری گذراند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶؛ کتاب اخبارالحلاج، ص ۴۳). در بازگشت از مکه، در حالی که جمعی صوفی مرید به همراه داشت، به بغداد رفت و در ملاقاتی با جنید مطالبی مطرح نمود که جنید آنها را به شدت انکار کرد (خطیب بغدادی، همانجا). برخی منابع، علت طرد حلاج را سؤال وی از جنید درباره جوهر فرد دانسته‌اند. جنید سؤال حلاج را کفرآمیز تلقی کرد و همچنین با شنیدن مدعیات او، به ویژه قولی اناالحق، برآشفته و با طرد حلاج پیش‌بینی کرد که وی عاقبت جان بر سر این عقیده خواهد گذاشت (به کتاب اخبارالحلاج، ص ۳۹-۳۸؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۵؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۶۷؛ نیز برای دیگر مواردی که سبب شد جنید، حلاج را انکار کند به کتلب اخبارالحلاج، ص ۹۲؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۷۴). پس از جنید، صوفیان دیگر هم در بغداد احتیاط را در کناره‌گیری از حلاج دانستند؛ عمرو مکی برضد او شایعه‌پراکند و پدرزنش،

با این نیت به مکه رفت تا عقاید باطل خود را به پیشگاه حق عرضه کند و به جای گوسفند خود را قربان سازد (شیبی، ۲۰۰۷، ص ۴۸۷). مخالفان حلاج گفته‌اند وی پیش از سفر حج، در هند نور ایمانش را به کفر باخت (ذهبی، همانجا). احتمالاً در همین فاصله، افزون بر تغییر عقیده، در پیش سیاسی و اجتماعی حلاج نیز تحولی رخ داده است. شیبی (۲۰۰۷، ص ۳۰۲۷) مدعی است حلاج در هند با ریاضت شدید به نوری الهی دست یافت و وظیفه خود دانست تا مردم را بدان نور دعوت کند، اما متوجه شد که تنها مایع او در این دعوت دولت عباسی است که باید زوال یابد. نتیجه‌ای که شیبی گرفته است، بدون آنکه سختش درباره نور الهی حلاج مستند باشد، درست می‌نماید. این‌ندیم (همانجا) نیز شخصیت حلاج را چنین وصف کرده است: او متهور و در برابر حکام عصر جسور بود و آهنگ براندازی داشت.

قطعاً همین سیاحتها در تحول معنوی، بروز شطحیات، و رشد اندیشه سیاسی حلاج بسیار تأثیر داشته‌اند. برخی اسباب تحول وی احتمالاً چنین بوده‌اند: آشنایی با فرقه‌های مختلف در هند؛ فراگرفتن سحر و شعبده و تأثر از عرفان هندی؛ ارتباط با قرامطه و باطنیه در اهواز و خراسان و تأثر از عقیده ایشان در باب حلول و اتحاد؛ ارتباط با عقاید شیعی و داشتن تفکر مهلوت؛ تأثیر فضای معنوی مکه و عبادت و ریاضت مداوم در کنار کعبه؛ الگو گرفتن از نهضت زنگیان و آشنایی با دولت مستقل علویان در طبرستان (ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ ادامه مقاله «حلاج و امامیه» و «مذهب حلاج»). از سوی دیگر، حلاج در همین ایام، با اظهار شطحیات (به شطح^۳)، نزدیکان خود را نیز برآشفته بود. حمد می‌گوید برخی مشایخ صوفیه، از جمله شبلی، از او کناره گرفتند و رابطه‌اش با علی‌بن عیسی (متوفی ۳۳۴)، وزیر عباسی، که پیش از این طرفدار حلاج بود، به کدورت انجامید. نزد توده مردم نیز به ساحر و مجنون یا صاحب کرامات و معجزات معروف شد، که اینها همه به حبس وی، به فرمان خلیفه انجامید (به خطیب بغدادی، همانجا). حلاج از حج به بغداد بازگشت، این‌بار با صراحت و قوت بیشتری شطحهای اندیشه‌سوز خود را از طریق وعظ در مآجد، و حتی در کروی بازار، با هیئت شوریده، اظهار کرد (عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۶؛ د. اسلام، همانجا). او از به کل‌گیری کلام لطیف و شاعرانه و نیز از تأثیر نشان دادن خوارق عادات که عوام آن را سحر یا تردستی تلقی می‌کردند، در جلب شنونده غفلت نمی‌ورزید. اقبال مردم به کلمات حلاج و شور بی‌سابقه خلص و عام در شنیدن مدعای غریب، کلام شورانگیز و شعر شیوای او، به همراه بروز کرامات یا دست کم شهرت حلاج بدانها، رفته رفته

به اهواز رفت و پس از توقیف کوتاه در نستر، به همراه زن و فرزندان آن دیار را ترک گفت و به بغداد رفت و یک سال در آنجا ماند. آنگاه به سودای سیاحت دیار بیگانگان و دعوت غیرمسلمانان به افکار صوفیانه و وحدت کلمه و سلوک راه حق، به تنهایی سفر دوم خود را آغاز کرد. او ابتدا به هندوستان رفت و آنگاه از کنار رود سند، به ملتان و از آنجا تا کشمیر و چین پیش رفت. در همین سفر برای بار دوم به خراسان و ماوراءالنهر رفت و ترکستان را نیز سیاحت کرد. وی در این سفرها به نگاشتن آثاری هم موفق شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۱-۶۹۰؛ ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۷). جز این شهرها سفرش به قم، که در آنجا با مقاومت جدی علمای امامیه مواجه شد (به حلاج و امامیه)، قطعی است. در اصفهان نیز بر علی‌بن سهل اصفهانی (متوفی ۳۱۷)، صوفی بزرگ آن دیار، خرده گرفت و این‌سهم هم او را به کفر منسوب کرد و مردم را بر او شوراند تا حلاج، به ناچار، از اصفهان گریخت (کتاب اخبار الحلاج، ص ۳۸؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۸-۹۹؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۵). حلاج در این سیاحتها، ضمن فراخواندن پتهرستان به اسلام، عقاید خود را نیز انتشار داد. وی در میان ترکان ایغوری و مردمان دیگر، بر ضد ثنویت (زندقه) نیز تبلیغ کرد. همچنین با داعیان سامانیان، که در خراسان حاکم بودند، تماس یافت (میون، ص ۲۵-۲۷). نفوذ فرااقلیمی حلاج را از اینجا می‌توان حدس زد که به گفته حمد، پس از بازگشت او از سیاحت، پی‌درپی نامه‌هایی برای وی از جایهای گوناگون می‌رسید که او را مریدانه، با القابی الهی و معنوی، خطاب می‌کردند (به خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۱؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۶). او نزد هندیان به «مفتی»، بین مردم چین و ترکستان به «مفتی»، در خراسان به «میز»، در بغداد به «مصطلم»، و در بصره به «مُحیر» (خطیب بغدادی، همانجا؛ قس عطار، همانجا؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۵، که لقب وی را در بصره مُحیر نوشته‌اند) نام‌بردار بود. «مُشَس» یا دو معنای متضاد ریساکار و صاحب کرامت، نیز از دیگر القاب او بود (به ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۲). به دنبال بازگشت حلاج از این سیاحت به بغداد و کسب شهرتی فراگیر بود که بحث و اختلاف جدی درباره عقیده او آغاز شد (به خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۱؛ ابن جوزی؛ ذهبی، همانجا).

در حج سوم که در حدود سال ۲۹۰ انجام شد و دو سال با اعتکاف و تَنَکُّک تمام در آن سامان به طول انجامید - در اندیشه و گفتار او تغییر اساسی پدید آمد (عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۶؛ د. اسلام، همانجا). پسرش، حمد، در این‌باره می‌گوید که پس از بازگشت از سومین حج به بغداد، احوال او به کلی دگرگون شد و مردم را به چیزهایی خواند که او از آنها بی‌خبر است (خطیب بغدادی، همانجا). از برخی اشعار او پیداست که

پیگیر بود تا فقیها و قضات معتبر را به تکفیر حلاج و صدور فتوای قتل او راضی کند. سرانجام ابن داود، حلاج را نه به جرم تصوف بلکه به اتهام عقیده به حلول و اتحاد تکفیر کرد و به قتل او فترا داد. اما ابوالعباس بن سُرّیج (متوفی ۳۰۶)، فقیه سرشناس و شیخ شافعی بغداد، نه تنها حلاج را به تبعید و آگاهی از قرآن و سنت ستود و از تأیید این فترا استنکاف ورزید، بلکه در مقابل ابن داود، فتوای انکاری صادر کرد. طبق نظر ابن سُرّیج در مواردی که ذهن و زبان فرد دچار الهامات مرموز و گرفتار موهومات است، و به اصطلاح در وجد یا سکر به سر می‌برد و شطحیات می‌گوید، شریعت حکمی ندارد؛ از این رو، نمی‌توان گفتار کفرآمیز حلاج را ترجمانی از عقیده اصلی او دانست و برضد او به آنها استناد کرد. بدین گونه، حلاج از محاکمه رسمی جان به دربرد، اما تحت نظر قرار گرفت (کتاب انصهار الحلاج، ص ۱۰۶-۱۰۷). ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ زین کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۴۲). گسترش بدبینیها و شکست هواداران حلاج، بغداد را برای او ناامن کرد؛ از این رو، وی به تستر گریخت و در آنجا، که مرکز هواخواهان حنبلی‌اش بود، پنهان شد. (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۰).

در همین فاصله برخی از یاران حلاج، به سبب پافشاری بر عقاید او، دستگیر شدند و به عقاید کفرآمیز خود درباره ربوبیت حلاج اعتراف کردند. حلاج دو سال متواری و مخفی بود تا آنکه ابوالحسن علی بن احمد راسی^۵، صاحب برید واسط و اهواز و شوش، که خود از قدیم‌ترین دشمنان حلاج بود، بر حسب اتفاق مخفیگاه او را کشف کرد (ابن ندیم، ص ۲۴۲؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶). حلاج با لباس مبدل، در حالی که سعی در انکار هویت خود داشت، دستگیر شد و هوش با خیانت یکی از پیروان او، به نام حماد دبّاس، فاش گردید. دبّاس قبلاً در بغداد توقیف شده و زیر شکنجه قول داده بود برای کشف مخفیگاه حلاج همکاری کند (ابن ندیم، همانجا). راسی نوشته‌ای برای دربار فرستاد مبنی بر اینکه حلاج مدعی ربوبیت و قائل به حلول است. بنابراین، در ربیع‌الآخر ۳۰۱، حلاج را در راه رفتن به بغداد، وارونه بر مرکب سوار کردند و لوحه‌ای به گردنش آویختند که بر آن نوشته شده بود: «این از داعیان قرمطی است» (همانجا؛ قرطبی، ص ۹۱). پیداست که حلاج این بار قرمطی شناخته شد و اتهام قرمطیان^۶ نیز، که حلول و اتحاد^۷ بود، بدو نسبت داده شد.

محمد بن زنجی، کاتب دربار و شاهد محاکمات و مناظرات حلاج، که این محاکمه را تا پایان کار حلاج گزارش کرده، گفته است که دبّاس و مرید دیگری به نام ابوعلی آوارجی، که از

آشوبی سیاسی - اجتماعی - دینی پدید آورد که حلاج در رأس آن فتنه شناخته می‌شد. مردم او را به چشم ولی الهی یا مصلحی غیبی می‌دیدند که امید نجات خلق و پایان مظلّم خلافت عباسی بدو بازسته است. افزونی مریدان و مجذوبان حلاج، سبب شد که دربار خلیفه از شورش برضد نظام، و فقیهان از ضایع ماندن احکام شرع، احساس خطر کنند (سه ادامه مقاله).

آشوب بغداد، محاکمه و قتل حلاج. مقارن بازگشت حلاج به بغداد در سال ۲۹۶، مرکز خلافت با آشوبهای اجتماعی و آشفتگی اوضاع دربار مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵-۳۲۱) دست به گریبان بود. اساساً بغداد در سالهای پایانی قرن سوم و آغاز قرن چهارم دستخوش شورشهای داخلی و خارجی بود. شورش سال ۲۹۶ برضد خلیفه که در آن ابن معتز و گروهی از دولتمردان مدعی خلافت به قتل رسیدند، تهدید خلافت عباسی از جانب علویان طبرستان، خطر دولت فاطمیان در تونس، فتنه قرامطه که سالها در ناحیه بین‌النهرین وجود داشت، کمی و گرانی ارزاق در بغداد و نارضایتی شدید مردم از دربار مقتدر، نظام خلافت را در معرض فروپاشی قرار داده بود (مسعودی، ج ۵، ص ۱۹۳، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۰۹؛ شیعی، ۲۰۷، ص ۳۶-۴۲). از سوی دیگر، در دوره مقتدر نزاع مذهبی هم به اختلافات درباری دامن می‌زد. مقتدر و ابن فرات وزیر، حامی شیعیان بودند و آل جراح و علی بن عیسی وزیر در مقابل این دو قرار داشتند (اقبال آشتیانی، ص ۹۷-۹۸).

بن‌کفایتی و نااهلی وزیران عباسی و عزل و نصب پی در پی ایشان، دربار را دچار تزلزل و بغداد را گرفتار شورشهای داخلی و خارجی کرده بود. فتنه حلاج هم مزید بر علت شد، به حدی که جمعی او را مسبب این آشوبها می‌دانستند (آرنالد^۸، ص ۱۲۵). برای تزلزل خلافت عباسی و روی کار آمدن پی‌دوپی وزیران خلیفه مقتدر - میرخواند، ج ۳، ص ۵۰۲-۵۰۳؛ اقبال آشتیانی، ص ۹۸-۹۹). پیش از این، موافقان سنت‌گرایی حلاج - که حنبلیان بودند - در حدود ۲۹۶ می‌خواستند با شورش، مقتدر و مشاوران فاسدش را برکنار کنند و رقیبش، معتز، را به خلافت برسانند. حلاج پیشوای روحانی این شورش و ابن حمدان حنبلی معمار اصلی آن بود. این شورش ناکام ماند و تنها نتیجه آن حساس شدن وزیر شیعی مقتدر، ابن فرات، به نقش حلاج و تحت مراقبت قرار گرفتن وی از جانب وزیر بود (د. اسلام، همانجا؛ میسون، ص ۲۹-۳۰).

در این بحران، عقاید و شطحیات حلاج فقیهان بغداد را هم برضد او برانگیخت. ابن بار ابن داود^۹ اصفهانی (متوفی ۲۹۶)، فقیه بزرگ ظاهری مشرب، پیش‌گام مخالفت با حلاج شد. او

حلاج تبری چته بودند، آنچه از حیل‌های او سراغ داشتند نوشتند و انتشار دادند. وقتی نوشته ایشان به دست مقتدر رسید، وی وزیر خود، علی بن عیسی جراح، را مأمور رسیدگی به فتنه حلاج کرد. براساس نوشته‌های اورجی، علی بن عیسی برخود حلاج، شاهدانی از مریدان وی را دستگیر کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۴-۷۱۱؛ برای تأثیر نوشته‌های اورجی در اتهامات حلاج به ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۶). در بازجوییها، مریدان ادعا کردند که حلاج مردگان را زنده می‌کند و اعتراف کردند که وی را خدا می‌دانند. از نامه‌هایی هم که حلاج به دوستان و مریدان خود نوشته بود ادعای حلول و اتحاد و ربوبیت برمی‌آمد. حلاج را با مریدان روبه‌رو کردند. او ضمن آنکه از نسبت‌های مریدان به کلی تبری جست، اظهار داشت که به خدا پناه می‌برد از اینکه دعوی ربوبیت یا نبوت داشته باشد. آنگاه خود را مسلمانی معرفی کرد که فرایض را بدجا می‌آورد و جز خیر از او صادر نمی‌شود. سرانجام قضات حاضر، به دلیل انکار شواهد از جانب حلاج و ثابت نشدن جرم، از فتوای تکفیر تن زدند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶-۴۵۷؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۷). برخی گفته‌اند حلاج با دفاعیات خود در این محاکمه نشان داد که از قرآن، سنت، فقه و هر دانش دیگری به کلی بی‌بهره است و سخن گفتن هادی نیز نمی‌داند و از این رو عیسی وزیر او را تمسخر کرد (به ابن ندیم، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ قرطبی، ص ۹۰-۹۱). اما آثار حلاج گواه آگاهی او به قرآن است و مسلماً خلاف این داوری را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، در روایت موافقان حلاج از این محاکمه آمده است که وی در اثنای بازجویی برآشت و وزیر را تهدید کرد که «دستور می‌دهم تا زمین ترا فرو برده، وزیر ترسید و به بازجویی ادامه نداد (خطیب بغدادی، همانجا؛ میرخواند، ج ۳، ص ۵۰۳-۵۰۴؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۲۹۱).

نتیجه تلاش دوستان درباری حلاج آن بود که توانستند از محاکمه علنی و تمام عیار وی جلوگیری کنند. در نتیجه این کوششها تنی چند از هواداران حلاج آزاد شدند و خود او نیز از قتل رهید؛ با این حال به فرمان علی بن عیسی، ریشش را تراشیدند و او را سه روز بر پل غری - شرقی بغداد به صلیب شکنجه آویختند. در این سه روز، منادی او را قرمطی معرفی می‌کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵؛ قرطبی، ص ۹۲-۹۳؛ ابن عماد، ج ۲، ص ۲۳۳). به نظر شیخی (۲۰۰۷، ص ۴۰)، احتمالاً جرم قرمطی بودن سبب شد که مجازات حلاج به قتل نیبجامد، زیرا عباسیان، در آن زمان، برخورد شدید با قرمطیان را صلاح نمی‌دیدند. پیش از آن، قرامطه در نامه‌هایی به علی بن عیسی وزیر اطمینان داده بودند که تاکنون مقاومت ایشان در مقابل خلافت عباسی نوعی دفاع از خود بوده است و اتهام

شورش برخود دربار و نیز نسبت کفر به ایشان واقعیت ندارد. این نامه‌ها سبب شده بود تا روابط دستگاه خلافت با قرمطیان بهبود نسبی بیابد و انتساب حلاج بدیشان چندان نابخشودنی نباشد. به جز تشهیر (رسوا کردن)، مجازات اصلی حلاج در این محاکمه، چندین سال حبس بود. در این مدت حلاج، با خادم وفادارش ابن فاتک، مرتب از زندانی به زندان دیگر منتقل می‌شد (کتاب اخبار الحلاج، ص ۹۰؛ خطیب بغدادی، همانجا).

دوران حبس حلاج در این سالها (۳۰۸-۳۰۱) با دست به دست شدن مکرر منصب وزارت مقارن بود (خطیب بغدادی؛ شیخی، ۲۰۰۷، همانجا). حلاج این فرصت را غنیمت شمرد و به نشر افکار خود در میان زندانیان پرداخت. گزارشهای بسیاری از بروز کرامات و خوارق عادات او در زندان خبر می‌دهد و همین عامل بر شمار مریدان حلاج از میان زندانیان افزود (خطیب بغدادی، همانجا؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۴-۹۶؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۹۰-۵۹۱). برخی مردم، زندانیان و نیز خدم و حشم خلیفه باور داشتند که حلاج مرده را زنده می‌کند و جانیان در خدمت اویند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵، ۷۱۲؛ ذهبی، همانجا). برخی منابع نیز فعالیت او را در مدت حبس، فقط اوشاد زندانیان و برحذر داشتن مهرآمیز ایشان از جرم و گناه دانسته‌اند (کتاب اخبار الحلاج، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۵). با وجود آسودگی حلاج در حبس، در خارج، سعایت متکرران بی‌دری ذهن خلیفه را راجع به حلاج و خطر فتنه او و یارانش بر می‌آشت. این بار معارض اصلی او ابو محمد حامد بن عباس (مقتول ۳۱۱)، وزیر و مستوفی دربار مقتدر و تیولدار واسط، بود. او مردی متعصب و کینه‌جو بود و از روی جاه‌طلبی هر جتایی را در حق رقبای سیاسی‌اش روا می‌دید (اقبال آشتیانی، ص ۹۹). وی برای بار دوم در ۳۰۷ وزیر شد، اما این بار هم به ثروت‌اندوزی و احتکار آذوقه مردم روی آورد. اقدام اخیر او خشم شدید مردم را برانگیخت، چنانکه در ۳۰۸ به خانه‌اش هجوم بردند و غائله بزرگی در بغداد به پا شد (هندوشاهین سنجر، ص ۲۰۶؛ ابن عماد، ج ۲، ص ۲۵۲؛ شیخی، ۲۰۰۷، ص ۴۶). در این آشوبها حلاج در زندان تحت‌نظر بود. در ۳۰۶، به یک زندان حمله شد و زندانیان گریختند. گفته‌اند که به حلاج نیز پیشنهاد فرار دادند، اما او نگرینخت (به شیخی، ۲۰۰۷، ص ۴۷)؛ البته شیخی (همانجا) این گزارش را غیر واقعی دانسته است. در همان زمان حلاج در خارج از زندان، و حتی در دربار، هواخواهان بسیار داشت. از جمله افراد شاخص دربار سکه در واقع مرید حلاج و رقیب حامد وزیر بودند - حمد قنایی (کاتب دربار)، نصر قشوری (حاجب خلیفه) و شغب (مادر خلیفه) بودند. شغب به استجابت دعای حلاج و تأثیر نفس او در شغای بیماری خودش و فرزندش، مقتدر، اعتقاد

ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ زرین کوب، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۹۰). حلاج در همه موارد، گواهان را به قوت تکذیب می‌کرد و عقیده کامل خود را به اصول و فروع دین اظهار می‌داشت. تنها اتهامی که پذیرفت و کار او را به دشواری کشید نامه‌های او خطاب به داعیان خود در شهرها بود. نامه‌ها با این عبارت آغاز شده بود: «بین الرحمن الرحیم الی...». نیز نوشته‌ای از او به دست آمد با این عبارات: «ألی متفرق قوم نوح و مهلك عاذ و ثمود» (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۲۶۳، ۱۷۰۶؛ ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۱۲۰۴ قرطبی، ص ۷۹، ۸۵). وقتی نامه‌ها را به حلاج نشان دادند، تصدیق کرد که خط اوست. اما در دفاع از اتهام ادعای ربوبیت اظهار داشت که این تعبیر نزد قوم به «عین الجمع» معروف است و صوفیان دیگر هم بدان معتقدند؛ مگر نه آنکه فاعل خدایت و من و دست آلتیم؟ حامد وزیر همانجا از حلاج خواست تا توجیهات خود را بنویسد و او نوشت. سپس از مشایخ صوفیه درباره عقیده حلاج نظر خواست (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۶).

روایت عطار (۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۵) که جنید در پاسخ به این استفتاء، فتوا به قتل حلاج داد درست نیست، چون جنید سالها قبل (۲۹۸) از دنیا رفته بود (خواند میر، ج ۲، ص ۲۹۲). اما ابومحمد جریری و شبلی، با اینکه ابتدا سعی در کناره‌گیری از اظهار نظر داشتند، عاقبت مجبور به پاسخ شدند. جریری گفت: «این مرد کافرست، او و هر که چنین عقیده دارد کشتنی است» و شبلی اظهار داشت: «هر که چنین عقیده دارد باید او را از آن باز داشت». در این میان، ابن عطا گفت که او نیز عقیده حلاج را دارد و هر که جز این بگوید کافرست. ابن عطا را نزد حامد بردند. وزیر با او به درستی سخن گفت و ابن عطا به مظالم و اختلاسهای وزیر اشاره کرد، وزیر برآشفته و به ضرب و شتم او فرمان داد، و ابن عطا در آن مجلس یا اندکی بعد، بر اثر همان ضربه‌ها، جان سپرد (ذیقعه ۳۰۹) (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۶-۷۰۷؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۳، ص ۲۱۲).

در محاکمات، چون حلاج نسبت ساحری خود را انکار می‌کرد، این اتهام به اثبات نرسید؛ بنابراین، اتهامات او خلاصه شد به ارتباط با قرامطه، دعوی ربوبیت، و قول به عین الجمع (د. دین و اخلاق، ذیل ماده). البته اتهام ادعای ربوبیت شامل موارد مشابه، مانند باییت، مهدویت و نبوت، نیز می‌شد. حلاج در مواردی قویاً این ادعا را نفی و گواهان را تکذیب می‌کرد و در مواردی هم گفتار یا نوشته کفرآمیز منسوب به خود را رمزی و خارج از فهم مخالفانش می‌دانست. در بسیاری موارد هم از سیاق گفتار یا نوشتار کفرآمیز حلاج معلوم بود که صاحب آن در حال جذب و شکر بوده و به جای عقیده، شطح از او صادر شده است. از همه مهم‌تر آنکه حلاج در تمام محاکمات دائماً با اقرار

خاصی پیدا کرده بود. قنای نیز حلاج را به الوهیت می‌شناخت و مردم را به طاعت از او فرامی‌خواند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ ابن کثیر، ج ۶، جزء ۱۱، ص ۱۵۰). نصر هم دختر خود را به همسری پسر حلاج درآورده بود (تبصرة العوام، ص ۱۲۳). حلاج در زندان هم از ارتباط با هواخواهان دریاری‌اش نمی‌کاست، چنان که در همان محبس، کتاب‌الیاة و الخلفاء را به نام مقتدر، الدرة را به اسم نصر قشوری، و الیاة را برای حسین بن حمدان* (سردار خلیفه) نوشت (ابن ندیم، ص ۲۴۳؛ ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۵؛ شبلی، ۲۰۰۷، ص ۴۸). این محبوبیت چندان بود که قشوری خلیفه را راضی کرد تا برای حلاج خانه‌ای بزرگ در کنار زندان بسازند و او را به آنجا منتقل کنند. حلاج در این خانه، چندان مقید و در فشار نبود، بلکه این امکان برایش فراهم بود که افرادی را به حضور بپذیرد و از دری که خانه به زندان داشت با زندانیان دیگر هم در گفتگو باشد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳؛ ابن کثیر، همانجا). از سال ۳۰۸ که سوه‌تدبیر حامد وزیر سبب شد بغداد و خلافت عباسیان با شورش مردم و سرکشی سپاه مواجه شود، دشمنی وی با حلاج نیز شدت گرفت. حامد که می‌دید رقیبانش در دیار به هواخواهی از حلاج برخاسته‌اند و طرفداران مردمی حلاج نیز دائم برضد او تجمع می‌کنند، می‌بایست این وضع را آرام می‌کرد. واضح بود که از میان برداشتن حلاج، موقعیت حامد را در دیار تثبیت می‌کرد و احتمالاً فتنه مردم را نیز فرومی‌نشاند. از این رو، وی اصرار داشت تا محاکمه حلاج به سرعت از سرگرفته شود و از خلیفه به جد می‌خواست تا این بار اجرای آن را بدو بسپارد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ شبلی، ۲۰۰۷، ص ۵۰-۴۶). دومین محاکمه حلاج، که در حضور حامد وزیر آغاز شد، هفت ماه به طول انجامید. در این مدت، زندان حلاج انفرادی بود و ارتباط او با همه قطع شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳). دیلمی به نقل از ابن خفیف از آخرین روزهای حلاج، به تفصیل در کتاب سیرت (ص ۲۳۵-۲۳۹) گزارش داده است. در این مدت حامد وزیر، گواهان و اسناد فراوانی برای اثبات ساحری و نیز دعوی ربوبیت حلاج، از میان گفته‌ها و نوشته‌های او، فراهم آورد. از جمله زنی از نزدیکان حلاج، با نقل چند جریان عجیب، به ساحری حلاج و ادعای الوهیت او گواهی داد. از جمله اظهار داشت حلاج در مکانی ناگهان بر او ظاهر شده و از او خواسته است که در برابر وی سجده کند و در مقابل استکفاف آن زن گفته است: او اله آسمانهاست و من اله زمین (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳-۷۱۴؛ ذهبی، ج ۱، ص ۲۵۷؛ تبصرة العوام، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ خواند میر، ج ۲، ص ۲۹۱). برخی معاصران این گواهی را ساختگی و دسیسه حامد دانسته‌اند (ماسینیون، ۱۳۶۲ ش،

به شهادتین، تأکید بر فضیلت خلفا و محترم شمردن فرایض شرعی، خود را مسلمانی معتقد و مقید به اصول و فروع دین معرفی می‌کرد و شبهه‌ای باقی نمی‌گذاشت. این اقرار بهتر از هر دفاعی، از او رفع اتهام می‌کرد؛ از این رو، اثبات کفر حلاج و واداشتن فقیهان و قاضیان به صدور فتوای قتل او، ابتدا آسان نبود (سج خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۷-۷۰۵، ۷۱۲).

حامدبن عباس در روزهای آخر، حلاج را از زندان به خانه خود منتقل کرد و مورد انواع آزار و اهانت قرار داد؛ مرتب حلاج را به مجلس خود احضار می‌کرد و در همان حال از او بازجویی می‌کرد، اما هرگز سخنی برخلاف شرع از او نشنید (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸). سرانجام آخرین جلسه محکمه، که به فتوای قتل حلاج منجر شد، تحت نظر حامد وزیر و با حضور سه قاضی برگزار شد: ابو عمر حمادی، قاضی مالکی محله کرخ؛ ابو جعفر بن بهلول، قاضی مدینه المنصور؛ و ابن الاثنانی، از قضات شام. رئیس محکمه، مالکی بود و دو قاضی دیگر حنفی بودند (ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۷؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۵۶). احتمالاً حامد کاملاً حساب شده و به دلایلی برضد حلاج، قضات را انتخاب کرده بوده است. حامد می‌دانست در فقه مالکی، برخلاف فقه شافعی، توبه زندیق پذیرفته نمی‌شود و حلاج متهم به زندقه بود. علاوه بر این، حنبلیان و شافعیان مخالفان حکومت بودند و نیز در محاکمه پیشین، حلاج با فتوا ندادن ابن سريج شافعی، آزاد شده بود (سج شیبی، ۲۰۰۷، ص ۵۶-۵۷).

آنچه حلاج در این محکمه نتوانست از خود دفع کند و به فتوای قتلش انجامید، یافتن دست‌نوشته‌ای از او بود که در آن به ظاهر فریضه حج را انکار کرده بود. حلاج نوشته بود کسانی که استطاعت حج ندارند در موضعی پاکیزه از خانه خود مهرایی بسازند و آن را کعبه فرض کنند و آداب حج را، از احرام و طواف، در همانجا به جا آورند. آنگاه سی یتیم را اطعام کنند و مبلغی صدقه دهند و با این اعمال از حج واجب بی‌نیاز می‌شوند. حلاج این اتهام را پذیرفت و گفت که این دستور را در کتاب الاخلاص حسن بصری^{۱۱} دیده است. قاضی اظهار کرد: «ای حلال‌الدم! آن کتاب را در مکه دیده‌ام و چنین چیزی در آن نیست». حامد وزیر تعبیر «حلال‌الدم» را دستاویز قرار داد و قاضی را وادار کرد تا همین کلمه را به عنوان حکم حلاج بنویسد و امضا کند. قاضی ابو عمر، با اصرار وزیر، تسلیم شد و قاضیان حاضر در محکمه نیز به اکراه حکم را تأیید و امضا کردند. حلاج برآشت و بر ایمان خود به توحید و نبوت و فروع دین تأکید کرد و افزود که با این فتوا مسلمانی به مذهب سنت و جماعت را به مرگ محکوم می‌کند، حتی ایشان را دعوت به مباحله کرد، اما سودی نیکشید (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۷-۷۱۸؛ ابن اثیر،

ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ خوانندمیر، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲). گزارش تنوخی (متوفی ۳۸۴) درباره صدور فتوا مفصل‌تر است. به روایت او (ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳)، پس از طرح اتهام إسقاط حج، ابو عمر حکم داد که این زندقه‌ای است که توبه بر نمی‌دارد. اما قاضی ابو جعفر اظهار کرد باید خود او به این کفر اقرار کند، اگر بگوید دروغ گفته‌ام که هیچ، در غیر این صورت باید توبه‌اش داد. اما حامد، با رأی ابو عمر، فتوای قتل را تنظیم کرد. تنوخی (ج ۱، ص ۱۶۳) اظهار می‌کند حلاجیه هنوز هم به رأی حلاج در باب حج پایبندند و تأکید دارند دستور حلاج در حدیثی از اسامان اهل بیت هم آمده و فقط شامل کسانی است که استطاعت حج ندارند و اصلاً حج رفتن بر ایشان واجب نیست (سج ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۸۴). میسون (ص ۲۸-۲۹) معتقد است کعبه‌ی نمادین بهانه‌ی قتل حلاج بوده، زیرا این اظهارات، پیش از او هم در تاریخ سابقه داشته است، برای نمونه، در سالهای ۲۱۰-۲۲۰ یکی از خلفا، برای سربازان ترک خود، در سمرقند چنین کعبه‌ای بنا کرده بود. بنابر برخی گزارشها، حلاج به جای نماز و روزه و عبادات دیگر نیز اعمالی تعیین کرده بود (سج ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۵). بعضی قول حلاج را درباره حج، با فتنه قرامطه، که در پی تخریب کعبه بودند، مشابه می‌دانند به‌ویژه آنکه نقل می‌کنند حلاج به یکی از دوستانش نوشته بود: «اهدم الکعبه»، که مقصودش احتمالاً استقبال از مرگ بوده است، یعنی کعبه بدن را ویران کن؛ اما ظاهریان گفته بودند منظوروش بیت‌الله بوده است (سج ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۴۶-۴۷؛ زرین کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۴۹).

در اصل آنچه سبب شد حامد وزیر به دشمنی با حلاج برخیزد و محاکمه او را تا فتوای قتل پیگیری کند، اتهامات سیاسی حلاج بود، از جمله ارتباط با قرمطیان و خطر شورش برضد خلافت عباسی، اتهام اعتقادی حلاج نیز دشمنی فقیهان را سخت برانگیخته بود و از نظر حامد هم جانشین مؤثری برای اتهام سیاسی او بود. اما چون اثبات کفر عقیدتی حلاج دشوار بود و به قتل او نمی‌انجامید، مسئله فقهی‌ای که اثبات آن دشوار نبود دست‌آویز حامد و فقیهان شد تا حلاج را به جرم «تبدیل حج»، به سزای همه اتهامات ثابت نشده‌اش بربانند.

با تلاش حامد وزیر، فتوا به تأیید مقتدر رسید. نصر قشوری، برای الغای حکم به مادر مقتدر، شغب، متوسل شد. نصر اعتقاد داشت با قتل حلاج، بر خلیفه بلایی نازل می‌شود. شغب نیز فرزندش را از قتل حلاج برحذر داشت. مقتدر ابتدا نپذیرفت، اما چون همان روز تب کرد، از اجرای حکم جلوگیری نمود. قتل حلاج چند روز به تأخیر افتاد، اما سرانجام، با اصرار حامد، حکم اجرا شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۸-۷۱۹؛ تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳).

معارضه با قرآن تفرین کرده بود (ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۳، ص ۲۱۲، ۳۱۴). نسجم رازی (۱۲۵۲ ش الف، ص ۲۳۶-۲۳۷) ابتلای حلاج را برای محو کردن دود آنساتنی می‌داند که در انالحق بود. افلاکی (ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶) از مولوی نقل کرده است که سبب قتل حلاج منازعه او با پیامبر بود که چرا آن حضرت در معراج، فقط برای مؤمنان است از حق طلب شفاعت کرد نه کافران. رؤیاهای و مکاشفات نیز از شبلی، ابن خفیف، ابن فانک و عده‌ای دیگر، پس از مرگ حلاج، روایت شده که در آنها از قول هاتفی غیبی اسباب دیگری برای ابتلای حلاج مطرح شده است. از جمله: افشای راز الهی (سه کتاب اخبارالحلاج، ص ۱۸۷ مستملی، ربیع ۲، ص ۷۳۹، ۹۰۱؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۹۴)؛ دعوت مردم به خود پس از آگاهی از اسرار حق (دیلیمی، ۱۹۵۵، ص ۱۰۳)؛ و گرفتن دیه خود در ازای رؤیت جمال حق (عین القضاة، تمهیدات، ص ۲۳۵-۲۳۶). خود حلاج نیز، بر فراز دار، از دو مسبب باطنی یاد کرده است. در یکی از آنها، شطاحانه، ابراز داشته است که خدا او را به حقیقت فراخواند، سپس با او چنین کرد (دیلیمی، ۱۹۵۵، ص ۲۳۸-۲۳۹). در دومی خود را مأخوذ به نگاهی دانسته که در جوانی به زنی بر فراز بام کرده، و گفته است هر کس چنان برنگرد، چنین فرونگرد (کتاب اخبارالحلاج، ص ۳۳-۳۴).

خوارق عادات حلاج. غالباً به حلاج نسبت سحر، تسخیر جن، شعبده و شسیادی داده‌اند (سه تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۹؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۲-۷۱۳؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶-۴۵۷)، تا آنجا که تنوخی (ج ۱، ص ۱۶۵) مدعی است حلاج عوام را خوب می‌فریفت، اما بر اهل فطنت تسلط نداشت. ابن جوزی (ج ۱۳، ص ۲۰۴) و ذهبی (ج ۱، ص ۴۵۶) از ابوبکر صولی* نقل می‌کنند که حلاج نادان، سفیه و فاجر بود و به عقل و خرد و زهد نظاهر می‌ورزید، در بین معتزله معتزلی بود و در جمع شیعیان و سنیان هم مسلک ایشان می‌شد، کیمیا می‌دانست، در شعبده دستی داشت و طبابت هم می‌کرد. مؤلف تبصرة العوام* (ص ۱۲۲) نسب ساحری او را به زرقاء یمامه و سجاج (ساحران صدر اسلام) رسانده است (نیز برای آرائی از این قبیل سه قرطبی، ص ۸۴-۷۹). در نظر افراطی کسانی چون ابن جوزی و ابوبکر صولی* که از تناقض هم خالی نیست - مجموع نظر مخالفان حلاج را می‌توان یافت. ابن جوزی نیز در رد افکار و اقوال حلاج و کشف حیل‌های او، کتاب القاطع لمحال اللجاج القاطع بمحال الحلاج را تألیف نموده و در آثارش (برای نمونه سه المنتظم، ج ۱۳، ص ۲۰۴) بدان ارجاع داده است، که البته در دسترس نیست.

مسلم است که حلاج بر سحر مسلط بوده و برای جلب

در سه‌شنبه ۲۴ ذی‌قعدة ۳۰۹، در کنار دجله، در محلی به نام باب‌الطلاق، حکم قتل اجرا شد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۵). برابر نقلی از ابن خفیف، حامد وزیر که موفق شده بود از ۸۴ فقیه حاضر در مراسم، برای قتل حلاج فتوا بگیرد، قبل از اجرای حکم فتوا را خواند و از آنان خواست تا شهادت دهند که کشتن حلاج به صلاح مسلمانان و ریختن خون او به گردن ماست، و خلیفه و وزیر از آن پیری‌اند (سه دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۲۳۹-۲۴۰). آنگاه طبق دستور خلیفه حلاج را هزار تازیانه زدند، سپس دست و پایش را بریدند و بعد او را به دار آویختند و پیکرش را مورد آزار و اهانت قرار دادند (ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۴۵؛ دیلمی، همانجا).

با دیدن این صحنه، شبلی که تا آن زمان خاموش بود فریاد برآورد و جامه درید و در پی او جمعی از صوفیان بیهوش شدند. نزدیک بود فتنه‌ای آغاز شود، اما حکومت جلوگیری کرد (کتاب اخبارالحلاج، ص ۸). آنگاه سر حلاج را بریدند و پیکرش را سوزاندند و خاکسترش را به دجله ریختند و سر و دست و پایش را به پل بغداد آویختند و در پایان ذی‌قعدة سر او را به خراسان نزد مبلغانش فرستادند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۹-۷۲۰؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۹؛ ابن خلکان، همانجا). پیداست که مجازاتی تا این اندازه توأم با شکنجه را نمی‌توان حکم شرع دانست و این خود نشان‌دهنده آن است که حلاج قربانی فتنه‌ای سیاسی شد، احتمالاً برای تنبیه و تحذیر دیگر فتنه‌جویان.

پس از مرگ حلاج، وراقان بغداد را از خرید و فروش نوشته‌های او منع و آثار او را نابود کردند، از آن میان فقط طراسین، که از طریق زندان به دست ابن عطا آدمی* رسید، حفظ شد (شیبی، ۲۰۰۷، ص ۷۷). با کشته شدن حلاج، بعضی پارانیش معتقد شدند که امر بر دشمنان مشتبه شده است و شخص دیگری را کشته‌اند، برخی نیز رجعت او را انتظار می‌کشیدند و عده‌ای هم مدعی بودند که وی را دیده و با او سخن گفته‌اند (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۹؛ ابن اثیر؛ ابن خلکان، همانجا). مطابق برخی گزارشها، وی هنگام مرگ به مریدان وعده داده بود که سی روز دیگر بازمی‌گردد (سه خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۰؛ ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۶؛ ابن حجر عسقلانی، ج ۳، ص ۲۱۲).

اسباب باطنی مرگ حلاج از نظر صوفیه. دلایل باطنی‌ای که در آثار و اقوال صوفیه برای مرگ حلاج ذکر شده است از جمله آنکه حلاج در زمانی که شاگرد عمرو مکی بود جزوهای در توحید و تصوف از او ریود و برای مردم خواند و موقعیت استاد را به خطر انداخت. عمرو نیز او را به مرگی فجیع، درست مانند آنچه رخ داد، تفرین کرد (ابونصر سراج، ۱۹۴۷، ص ۹؛ انصاری، ص ۳۸۱). برابر نقلی دیگر، عمرو حلاج را به سبب ادعای

مردم به دعوت خود، ساحری را روا می‌دانسته است (س). ابوریحان بیرونی، ص ۲۱۲؛ آرنلده، ص ۲۰۸. در فهرست آثار مفقود او نیز به عناوینی چون کتاب السحر در طلسم و کیمیا برمی‌خوریم (س). ابن تیمیه، ج ۱، ص ۱۸۸؛ شیعی، ۲۰۰۷، ص ۷۱، ۷۶. انصاری (ص ۳۸۴) هم تصریح کرده که همه افعال او کرامات نبوده، بلکه با سحر و علوم غریبه هم آمیخته بوده است. برخی گزارشهای تاریخی نیز سبب عزیمت حلاج به هند را آموختن سحر و جادو، بلکه شعله و چشم‌پندی، برای تأثیر در نفوس و جلب توجه عوام، ذکر کرده‌اند. یکی از هم‌سفران او می‌گوید که حلاج در بدو ورود به هندوستان به وی گفت که برای آموختن سحر و دعوت مردم به خداوند به هند آمده است. وی دائم سراغ کسی را می‌گرفت که از او سحر بیاموزد تا عاقبت با دیدن خارق‌عادت‌های یک پیر (یا یک زن) نزد او رفت (دیلمی، ۱۹۹۵، ص ۵۴، ۹۹-۱۰۰؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۷؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۵). با این همه، از دید برخی معاصران، گزارشهای حاوی اقرار حلاج به آموختن سحر - همانند روایات تاریخی‌ای که به او نسبت ساحری و خوارق عادات می‌دهند - بی‌اعتبارند و جز چشم‌پندی و تردستی برای جلب مستمع و نهایتاً ارشاد خلق، تعبیر دیگری درباره آنها روا نیست (س). ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ طه عبدالباقی، سرور، ص ۲۱۴-۲۱۵.

خطیب بغدادی (ج ۸، ص ۷۰۰-۷۱۱)، با نقل حکایاتی، حلاج را شیادی عوام‌فریب معرفی کرده است. تصویر حيله‌گرهای حلاج در بعضی از این حکایات، نهایت جاه‌طلبی لثیمانه را نشان می‌دهد و به غایت غریب و دور از واقعیت است. این روایات، به‌ویژه از آن‌رو که راویان آنها مبهم و ساختگی‌اند، دروغ و مسخره تلقی شده‌اند (س). طه عبدالباقی، سرور، ص ۲۱۱-۲۱۲. از آن جمله حکایت مردی از یاران حلاج است که از جانب او مأمور بود به دیاری دور برود و در آنجا مدتها خود را به ناپیئایی بزند تا بعدها با آمدن حلاج، در یک صحنه‌سازی از پیش تعیین شده، با حضور انبوه مردم از دست او شفا بگیرد و سپس پولی را که مردم بدو می‌دهند با حلاج قسمت کند. برخی از این حکایات نیز قدرت سحر و تسخیر جن را برای حلاج اثبات می‌کند (س). خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۰-۷۱۱. واقعه دیگری نیز که در آن شخصی که به شیادی حلاج پی برده و حلاج او را تهدید به قتل کرده است، افسانه‌ای و جعلی می‌نماید (س). تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۷؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۱-۷۰۲. در حکایتی دیگر حلاج اعتراف می‌کند که اینها نه کرامت است نه شعبده، اصلاً فعل من نیست بلکه کار جانیان است که در تسخیر من‌اند (س). خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۴.

منکران حتی زهد و عبادت حلاج را نیز نوعی شیادی تلقی کرده‌اند. قاضی تنوخی (ج ۱، ص ۱۵۹-۱۶۰) شهرت حلاج را به روزه وصال یک‌ماهه در زندان، حيله‌ای بیش نمی‌داند. وی شرح می‌دهد که چگونه سریدان او غذا را به‌صورت اوراق نازکی درمی‌آوردند و به شکل دفتری به داخل زندان می‌فرستادند و مأموران خیال می‌کردند حلاج بی‌نیاز از خوراک است.

همچنین گفته شده است زمانی که حلاج در جامع بصره تعبد می‌ورزید و هنوز شطحیاتی از او بروز نکرده بود، بعضی صوفیان برای او مدعی کراماتی شدند که نزد ایشان به «مغفونات» شهرت دارد. حلاج از این شهرت و از اینکه او را مستجاب‌الدعوه و صاحب کرامت بشمارند سخت نگران شد و بصره را ترک کرد. او با ناراحتی اظهار می‌کرد مردم هرچه را که به من نسبت داده می‌شود بدون تحقیق می‌پذیرند. سپس از سادگی مردم در نسبت دادن معجزه‌های خیالی بدو حکایتی را باز گفت که در آن پولی را که قبلاً خود حلاج در گوشه مسجد پنهان کرده و روز بعد به سائل داده بود باعث شد تا بگویند خاک به دست او دوهم می‌شود (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۷).

وی یکبار هم به‌سبب این تردست‌ها مجبور به ترک دیار خود شد. او در اهواز به ظاهر کردن خورده‌نی و نوشیدنی و میوه‌های غیرفصل در بیابان و نیز پدید آوردن سکه‌های نقره شهره شد و چون ابوعلی ثبانی^۵، متکلم معروف، مکر حلاج را در پنهان کردن سکه‌ها از قبل در خانه خود افشا کرد، حلاج از اهواز گریخت (ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۳؛ ذهبی، ج ۱، ص ۲۵۶).

شهرت حلاج تا پایان عمر به نفوذ کلام و سحر و جادو آنچنان بود که تأکید کرده بودند مأموران مجازات، هنگام اجرای حکم اعدام، سخنی از او نشنوند تا فریب نخورند. از این‌رو، وقتی حلاج در حال نازیلانه خوردن مهلت خواست تا سخنی به مأمور مجازات بگوید که از فتح قسطنطنیه به‌حال او مفیدتر باشد، مأمور قبول نکرد و آن را نیرنگی برای رهایی از مجازات دانست (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۲۰؛ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۲۵؛ خواندمیر، ج ۲، ص ۲۹۲). از میان انبوه خوارق عاداتی که در منابع به او نسبت داده شده، دو مورد مشهورتر است: پیشگویی دقیق از زمان و مکان و چگونگی قتل خود، به نقل شاگردش عبدالملک اسکاف (س). انصاری، ص ۳۸۲؛ حلاجی انبوهی پنهان‌دانه در زمانی اندک، که یکی از وجوه تسمیه‌اش به حلاج است (مستملی، ربع ۴، ص ۱۲۳۹؛ انصاری، ص ۳۸۴؛ ابن تغری بردی، ج ۳، ص ۲۰۲).

مذهب حلاج. حلاج را در عقیده و سلوک باید صوفی به شمار آورد و نمی‌توان به او مذهب و دین خاصی نسبت داد، چنان‌که خود گفته است: «هیچ مذهبی نگرفته‌ام و آنچه دشوارتر

از مکتبه‌های فلسفی هند و اندیشه‌های گسوسی (سه غنوصیه*) و غلات نیز در آثار و افکار حلاج شواهدی وجود دارد (سه برتلس^۱، ص ۳۷-۲۸؛ زرین کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۰). برای نمونه، عقیده به تناسخ ارواح از وی نقل شده، چنانکه روح انبیا را در پیکر برخی مریدان خود تصور می‌کرده و ایشان را نوح و موسی و محمد می‌خوانده است (قرطبی، ص ۸۴-۸۶؛ ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۵؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۶). همچنین ارتباط حلاج با قرامطه - گذشته از اینکه جرم سیاسی او بوده است - احتمال دارد که در افکار او نیز مؤثر بوده باشد (سه ماسینیون، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۸۲-۸۳، ۸۸-۸۹؛ زرین کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۹).

افزون بر این احتمالات، مهم‌ترین شبیه درباره مذهب حلاج، میل و عقیده او به مسیحیت است و نیز شباهت مرگ وی با روایت مسیحیان از مصلوب شدن عیسی علیه‌السلام (روزیهان بقلی، ص ۴۶-۴۷). وی در اوایل دعوت خود متهم به دعوی مهدویت شد و در خطبه‌هایش از امام مهدی با تعبیر مسیح نیز یاد کرده بود. اینها باعث می‌شد حلاج علناً با مسیح یکی شمرده شود (سه ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۱۲۶؛ میسون، ص ۲۲). اما این اصلاً به معنای گرایش او به مسیحیت نیست. او فقط خود را در رنج دیدن با مسیح مشترک حس می‌کرد و اینکه در شمرش نیز از او استمداد کرده و اظهار داشته که منتظر صلیب است نه بازگشت به مکه و مدینه، معنایی جز بلاجویی او ندارد (حلاج، ۱۹۹۷، ص ۶۹؛ میسون، ص ۲۲-۲۳؛ شبیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۹؛ برای شباهتها و اشارات حلاج به مسیح سه ماسینیون، ۱۳۵۸ش، ص ۹۲-۹۴؛ آرنالده، ص ۵۶-۵۸، ۱۷۷-۱۸۹).

حلاج و صوفیه، حلاج در حیات خود، به سبب سخنان و اندیشه‌های مخاطره‌آمیزش، از سوی صوفیه طرد شد. صوفیان از اینکه موافق عقیده او قلمداد شوند، هراس داشتند. چنان‌که آمد، اولین کسی که از حلاج تبری جست، استادش عمرو بن عثمان مکی بود. وی همچنین در حج اول حلاج، در مکه حاضر بود و با دیدن ریاضتهای طاقت‌فرسای او، چنین نفرینش کرده بود: «این مرد می‌خواهد استقامت خود را به خداوند نشان دهد، خدا او را به بلایی بیازماید که طاقت نیاورد» (سه خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۸۹؛ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶-۱۲۷). ابویعقوب اقطع نیز که ابتدا مفتون سلوک و احوال حلاج شده و دخترش را به او داده بود، بعدها سخت پشیمان شد و وی را به حيله و خیانت منسوب کرد (ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۳؛ ذهبی، همانجا). در منابع فقط از سه نفر نام برده شده است که به طرفداری از حلاج شهرت داشته‌اند: ابوالعباس بن عطاء بغدادی، محمد بن حنفی

است، بر نفس، اختیار کرده‌ام» (کتاب اخبار الحلاج، ص ۱۹؛ عطار، ۱۳۷۸ش، ص ۵۸۶). نیز وقتی از او پرسیدند چه مذهبی داری؟ پاسخ داد: «مذهب خدا» (سه جامی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۹). اما بعضی منابع این امر مسلم را با مقولات ضد و نقیض خود مخلوش کرده و او را متصنی دانسته‌اند که برای جلب هر مرید، به هم‌کشی با او تظاهر می‌کرد (سه ابوریحان بیرونی، ص ۲۱۲؛ قرطبی، ص ۸۴-۷۹). با این‌همه، مسلم است که وی در حیات خود نه تنها به جلا آوردن فرایض را رها نکرد و اباحی نشد، بلکه پیوسته رعایت آداب شریعت را لازم می‌شمرد و خود اهل زهد، تنسک، دنیاگریزی و بخشش بر فقرا بود (سه کتاب اخبار الحلاج، ص ۲۰-۱۹، ۴۵، ۶۴-۶۵؛ هجویری، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ نیز سه خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۰). تنها عین‌القضاة (نامه‌ها، ج ۱، ص ۶۲، ج ۲، ص ۳۴۰) گفته است که حلاج، به سبب مغلوبیت (شکر)، نماز نمی‌خواند، اما از ذکر و فکر، یک نفس خالی نبود. همچنین اعتقاد عاشقانه او به مقام پیامبر اکرم صلی‌الله علیه‌وآله و سلم از طس‌السراج، که در آغاز الطواسین (ص ۱۲۰۹) آمده، معلوم است. نیز آگاهی و علاقه‌اش به قرآن، که اسلوب الطواسین برگرفته از اوست، و از تفسیرهایی که بر آیات قرآن (صرف‌نظر از درستی آنها) نوشته پیداست (سه آرنالده، ص ۷۹، ۹۷-۹۸، ۱۰۷-۱۰۸).

از سوی دیگر درباره تعبد و ریاضت حلاج گفته‌هایی اغراق‌آمیز و ناپذیرفتنی در دست است. مانند اینکه حلاج از ابتدای ماه رمضان تا عید فطر هیچ شییی لمطار نمی‌کرد (سه کتاب اخبار الحلاج، ص ۴۶؛ در نقد این گزارشها سه خوانساری، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۱). آنچه بیشتر اعتبار دارد ریاضت و تعبد او در اولین حج، در کنار کعبه است (دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۹۷-۹۸). حتی نهرجوری، که از منکران اوست، می‌گوید حلاج در تمام یک سالی که در مکه بود به حال روزه در موضع معینی از مسجد الحرام می‌نشست و جز برای طواف و طهارت از جای خود حرکت نمی‌کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۶).

شبیبی (۲۰۰۷، ص ۳۴-۳۵؛ همو، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۶۶، ۱۶۸، ۲۰۴) کوشیده است میان اندیشه‌ها و سلوک حلاج و باطنیه ارتباطی به دست دهد. او بر آن است که حلاج افکارش را از اسماعیلیان گرفته و با اخوان‌الصفا* و تعلیماتشان آشنا بوده است. از جمله آنکه، مانند اسماعیلیه*، از حروف مقطعه به عنوان رمز در شعر و نثر استفاده کرده و نیز به رسم داعیان اسماعیلی، نام مستعاری هم داشته است (محمد بن احمد فارسی)، از این رو احتمال داعی بودن وی منتفی نیست (سه خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۱۳).

شیرازی و ابراهیم بن محمد نصرآبادی نیشابوری (س. سَلَمی، ص ۳۰۸؛ خطیب بغدادی، همانجا؛ انصاری، ص ۳۸۰). ابن عطاء سرسخت‌ترین هواخواه حلاج بود و تا آخرین لحظه از عقیده او دفاع کرد؛ دفاعی که بعدها تا حد زیادی حلاج را نزد صوفیان مشروع‌تر کرده (برای شخصیت و موقعیت ابن عطاء نزد صوفیه - زرین کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۴۵). اما ابن عطاء نیز وقتی نامحرمان از حال حلاج می‌پرسیدند تقیه می‌کرد و مانند منکران می‌گفت که حلاج، مخدوم جن است (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۸). از نصرآبادی نیز نقل شده که اگر بعد از انبیا و صدیقان صوحی باشد حلاج است (س. سَلَمی، همانجا؛ خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۶۹۹). نظیر همین عقیده را ابن خفیف نیز راجع به حلاج ابراز کرده است (س. دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۱۰۱-۱۰۰). شبلی با عقیده حلاج فقط در نهان موافقت نشان می‌داد و با کناره‌گیری از او، در واقع حلاج را از عاقبت صراحت گفتارش برحذر می‌داشت. وی هنگام به‌دار آویختن حلاج نیز حضور داشت و این آیه را بر او خواند: «أَوَلَمْ نُنْهَكْ عَنِ الْعَالَمِينَ» (حجر: ۷۰) (س. خطیب بغدادی، همانجا؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۹۲، ۵۹۴). مرگ حلاج شبلی را متأثر کرد چنان‌که می‌گویند جنون او بر اثر ملامت وجدانش در سکوت بر قتل حلاج بوده است (س. زرین کوب، ۱۳۵۷ ش، ص ۱۵۱). شاید هم خود را به دیوانگی زد تا دچار سوء عاقبت وی نشود یا آنکه تغییر نظرش را درباره حلاج توجیه کند (ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۵۸). از او نقل شده است که پس از قتل حلاج می‌گفت: عقیده من و حلاج یکی بود، اما او اظهار داشت و من کتمان کردم. جنون مرا نجات داد و عقل حلاج او را به کشتن داد (خطیب بغدادی، همانجا؛ هجویری، ص ۲۳۰؛ نیز برای نظر صوفیان درباره انالحق حلاج - ادامه مقاله).

پس از حلاج، صوفیه به دلیل فرجام عبرت‌انگیزش، از اظهارنظر تأییدآمیز درباره او خودداری می‌کردند (کتاب اخبارالحلاج، ص ۱۰۵)؛ به‌طوری که حدود یک قرن در منابع صوفیه تقریباً چیزی از حلاج نیامده است، جز چند سخن از او و احتیاطاً با تعبیر «قال بعضهم» و «قال احد الکبراء» (طه عبدالباقی سرور، ص ۱۱). بعد از این فترت، سَلَمی (متوفی ۴۱۵) (همانجا) برای اولین بار راجع به حلاج نظری معتدل ابراز داشت. پس از او هجویری (متوفی ۴۶۵؛ ص ۲۳۱-۲۳۲) حلاج را جوانمردی مذهب و پاک‌نهاد خواند و تأکید کرد که آنچه از او صادر شده کرامت است نه سحر؛ اما شطحیات حلاج را درخور اقتدا ندانست. انصاری (همانجا) نیز احتیاطاً «توقف» را درباره عقاید حلاج به صوفیان پیشنهاد می‌کرد. در سده‌های بعد، با فاصله گرفتن از واقعه سال ۳۰۹، حلاج دیگر معارض سیاسی نداشت. صوفیان مخالف اندیشه او نیز با ظهور عارفانی چون

ابوسعید ابوالخیر*، عین‌القضاة همدانی*، احمد غزالی* و شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، و دفاع و توجیه گسترده آنان از افکار حلاج، رفته‌رفته به جمع موافقان پیوستند، به طوری که تا قرن ششم عموماً در بین صوفیه معارضی برای او وجود نداشت. از آن پس، وی در تاریخ تصوف قدیس شد و قربانی حقیقت و شهید عشق الهی نام گرفت (س. ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۵). بیشتر سلسله‌های تصوف پس از وی، در اندیشه و سلوک متأثر از اندیشه‌های او و پیروانش هستند (ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، همانجا؛ برای اطلاع از این سلسله‌ها - همان، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۲۶). وی در بین غیرصوفیه هم مرتبه‌ای بلند یافت؛ چنان‌که ابن سَلَمه (وزیر و دوست خطیب بغدادی)، در هنگام وزارت (۴۳۷)، با جمعی از هم‌رکبان خود در کنار جایگاه مصلوب شدن حلاج ایستاد و دعا کرد و او را شهید خواند (ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۷۱). در دوره معاصر نیز حلاج در شعر ترکی «ولئ اکبر» و در نزد هندیان «شهید حق» خوانده شده است (طه عبدالباقی سرور، ص ۲۰). ماسینیون (۱۳۵۸ ش، ص ۳۴-۳۵) از کسانی نام برده است که حلاج را قطب غایب از انظار می‌دانند (برای باورها و آداب و رسوم برخی ملل شرقی در ستایش حلاج - همان، ص ۷۶-۸۳).

از سوی دیگر، برخی صوفیان متأخر که هنوز دعاوی حلاج را قابل دفاع نمی‌دانند، به همان نظر معتدل سَلَمی باور دارند و رد حلاج را خلدشای بر تصوف نمی‌شمرند، برای نمونه، معصوم علی‌شاه (ج ۱، ص ۱۹۹، ۳۰۹) اصرار بر مدح حلاج ندارد و می‌گوید که در هر طایفه‌ای خوب و بد هست.

حلاج و امامیه. درگیری حلاج با خلافت عباسی و قتل او به فتوای فقیهان سنی، پندار تمایل او به امامیه و حتی شیعه بودن او را برای برخی محققان قوت بخشیده است. حلاج در پیازده سالگی شاهد نهضت شیعی زنگیان (قیام صاحب‌الزنج) برضد عباسیان بود. احتمالاً وی با همین سابقه ذهنی، در بغداد به علویان پیوست و یارانی گرد آورد تا قیامی چون زنگیان برپا کند و دولتی چون علویان یا زیدیان طبرستان، که در سیاحت‌هایش با آنها آشنا شده بود، پی افکند (س. ماسینیون، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ ششی، ۲۰۰۷، ص ۳۰؛ زرین کوب، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۶۴-۲۶۶). برخی شواهد دیگر، از آشنایی و دوستی او با شعیان صوفی خبر می‌دهد. از جمله اینکه حلاج در ابتدای ورود به کوفه، به روایت هجویری (ص ۳۰۸-۳۰۹)، در خانه محمد بن حسن علوی مسکن گزید. از آن مهم‌تر، او در کوفه با ابوعماره محمد بن عبدالله هاشمی، تاجرزاده متمایل به تشیع و تصوف، دیدار کرد که پس از آن، ابوعماره چنان معذوب حلاج شد که مدت‌ها در بصره مروج عقاید او بود و از جانب مریدان حلاج به «خال المؤمنین» شهرت یافت. اعتقاد

غیر امامی نیز نقل کرده‌اند (برای نمونه به خطیب بغدادی، همانجا؛ ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴)، می‌توان به صحت آن اعتماد داشت. اما برخی معاصران بر آن‌اند که حلاج با سکوت خود، سخافت درخواست ابوسهل را بدو نشان داد و او را متنبه و شرمند کرد (به فرید غریب، ص ۱۷؛ طه عبدالباقی سرور، ص ۱۳). در نوبتی دیگر، وقتی حلاج برای جلب مردم درمهای غیبی ظاهر می‌کرد، نویختی از او خواست درم‌های ظاهر کند که نام خود و پدرش بر دو طرف آن باشد، و این بار حلاج در ملأعام رسوا شد (قرطبی، ص ۸۷-۸۹). اقبال آشتیانی (ص ۱۱۶) حدس زده که این ماجرا در حدود سالهای ۲۹۸-۳۰۱ در حوالی اهواز رخ داده است. اما ماسینیون (۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۰)، که در صحت این گزارشها مردد است، خصومت ابوسهل را با حلاج، در صورت صحت گزارشها، سیاسی و بر سر قدرت پنداشته است نه از سر نگرانی برای اعتقاد شیعیان.

اما مهم‌ترین سند امامیه در طعن حلاج، توقیع مشهور حضرت حجت علیه‌السلام است که به واسطه حسین بن روح نویختی در طرد و لعن جماعتی از مدعیان نیابت و وکالت، و در رأس آنان محمد بن علی شلمغانی* معروف به ابن عزافر (مقتول در ۳۲۳)، صادر شد. البته در اینکه حلاج هم مشمول خطاب توقیع بوده است یا نه، تردید بلکه خلطه وجود دارد، زیرا اساساً سبب صدور توقیع، رد شلمغانی و چند مدعی دیگر مهدویت بود که نامشان در پایان توقیع آمده است، اما از حلاج نامی در میان نیست. در قدیم‌ترین سند توقیع... که شیخ طوسی (ص ۴۱۰-۴۱۲) آن را نقل کرده است... از حلاج ذکری نیست. اما در نسخه دیگر توقیع... که طبرسی (ج ۲، ص ۴۷۴-۴۷۵) آورده... قبل از متن توقیع، راوی نام حلاج را در شمار مدعیان بایست آورده است. از این قرینه حدس زده‌اند که عبارات پایانی توقیع دو علی من شایعه و تابعه و بلفه در طعن هم‌مسلمانان شلمغانی، شامل حلاج هم می‌شود. بهر حال اینکه برخی ناقدان تصوف از علمای امامیه گفته‌اند در لعن حلاج توقیعی صادر شده (به مقلس اردبیلی، ص ۵۶۱؛ خوانساری، ج ۳، ص ۱۴۴) مسامحه‌آمیز است. همچنین اقبال آشتیانی (ص ۱۱۳) احتمال داده که کوشش رؤسای امامیه (مانند ابوسهل نویختی و حسین بن روح) و نیز دوستی ابن فرات (وزیر وقت) با ابوسهل و حمایتش از شیعیان، در صدور اولین فتوای قتل حلاج (۲۹۷)، یعنی اندکی بعد از آغاز دعوت عمومی وی (۲۹۶)، بی‌اثر نبوده است، زیرا بزرگان شیعه در بطلان عقاید حلاج تردید نداشته و وجودش را مایه فتنه بین شیعیان می‌دانسته‌اند. مثلاً، حسین بن روح نویختی* به صراحت حلاج را قاتل به حلول و اتحاد معرفی کرده (به طوسی، ص ۴۰۵) و، مطابق تقلی ضعیف، به

یاران حلاج به ابوعماره بدانجا رسید که عقیده داشتند روح رسول اکرم در او حلول کرده و اهوازیان او را «سیدنا» که عنوانی ویژه بود، می‌خواندند و او را نبی حلاج می‌دانستند (تنوخی، ج ۱، ص ۱۷۳؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۳۱-۳۰). شواهد ضعیف دیگری نیز برای گرایش حلاج به تشیع می‌توان یافت، از جمله اینکه در کتاب مفقود شده‌اش، الاحاطة والفرقان، نام دوازده امام شیعه را آورده و گفته است آیه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ...» (توبه: ۳۶) به ایشان اشاره دارد. قرینه دیگر اینکه فرقه حلاجیه، امامان شیعه را نوری منشعب از نور خدا می‌دانند (مقدسی، ج ۵، ص ۱۲۹؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۱۶۴؛ شیبی، ۲۰۰۷، ص ۳۲-۳۳). اما آنچه مسلم است دعوت حلاج از سوی بزرگان امامیه در قم و بغداد با انکار شدید مواجه شد (تنوخی، ج ۱، ص ۱۶۱). شیبی (۲۰۰۷، ص ۳۷)، بی‌هیچ دلیلی، گفته است که حلاج در قم شیعیان را به هم پیمانی با خود برای سرنگون کردن دولت عباسی دعوت کرده بود. اما مطابق گزارشهای تاریخی، حلاج در قم ابتدا برای ابوالحسن علی بن حسین بابویه، پدر شیخ صدوق، نامه نوشت و در آن با ادعای وکالت و نیابت امام دوازدهم، او و اهل قم را به طاعت خود خواند. علی بن بابویه نوشته او را درید و بعد از مواجهه با او، با نصیحت و خفت تمام وی را از مجلس خود بیرون کرد (طوسی، ص ۴۰۳؛ خوانساری، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۴۴) نیز به بابویه، آل*، مهم‌تر از این، طرد و رسوایی حلاج از جانب بزرگان شیعه در بغداد است. ریاست شیعه در بغداد، در آن دوره با ابوسهل اسماعیل بن علی نویختی (۲۳۷-۳۱۱) بود. ابوسهل، دستکم در سالهای وزارت ابن فرات، وزیر شیعه‌پرور مقتدر، در دربار عباسیان نفوذ بسیار داشت (اقبال آشتیانی، ص ۹۷-۹۸). حلاج برای موفقیت و محبوبیت اجتماعی و حتی مصونیت از تکفیرهای محتمل، به حمایت نویختی بسیار نیازمند بود و شاید از همین رو در بغداد دعوت خود را از میان شیعیان آغاز کرده بود (به تنوخی، همانجا؛ اقبال آشتیانی، ص ۱۱۱-۱۱۲). اگر ابوسهل از او پیروی می‌کرد، هزاران شیعه در بغداد با او هم‌عقیده می‌شدند. حلاج بعد از ماجرای قم ادعای بایست کرد و ابوسهل را در نامه‌هایی به پیروی خود فراخواند. نویختی، که پیری با فراست بود، در پاسخ دعوت حلاج از او معجزه‌ای طلبید تا او و همه شیعیان بدو بگروند. او از حلاج خواست تا مو و محاسن سفیدش را به سیاهی برگرداند تا جوانی از سرگیرد. از خواست ابوسهل معلوم بود که قصد رسوایی حلاج را دارد، چنانکه پس از ناتوانی و سکوت حلاج، با نقل این ماجرا در محافل بغداد، عامة مردم به‌ویژه شیعیان را از او روی‌گردان کرد (خطیب بغدادی، ج ۸، ص ۷۰۲-۷۰۳؛ طوسی، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ اقبال آشتیانی، ص ۱۱۴-۱۱۵). از اینکه این مناظره را منابع

اباحه خون او نیز فتوا داده بود (به شوشتری، ج ۲، ص ۳۶، پانویس ۱؛ آقا محمدعلی کرمانشاهی، ج ۱، ص ۱۶۱؛ مقدس اردبیلی، همانجا). اقبال آشتیانی (همانجا) اقدام بزرگان امامیه را در همدستی با ظاهریان برای دفع فتنه حلاج، بسیار زیرکانه و سیاسی دانسته است؛ با این توضیح که در بغداد، فقهای امامیه در محاکم قضایی رسمیت نداشتند. از سوی دیگر محکوم کردن حلاج، از طریق قضات و فقها و وزیران سنی مذهب بغداد، با وجود رقابتهای بین شیعه و سنی در آن دوره، تقریباً محال بود. بنابراین، احتمالاً امامیه در بغداد، برای کسب نفوذ فقهی و قضایی در محاکم، از بین مذاهب تسنن به مذهب نوظهور ظاهریه*، سکه بانی آن محمدبن داود ظاهری اصفهانی بود - نزدیک شده بودند. چنانکه برخی فقهای مذهب ظاهریه در اصول و فروع با شیعه موافق بودند. ازاین رو، احتمال دارد که در فتوای امام ظاهریان بر کفر و قتل حلاج - هرچند پیگیری و اجرا نشد - اصرار فقهای امامیه هم مؤثر بوده است (به زرین کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۲۲). دربارهٔ مسبب اصلی قتل حلاج، یعنی حامد، نیز احتمال رابطه با شیعیان داده شده است. حامد با آنکه سنی و معتزله خلیفه بود، به ظاهر با شیعیان پیوند بسیار داشت. البته حمایت او از شیعه از روی اعتقاد نبود بلکه مصالح و منافعش این پیوند را ایجاب می کرد، چنانکه در سالهای آخر وزارتش به کلی تغییر موضع داد و حتی حسین بن روح نوبختی، سرمین نایب خاص امام دوازدهم شیعیان، را در بغداد به حبس انداخت. به نظر می رسد که رفق و مدارای حامد با شیعیان، و در رأس آنان با ابوسهل نوبختی، به سبب پیگیری و کمک ابوسهل در دستگیری و قتل حلاج بوده است (اقبال آشتیانی، ص ۱۰۹-۱۱۰). میسون (ص ۳۱) نیز، بدون ارائه قرینه تاریخی، دشمنی سرسختانه حامد با حلاج را به تحریک شیعیان دانسته است؛ اما مسبب اصلی کینه حامد را باید محبوبیت و نزدیکی حلاج به مرکز قدرت (یعنی معتزله) و نیز هواخواهان فراوان او در میان شورشیان دانست، نه دشمنی شیعیان با او.

بعد از قتل حلاج، برخی فقیهان و محدثان شیعه، که نافدان سرسخت تصوف بوده اند، او را طرد و تکفیر کرده اند. از جمله شیخ مفید (متوفی ۴۱۳) در تصحیح اعتقادات الامامیه (ص ۱۳۴-۱۳۵)، ضمن برشمردن اصناف غلات، حلاجیه را غالیان و حق حلاج و اصحاب حلول و اباحه معرفی کرده و ایشان را از مجوس و نصاری، که برای زردشت و وهابیان معجزاتی قائل بودند، گمراه تر خوانده است. وی در المسائل الصاغانية (ص ۵۸) حلاج را فاسق و خاویج از ایمان دانسته است. جز اینها، نجاشی (متوفی ۴۵۰؛ ص ۴۰۱) در شمار آثار شیخ مفید، از کتاب الرد علی اصحاب الحلاج یاد کرده است. این اثر احتمالاً تا قرن دوازدهم موجود بوده، چون در اجازه شیخ حرّ

عاملی به فاضل مشهدی (به مجلسی، ج ۱۱۰، ص ۱۱۸) نام آن آمده است. علامه حلی نیز در رجال خود (ص ۲۷۴) حلاج را از مدعیان و مذمومان عصر غیبت شمرده است. در دوره های بعد نیز تقریباً هیچ فقیه و محدث امامی به توجیه گفتار حلاج و دفاع از شخصیت او برخاسته است. شاید در این میان فقط قاضی نورالله شوشتری باشد که برای شطحیات حلاج توجیهی آورده (ج ۲، ص ۳۷) و حتی او را شیعی دانسته است (ج ۲، ص ۳۸). شوشتری (همانجا) بر آن است که ادعای رؤیت و نیابت امام عصر از سوی حلاج، فرع بر اعتقاد او به وجود و امامت مهدی اهل بیت است و بنابراین، قتل حلاج به دست سنیان بغداد را باید به دلیل انتساب حلاج به شیعه و دعوت مردم به شورش برضد عباسیان دانست و اتهام کفر و زندق بهانه ای بیش برای قتل حلاج نبوده است. این نظر همان قدر عجیب و غیرمستند می نماید که نظر افراطی نصر قشوری دربارهٔ تسنن حلاج و اینکه چون حلاج سنی است شیعیان برای قتلش بهانه می جویند (به ابن جوزی، ج ۱۳، ص ۲۰۴).

آنچه پندار تشیع حلاج را به ظاهر قوت می بخشد فراین ناظر بر آشنایی حلاج با عقاید امامیه و شباهت برخی عقایدش با غلات است، از جمله آنکه گفته اند شعار وی در آغاز دعوتش «الرضا من آل محمد» بوده است. این شعار را علویان همواره وقتی اظهار می کردند که قرار بود مردم را به امامی ناشناخته از آل محمد دعوت کنند (قرطبی، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ ابن ندیم، ص ۲۴۱؛ اقبال آشتیانی، ص ۱۶۴). ابوریحان بیرونی (ص ۲۱۲) نیز تصریح دارد که حلاج در اوایل امر مردم را به مهدی دعوت کرده و خروج او را از طالقان نوید داده است. همچنین بعضی کلمات او دربارهٔ حلول و نیز عقیده مردم دربارهٔ وجود جزئی از خداوند در وی (به ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۲۶)، عقاید مانوی را - که قائل به وجود جزء الهی در انسان و انجذاب اجزای نور به مرکز انوارند - به یاد می آورد و با عقاید غلات، که قائل به وجود «جزء الهی» در امام اند، شباهت دارد (زرین کوب، ۱۳۵۷ش، ص ۱۴۷). شیسی (۱۹۸۲، ج ۲، ص ۶۷-۶۸، ۹۸، ۲۱۰) سعی بلغی دارد تا شواهد سست و نادرستی برای تأثیر عمیق تشیع در اندیشه حلاج و، برعکس، رواج افکار حلاج در شیعه عرضه کند، که البته هیچ کدام دلالت روشنی ندارد و پذیرفتنی نیست. تنها از این میان، شباهتی که بین اقوال اخلاقی - سلوکی حلاج و برخی روایات شیعه یافته شده (به شیسی، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۸)، ممکن است دلیل آشنایی حلاج با معارف امامیه و احیاناً اقتباس از آنها باشد.

شطحات و آرای حلاج. کیفیت مرگ حلاج سبب شد تا وی در عالم تصوف و عرفان بزرگترین نماد عینی عشق، استغراق و یگانگی با حق شناخته شود. در گفتار و نوشتار وی نیز، بیش از

می‌توان تا حدودی بر همان دو مشرب سکر و صحو منطبق دانست (زرین‌کوب، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۶۹) و به همین نسبت، عارفان و صوفیان معروف را نیز، هرچند در مواردی به هم آمیخته می‌نمایند، می‌توان در همین دو گروه طبقه‌بندی و شناسایی کرد. بنابراین، حلاج را باید از گروه اول دانست. البته او حتی سکر و صحو را برای سالک حجاب می‌دانست و آن دو را وصف بنده می‌شمرد که جز با فنا از آنها به حق نمی‌رسد و بر سر همین تعریف با جنید منازعه داشت (همچویری، ص ۲۸۵-۲۸۶). گذشته از اینها، در عصری که حلاج بی‌پرده شطح می‌گفت، تصوف مسلکی زنده و جاندار، اما ساده و بی‌پیرایه بود که مخاطبانش از عوام بودند، و هنوز از اصطلاحاتی چون وحدت وجود و معانی پیچیده و دور از فهم آن، که با این عربی آغاز شد، گران‌بار نشده بود. بنابراین، دعاری و شطحیات حلاج را، که بیشتر از نوع ذوقی و حالی است تا عرفانی و مقالی، باید از نوع وحدت شهود (تجلی خداوند در آینه قلب صوفی با لحاظ غیریت و دوگانگی خالق و مخلوق) به‌شمار آورد نه وحدت وجود (به نیکلسون، ص ۶۱۶). به عقیده حلاج، دیدار بنده با خدا یا اتصال به او، جز از طریق عشق ممکن نیست؛ از این رو، وی را باید در زندگی، اندیشه و به‌ویژه مرگ خود، بزرگ‌ترین شارح عشق در تصوف حتی دانست. اینکه او در این مسیر دستخوش خطا یا دسیه نفس بوده یا نه، بحثی دیگرست که در اسناد تاریخی (حلاج تاریخ) باید آن را جستجو کرد. آنچه مسلم است مرگ شورانگیز حلاج، در عالم تصوف او را به شهید عشق الهی نام‌بردار کرد (حلاج تصوف). این ویژگی سبب شده است تا برخی، تمام کلمات و اشعار شطحی حلاج را در عشق الهی خلاصه و توجیه کنند (آرنالده، ص ۱۷۲-۱۷۳).

شطح انزاللعشق. احتمالاً حلاج این عبارت را از بایزید بسطامی* (متوفی ۲۶۱) گرفته است، چون شبیه همین تعبیر در آثار بایزید وجود دارد (برای نمونه به سهلگی، ص ۸۹، ۱۳۹)، اما تکرار و تأکید آن با تعبیر گوناگون در کلمات و اشعار حلاج. (به کتاب اخبارالحلاج، ص ۲۱، ۵۷). و نیز فرجام وی که سخت با این ادعا پیوند داشت، انالاحق را به حلاج متسبب کرد. این تعبیر در کتاب الطواصین حلاج (ص ۲۶) آمده است. با ترجمه و شرح روزبهان بقلی*، که بهترین شارح شطحیات حلاج است، و نیز از دیگر کلمات حلاج، به‌خوبی این معنا آشکار است که وی به نوعی در این شطح، الهیات صوفی را از منظر خود خلاصه کرده و آن عبارت‌است از تألیه انسان (انسان خدا شده)؛ به این معنا که انسان به مدد ریاضت،

هر موضوع دیگر، اندیشه‌های وحدت وجودی با زبان رمز و شطح و بیان سرشار از وجد و سکر نمود دارد. همچنین پس از او در تمام آثار صوفیانه و عارفانه (از نظری و عملی)، در مباحث وحدت وجود، به کلمات و اشعار او استشهاد، بلکه استناد، شده است و می‌شود. برای نمونه، در شایع‌ترین مباحث عرفانی (از قبیل حلول، اتحاد، سکر، و استغراق) همواره به انالاحق حلاج، که جنجال‌برانگیزترین شطح تاریخ تصوف است، بیش از هر عبارتی استناد می‌شود. حتی فراتر از استناد، خود این عبارت موضوعاً مطلق نظر اکابر عرفان و تصوف قرار گرفته و بارها و به تفصیل رمزگشایی شده و در توجیه و تأیید آن سعی پلیدی گردیده است. نیز در بحث از حجاب الیه سالک و رفع آن، به بیتی معروف از حلاج (بینی و بینک ایی یتار عنی / فازفع یلطیفک ایی بن الیهین) (۱۹۹۷، ص ۶۷) بسیار توجه شده و این بیت بارها شرح گردیده است. همچنین در تمنای مقام فنا و شوق به بقای بعد از فنا و کیفیت آن، شاید هیچ توصیفی به روشنی و شورانگیزی قطعه معروف حلاج نباشد (همان، ص ۲۹): «اقتلوننی یا یقاتنی / ان فی قتلی حیاتی / و مماتی فی حیاتی / و حیاتی فی مماتی...». از سوی دیگر، ناقدان سرسخت حلاج هم، در نقد او بلکه در رد اساس تصوف، بیش از هر چیز به شطحهای صریح او استناد کرده و او را معتقد به وحدت وجود دانسته‌اند. اما آنچه نوعاً در این استنادها نادیده گرفته می‌شود این است که تصوف در آغاز، چنانچه از واژه صوف هم پیداست، با ریاضت و زهد و تقشف همراه بوده و پس از آن دست کم تا پیش از قرن هفتم و ظهور محیی‌الدین ابن عربی، بیشتر صبغه ذوقی و سلوکی داشته است تا معرفتی. از این رو، در آثار و کلمات صوفیانه آن عهد نباید نشانی از تفکر وحدت وجود سراغ گرفت. آن هم به تفصیل و بسامان و با دقتی که بعدها در عرفان نظری تشکل و تداول یافت. یا آنها را مطابق رأی ابن عربی و پیروانش توجیه و تفسیر کرد. هرچند گفته می‌شود که پایان قرن سوم، زمان گره خوردن زهد و اندیشه وحدت وجود در تاریخ تصوف است (نیکلسون، ص ۵۹). برخی دیگر، صوفیه قرن سوم را، فارغ از مصطلحات دوره‌های بعد، با عقیده وحدت وجود کاملاً آشنا می‌دانند (همانی، ج ۱، ص ۲۱۶).

چون میراث تصوف در آن دوره از نظر مشرب، در دو مکتب عمده، یعنی مکتب خراسان (اهل سکر) و بغداد (اهل صحو)، خلاصه شده، تقسیمات دیگر تصوف را (مانند تصوف اهل محبت و تصوف اهل معرفت یا تصوف عشقی و تصوف زهدی)، که حاصل تأملات محققان متأخر است،

در خویش واقعیت صورت الهی را می‌یابد. همان صورت که خداوند آن را هنگام آفرینش بر آدمی افکنده بود (سه روزیهان بقلی، ص ۶۳).

نظر به اهمیت شطح انالحق و کلمات مشابه آن که نیازمند توجیه و تأویل است و در غیر این صورت به تکفیر قائل آن می‌انجامد - همواره نقد ناقدان از تعبیر انالحق و دفاع صوفیان از آن، در تاریخ تصوف وجود داشته است. این تعبیر در عصر حلاج، چندان مقبول صوفیان نبود چنان‌که جنید حلاج را از آن برحذر می‌داشت که تو «بالحق» هستی نه خود حق (بغدادی، ص ۲۶۲؛ ماسینیون، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۷۴). بیشتر اصحاب جنید نیز دعوی حلاج را اگر نه کفر، لا اقل «افشاء سرائر یوبیه» می‌دانستند (زرین کوب، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۸۰)، حتی ابن خفیف، از مریدان حلاج که وی را عالم ربانی می‌دانست (سه دیلمی، ۱۹۵۵، ص ۲۳۲)، چون برخی ابیات حلاج را صریح در کفر دانست، چاره‌ای جز تردید در انتساب آنها به حلاج ندید (سه همان، ص ۱۰۱).

قدیم‌ترین توجیهات از انالحق و اقوال مشابه آن، سخن ابونصر سراج است، او (۱۹۱۴، ص ۳۹۰-۳۹۱) «شبهاتی ما أعظم شأنی» پاییز را نقل قولی از خداوند خوانده است. مانند آنکه وقتی کسی می‌گوید «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۲۵) می‌فهمیم که در حال خواندن قرآن است و کلمات را از زبان خدا بیان می‌کند. اما نخستین و روشن‌ترین دفاع از شطحیات حلاج، از خود او به‌جا مانده است، که چون او را به توبه از یکی از دعاوی کفرآمیزش خواندند، گفت: آنکه گفته، خود توبه کند (سه عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۹۰؛ یعنی اگر دعوی رسویت از من می‌شنوید به وجه مغلوبیت صادر شده است. به این معنی که وجود حلاج هنگام شطح‌گویی در حال قرب بوده و در این حال مغلوب حق شده و حق از زبان او سخن گفته است. با این جواب، در واقع معنای انالحق از حلول و اتحاد پایین آمده و به مفاهیم و مصطلحاتی از قبیل اتصال به حق، مقام قرب، فناء فی الله و بقاء بالله، استحاله و تبدل ذات و صفات برائرفنا بدل شده است. پس از حلاج نیز این توجیه را صوفیان، با تفاوتی در تعبیر و آحياناً تحذیر از تقلید و سوء برداشت، تکرار کرده‌اند (سه هجویری، ص ۲۳۲) و گاه بزرگان تصوف و عرفان نیز، مطابق مشرب خود و با تمثیلات گوناگون، کوشیده‌اند معنی و دفاعی روشن و پذیرفتنی از این‌گونه شطحیات عرضه کنند. ابوحامد غزالی* در مشکاة الانوار (ص ۱۴۰)، دعوی حلاج را کلامی عاشقانه و ناشی از سکر وصف کرده که قائل آن بعد از خروج از سکر می‌فهمد که در حال اتحاد با حق نبوده بلکه شبه اتحاد به وی دست داده است. وی پیش از آن، در المقصد الأستثنی (ص ۱۶۶-۱۶۸)، عقیده به اتحاد را رد کرده بود. تعبیر

دیگر غزالی در سبب صدور انالحق، نقص معرفت و مشاهده است. ابوحامد غزالی در احیاء علوم الدین (ج ۳، ص ۴۲۹)، با اشاره به تجربه حضرت ابراهیم و قول «هذا ربی» وی درباره ستاره و ماه و خورشید، و در نهایت گذر از آنها و وصول به معرفت حق، کسانی چون حلاج را در مراحل آغازین سلوک می‌داند که با رؤیت کوکی از انوار حق مغرور می‌شوند و «محل تجلی» را با «متجلی» یکی می‌پندارند. برادرش، احمد غزالی، نیز در سوانح (ص ۱۹)، این شطحیات را حاکی از مقام تسلوین حلاج دانسته است. به عقیده او، این «انا» گفتن نشان آن است که حلاج هنوز دچار آناتیت خود و دوی با حق و تردید در مشاهده و تعبیر بوده و به تمکین و وحدت راه نداشته است. سهروردی (مقتول در ۵۸۷)، نیز، که اتحاد را مردود می‌شمارد، در توجیه انالحق، به راه احمد و ابوحامد غزالی رفته است. وی در رساله لغت مسوران (سه مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۲) داستانی رمزی آورده است که در آن خفاشان، یک حربا (آفتاب‌پرست) را اسیر می‌کنند و برای کشتن به زیر آفتاب می‌برند. غافل از آنکه خورشید، مرگ خفاش است و حیات حربا، در پایان تمثیل سهروردی، ابیات معروفی از حلاج با ذکر نام وی آمده است. پیداست که در داستان او حربا اشاره به حلاج است و خفاشان هم‌قاتلان او هستند. سهروردی در پایان همین رساله (ج ۳، ص ۳۰۹)، با تمثیلی دیگر، برای شطحیات پاییز و حلاج علوی جسته است. او معتقد است سالک هر چند به مرتبه‌ای برسد که نور حق را در آیین دل مشاهده کند، اما تا هنوز خود را می‌بیند به توحید صرف نرسیده و ناقص است. چنین آیینی اگر صیقلی شود و در برابر خورشید قرار گیرد به زبان حال «انا الشمس» می‌گوید و این نشان آن است که در آن حال هم خود را می‌بیند و هم خورشید را. نجم‌رازی (متوفی ۶۵۴) (۱۳۵۲ ش، ج ۳، ص ۱۹)، آحياناً با اقتباس از تمثیل شیخ اشراق، بر حلاج خرده گرفته است که چرا به جای «انالحق»، «انالیراة» نگفت تا عاشقان غیور قصد آیین شکستن نکنند؟ در مجموع لحن سهروردی درباره حلاج، برخلاف غزالی، عذرجویانه است. سهروردی (ج ۱، ص ۵۰۲-۵۰۳) حلاج را واسطه انتقال میراث حکمت ایرانیان یا همان خمیره خسروانیان می‌داند و بر آن است که این حکمت از طریق پاییز به حلاج (به تعبیر او: «جوامرید بیضاء»)، و از وی نیز به ابوالحسن خرقانی* رسیده است.

بعد از اینان، نخستین مضکر شیعی که دفاع موجز و معقولی از شطح حلاج کرده، نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) است. او در اوصاف الاشراق (ص ۹۶)، حلاج را در سلوک مسیر اتحاد می‌داند. اما مراد نصیرالدین طوسی از اتحاد، اتحاد کفرآمیز نیست بلکه اتحادی است که در آن سالک از آناتیت خود رهایی

ابلیس از نظر صوفیه به همان، یادداشت‌های شفیهی کدکسی، ص ۱۴۶-۱۲۷). با این همه، نوع تفکر حلاج در این موضوع با عرفای دیگر متفاوت است (همان یادداشتها، ص ۱۴۶). خلاصه رأی حلاج درباره ابلیس، که در کتاب الطواسین (ص ۲۳) آمده، چنین است: امر سجده به آدم نوعی آزمون و ابتلا برای عاشقی چون ابلیس بود. ابتدا بر ابلیس امر حق آشکار بود و اراده او پوشیده؛ اراده‌ای که بر پیامبر اکرم آشکار کرده بودند از ابلیس نهان داشته بودند. ابلیس کشف کرد که این فرمان نوعی ابتلاست نه امر واقعی و اراده الهی، و امر واقعی خداوند بر سجده نکردن است. اینجاست که امر الهی در برابر اراده خدا قرار می‌گیرد؛ خدا ابلیس را به سجده امر کرد، ولی خواست که او سرپیچی کند. ابلیس هم به ظاهر از امر الهی سرپیچی کرد، ولی در باطن مشیت ازلی را مقنن می‌دانست، زیرا اگر امر به سجده ازلی بود سرپیچی از آن امکان نداشت. ابلیس با این سرکشی، عاشق مهجوری است که لعنت ابدی و دوری از قرب را به جان می‌خورد تا نگرستن به غیر از او سر نزند؛ از این رو، سرخیل جوانمردان و پاکبازان عالم است.

اندیشه ستایش ابلیس را حلاج به قوت مطرح کرد و بعدها عارفان دیگر آن را پی گرفتند. بدیهی است این عقیده، که با روح شریعت و متن قرآن به کلی ناسازگار است، با نقد شدید اهل شرع مواجه گردید و از نظر متقدمان تصوف مهم‌ترین تقاضای صوفیه (پس از وحدت وجود) تلقی شد. حلاج، مدعیانه و شطح‌آمیز و بدون عرصه کمترین قرینه و توجیه، این تفکر را آغاز کرد و در پی او عارفان کوشیدند تا معنای مقبولی از آن به دست دهند. این کوشش از احمد غزالی آغاز شد (ص ۴۸-۴۹). اما عین‌القضاة که بزرگ‌ترین مفسر افکار حلاج و درواقع تکرار شخصیت و سرنوشت او در تاریخ تصوف است، با شوری عجیب این اندیشه را پروراند و افکار بکر و بدیع خود را نیز حول آن سامان داد تا آنجا که دفاع از ابلیس در تاریخ تصوف به نام او تمام شد. در اندیشه عین‌القضاة، دفاع از ابلیس به تقدیس او انجامید. وی ابلیس را صاحب مقاماتی چون مظهر صفات جلال (تمهیدات، ص ۲۲۷) و فتوت (همان، ص ۲۲۳)، صاحب نور سیاه (همان، ص ۲۷۰)، و پدید آمده از نار عزت حق (همان، ص ۲۶۷) تلقی کرد. عین‌القضاة کوشید تا بسیاری از دشواریهای کلامی (مانند جبر، اختلاف مذاهب، سر قدر، مسئله شر و وجود کفر در جهان) را با همین اندیشه حل کند (به تمهیدات، ص ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۱).

پس از عین‌القضاة، مولوی نیز متأثر از حلاج، موضع خود را در عذرجویی از ابلیس، ضمن داستان معاویه و شیطان، از زبان شیطان به تفصیل بیان کرده است (ص ج ۱، دفتر ۲، ابیات ۲۵۹۰ به بعد).

است و جز خدا نمی‌بیند. درواقع، حلاج از دید وی در مرتبه مادون فنا، یا همان اتحاد، بوده است. او در نهایت حلاج را فانی و منتهی می‌شمرد.

شیواترین و دقیق‌ترین تمثیلات در معنی و توجیه انالالحق از آن مولوی است. او در معنای شطح پاییز و حلاج، به اتحاد نوری و سلب تعین اعتباری قائل است نه حلول و اتحاد، و آن را با تمثیلاتی بیان کرده است: حدیثه شحمة (آهن گداخته)، استحالة خر در نمکزار، تبدیل هیزم به نور در آتش، تبدیل نان به جان (به مولوی، ج ۱، دفتر ۲، ابیات ۱۲۴۰-۱۲۵۵)، نیستی قطره در دریا (ج ۲، دفتر ۴، ابیات ۲۶۱۵-۲۶۲۲) و تبدیل سنگ به گوهر بر اثر تابش آفتاب (ج ۳، دفتر ۵، ابیات ۲۰۳۵-۲۰۳۹). توضیح مهم مولوی آن است که این دعوی از هرکس و در هر حال روا نیست، بلکه اگر از سالکی مجذوب، در حال استغراق و بی‌خودی «انالالحق» سر زند، می‌توان آن را با چشم‌پوشی به معنای «هوالحق» دانست. از این روست که مولوی (همانجا) انالالحق حلاج را علامت رحمت حق می‌داند، برخلاف انالالحق فرعون که سبب لعنت اوست. این بیان، برخلاف اندیشه وحدت وجود ابن عربی* است، که اساساً اشیا را با ذات حق در صیغه می‌بیند و انالالحق فرعون را هم تأویل می‌کند (برای رأی مولوی درباره وحدت وجود و شطح حلاج به همانی، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۴۲). شیخ محمود شبستری (ص ۱۰۲) نیز همین توجیه مولوی را، با استفاده از تعبیری قرآنی، آورده است. وی با اشاره به آیه ۳۰ سوره قصص، حلاج را به شجره طور تشبیه کرده و انالالحق او را از نوع ایجاد صدا در درخت وادی ایمن از جانب حق شمرده است (برای تفسیر آیه به طباطبائی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۲). تمثیل شجر طور را پیش از شبستری، عطار (۱۳۷۸ ش، ص ۵۸۴) نیز به کار برده است و پس از او هم دیگران بسیار به آن استناد کرده‌اند. از جمله شیخ‌بهائی (متوفی ۱۰۳۰) در مفتاح‌الفلاح (ص ۷۷۷) به آن اشاره‌ای تأییدآمیز کرده است.

گذشته از این توجیهات، برخی عارفان سخن حلاج را ناشی از مشتبه شدن امر بر او، و آن را دلیل بر خامی و ناتمامی او دانسته‌اند. از جمله شمس تبریزی* (دفتر ۱، ص ۷۷) که حلاج را بر سر دار در مقام شک، و انالالحق را دلیل محجوبیت او از جمال حق می‌داند و می‌گوید که اگر از حق خیر داشت انالالحق نمی‌گفت (همان، دفتر ۱، ص ۲۸۰). وی (دفتر ۲، ص ۱۲۵) اساساً وصال حق را محض ادعا انگاشته و نهایت فقر و اخلاص را در «وصل به طریق» حق می‌داند نه «وصل به حق».

دفاع از ابلیس، مهم‌ترین آموزه حلاج بعد از انالالحق، دفاع از ابلیس* است. گرچه نیکلون (ص ۶۸) حلاج را نخستین مدافع ابلیس در تصوف اسلامی نمی‌داند (برای اطلاع از تقدیس

نظریه عشق ذاتی. مسئله عشق، کلید شخصیت حلاج است. نظریه مهم او در این باره، که در آن آغازگر و پیشروست، پیدایش عشق از ذات حق است. ابوالحسن دیلمی، صوفی قرن چهارم، در کتاب عطف الالاف المؤلف علی السلام المعطوف، که قدیم‌ترین اثر صوفیانه درباره عشق است، بیانات حلاج را درباره عشق آورده (ص ۲۶-۲۸) که بسیار غریب و غامض و شسطاخانه است و با ترجمه و توضیح روزبهان بقلی (ص ۴۴۱-۴۴۴) تا حدودی مفهوم می‌شود. خلاصه نظر حلاج درباره عشق، به روایت روزبهان بقلی (همانجا)، از این قرار است: عشق، به جمیع معانی آن، صفت ذاتی حق است. حقیقت عشق در ذات حق ازلا و ابدا وجود داشت، پس به این صفت در صفات دیگر تجلی کرد. آنکه حق به صفت عشق، خود را و صفات خود را ثنا گفت و خواست تا در صورتی، تجلی عشق را ببیند. پس با نظر در ازل، صورتی پدید کرد که همان آدم بود. دیلمی (ص ۲۴-۲۵) اشاره کرده است که پیش از حلاج هم حکمایی چون امپدکلس و هراکلیتوس ایفشی آغاز پیدایش عشق را عشق‌ورزی خداوند به ذات خود دانسته بودند. به بیان امپدکلس، محبت نخستین ابداع مبدع بوده و از آن همه جوهرها در عالم پدید آمده است. هراکلیتوس نیز خدا را نور عقل دانسته که محبت اولین ابداع او و سبب پیدایش همه عوالم علوی است (ص ۲۴-۲۸، ۴۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در بیان حلاج دو تفاوت با نظر این حکیمان وجود دارد. اول آنکه حلاج به جای محبت از عشق استفاده کرده و این خود از نخستین مواردی است که برای رابطه بین خدا و انسان تعبیر عشق جایز شمرده شده و به جای حُب به کار رفته است. تفاوت دوم اینکه از نظر آن حکیمان، عشق «ابداعی» است، حال یا به ابداع از مبدع یا از نور عقل، اما حلاج آن را «ذاتی» حق و صفت قدیم او می‌داند (ص ۲۶-۲۸، ۴۴). همانجا، احمد غزالی، نخستین شارح سخن حلاج درباره عشق، بر مبنای نظریه «عشق ذاتی» حلاج، اندیشه‌های شورانگیز خود را درباره نزول عشق به عالم موجودات، عاشق شدن روح به حسن معشوق، یگانگی عشق و عاشق و معشوق و توصیف حقیقت عشق عرضه کرد (ص ۱۰، ۱۲-۱۳). پس از او نیز بزرگ‌ترین شاگردش، عین‌القضاة، در ادامه اندیشه حلاج و احمد غزالی و بر مبنای آنها، اساساً جوهر جان و حقیقت انشیا را در عالم جان، شوق به خداوند دانست (تمهیدات، ص ۱۱۲-۱۱۳).

این سه اندیشه نه فقط بر ذهن و زبان حلاج، بلکه بر سراسر حیات او سایه افکن بود. حالات، کلمات و نیز جزئیاتی که از زندگی او در دست است، نشان می‌دهد که وی مدام خود را در چسبه عشق الهی اسیر، و به مانند ابلیس، به هجری طاق‌سوز

و ابتلائی مردافکن گرفتار می‌دیده (ص حلاج، ۱۹۷۲، ص ۲۶) و از این رو، به جان خریدن لعنت و تکفیر خلق و استقبال از بلا و شکنجه و نهایتاً مرگ را تنها راه اتصال به معشوق مستعزز خود می‌پنداشته است؛ مرگی که به‌زعم خود به وحدتی که از آن دم می‌زد راه می‌برد. احتمالاً تقدیس رنج و عذاب و ملامت کشیدن از خلق، بلکه حرص مفراط حلاج به آن، که در حیات او به‌وفور نقل شده، از همین تفکر ناشی شده است. از او نقل کرده‌اند که از خدا به مردم شکایت می‌کرد و با وجد و شور می‌گریست و فریاد می‌زد: «مرا به خود نمی‌گذارد، از وصلش هراسانم و طاق‌سوز دوری‌اش را ندارم» (ص کتاب اخبارالحلاج، ص ۲۵-۲۶)، یا در میان خنده و گریه می‌سرود: «چون حق بنده‌ای را برگزیند، خلق را به دشمنی او برانگیزد. اما بیچاره من که بویی از او نبرده و به خصمی خلق دچارم» (همان، ص ۵۴)، یا بر فراز منبر مردم را به قتل خود فرا می‌خواند و می‌گفت که با این کار، آنان کافری را می‌کشند و مأجورند و او به راحت می‌رسد! (همان، ص ۷۵). عجیب‌تر از همه اینکه به بیمارانی که از او شفا و کرامت می‌خواستند، به شرط تکفیر و یاری در کشتن خود، مدد می‌رساند! (همان، ص ۸۴-۸۵). مسلماً این صراحت و بی‌پردگی بین خلق، در بیان تجارب عرفانی و بروز هیجانات معنوی و روحی نمی‌تواند صوری و بی‌ارتباط با اندیشه حلاج در باب تقدیس ابلیس و تشبه به سرنوشت او باشد؛ سرنوشت عاشق عاجز در برابر معشوق قهار که برای قتل و تکفیر بهانه می‌جوید. اینجاست که کوچک‌ترین بهانه (نگاه حرام) نیز به تصور او می‌تواند سبب ابتلا شود (ص بخش اسباب باطنی مرگ حلاج) جزئیات دقیق حالات حلاج در هنگام مرگ نیز نشان می‌دهد که وی تا چه حد سرنوشت خود را با ابتلائی ابلیس همانند می‌پنداشته، چنان‌که جان کلام مذهب او را در همین بلاجویی باید جست. گریه شوق هنگام دیدن دار و میخهای شکنجه، خواندن دو رکعت نماز، شفقت بر گشتگان خود که او را از روی تعصب دینی و برای تقرب به حق می‌کشند و آموزش خواستن برای ایشان، به‌ویژه شکر و مناجات او یا خدا بر فراز دار که اگر بر آنان هم راز خود را آشکار می‌کردی با من چنین نمی‌کردند چنان‌که اگر بر من سر خود را مخفی می‌داشتی به این بلا نمی‌افتادم (کتاب اخبارالحلاج، ص ۷، ۱۵، ۵۷، ۵۸، ۱۲۳؛ عطار، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۹۲-۵۹۳)، حتی اگر در نقل مخدوش باشند، تلقی ناقلان و نزدیکان حلاج را از تجربه عقیدتی او نشان می‌دهند.

آثار. در منابع قدیم تصوف برای حلاج آثار بسیاری بر شمرده‌اند. هجویری (ص ۲۳۱) اظهار می‌کند که پنجاه پاره تصنیف او را در خوزستان (اهواز)، خراسان، بغداد و فارس

ناقص، اطالة عملی جمالات با صفت و ترکیبهای وصفی، و فاصله انداختن بین مستند و مستدلیه (مشرف، ص ۱۰۷). نمونه این ویژگیها را در برخی کلمات او می‌توان دید (سه کتاب اخبارالحلاج، ص ۴۸-۵۱).

از حلاج اشعار عربی نیز باقی‌مانده که با وجود معانی مشخص و محدود، از لطیف‌ترین و مؤثرترین ابیات صوفیانه به‌شمار می‌رود. دیوان حلاج بارها چاپ شده، که معتبرترین آنها همراه با شرح و تحقیق و همراه با مقدمه‌ای مسحوقانه درباره زندگی او به قلم کامل مصطفی شیبی در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴ در بغداد به چاپ رسیده است. شعر حلاج از نظر استناد بر دو قسم است: اشعاری که سروده خود اوست (۵۰۳ بیت)، و آنها که وی بدانها تمثیل می‌جسته است و گمان کرده‌اند از اوست (۲۴۲ بیت). شعر حلاج، به سنت صوفیانه، عاری از مدح و هجا و فخر و رثاست. مهم‌ترین موضوعات شعر وی عبارت‌اند از: سکر و وجد و تجلی (برای نمونه سه شیبی، ۲۰۰۷، ص ۲۴۹، ۲۷۱-۲۷۲، ۲۷۷)؛ حلول و اتحاد (همان، ص ۳۱۶، ۳۴۲، ۳۴۳)، وحدت ادیان (همان، ص ۳۳۵)، لغز و حروف مقطعه (همان، ص ۲۵۴، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۳۴)، مناجات غنایی (همان، ص ۲۶، ۲۸۴، ۳۰۷)، ابلیس (همان، ص ۲۷۹)، و بلاجویی (همان، ص ۱۹۷، ۴۱۲). اشعار حلاج را بیژن الهی به فارسی ترجمه کرده که با نام اشعار حلاج در ۱۳۵۴ش در تهران به چاپ رسیده است.

به جز اینها مجموعه شعری فارسی با عنوان مجعول دیوان منصور حلاج در ۱۳۴۳ش در تهران، و پس از آن بارها به چاپ رسیده که در واقع، سروده کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی کبروی (متوفی ۸۴۰)، شارح معروف مثنوی معنوی، است (تلیسی، ج ۱، ص ۲۴۳).

حلاج در ادب فارسی، حلاج در ادب فارسی، فارغ از شخصیت تاریخی خود، نماد کشف اسرار، پایداری، آزادگی و صراحت در گفتار و حق‌گویی است؛ از این رو نه تنها در شعر صوفیان و عارفان، بلکه حتی در شعر و آثار حکما و فقهای متمایل به عرفان - مانند شیخ بهایی، فیض کاشانی (ص ۳۹۰، ۴۰۵)، علامه طباطبائی (۱۳۸۳ش، ص ۱۲۵) و امام خمینی (ص ۵۲، ۱۳۲) - حضور داشته است. از میان بزرگان ادب فارسی، شاید پیش از همه اندیشه حلاج در شعر سنایی (متوفی ۵۲۵) مطرح شده باشد. سنایی (ص ۱۱۳) درباره اتاالحق، به همان توجیه معروف باور دارد که «نطق او گفته خدای آمده، و درباره سبب قتلش معتقد است «راز، جلاد گشت و او را کشت». سنایی نخستین شاعری است که از اندیشه ستایش ابلیس حلاج، الهام گرفت و از زبان ابلیس غزل بسیار معروف خود را پدید آورد، با این مطلع: با او دلم به مهر و مودت یگانه بود...

دیده؛ روزبهان بقلی (ص ۴۶، ۴۵۵) سخن از هزار تصنیف حلاج به میان آورده؛ ابن‌ندیم (ص ۲۴۲-۲۴۳) ۴۶ عنوان کتاب به او نسبت داده؛ و شیبی (۲۰۰۷، ص ۷۱-۷۷، ۱۳۹) رقم آن را به پنجاه رسانده و اولین جامع آثار حلاج را ابو‌عبدالرحمان سلمی معرفی کرده است. با این همه، از آثار مدون حلاج، جز الطواسین چیزی در دست نیست. الطواسین نثری آمیخته به شعر دارد، اما از نظر سبک باید آن را شعری متور به شمار آورد. نام و سبک و سیاق آن، برگرفته از قرآن است و بیشتر، تجارب روحی و هیجانات عاطفی حلاج را نشان می‌دهد. الطواسین یازده بخش با عنوان طس دارد، که مهم‌ترین آنها طاسین السراج، در نعت و وصف پیامبر اکرم (سه حلاج، ۱۹۷۲، ص ۹-۱۲) و طاسین الازل و الانتباس، در دفاع از ابلیس و ایمان فرعون (همان، ص ۲۲-۲۸) است. الطواسین زبانی پیچیده، شطیحی، رمزی، اما گیرا دارد، و در برخی موارد که آشکالی هم ضمیمه متن شده، مبهم، لغزگونه و درهم ریخته است و آنچه بیشتر در آن به نظر می‌رسد دعوی است نا معنی (همان، ص ۱۵-۲۲). بهترین تصحیح الطواسین از آن ماسینیون است که، با ترجمه فرانسه، آن را در ۱۲۹۲ش/۱۹۱۳ در پاریس منتشر کرده است (همان، مقدمه نو، ص ۳).

به جز این کتاب، مقداری از شطحیات حلاج را روزبهان بقلی در کتاب شرح شطحیات آورده است (سه بقلی، روزبهان). به گفته روزبهان بقلی (ص ۴۵)، غرض کلی کتاب، تفسیر شطحیات حلاج بوده است تا از معرض طعن بیرون آید و رموز وی به زبان شریعت و حقیقت شرح شود. او آثار حلاج را در سه عنوان، همراه با شرح، آورده است: روایات (سه ص ۳۳۵-۳۶۸)، شطحیات (ص ۳۷۳-۴۵۴)، و طواسین (ص ۴۵۴-۵۴۵). توضیحات روزبهان در شورانگیزی از کلمات حلاج کم ندارد، ولی از ابهام آن عاری است.

بخش دیگر از آثار حلاج، که حاوی تفسیر آیات قرآن است، در حقایق التفسیر سلمی آمده است (سه حقایق التفسیر).

جز اینها، گزارشهایی از زندگی حلاج به نام اخبارالحلاج موجود است، که کلام و شعر و نکته‌هایی از زندگی او را در بردارد. این اثر را ماسینیون و کراوس در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶ در پاریس، همراه با ترجمه فرانسوی آن، چاپ کرده‌اند. در این کتاب، حدود هشتاد قطعه از سوانح زندگی حلاج، با مراجعه به قدیم‌ترین منابع موجود، آمده است.

آنچه بیشتر در آثار متور حلاج به چشم می‌خورد، ابهام و پیچیدگی معنا در سخن اوست. این ابهام، برآیند دو عامل است: روایت از تجربه شخصی و شیوه نگارش. برخی شیوه نگارش حلاج را برگرفته از سبک بازید دانسته و آن را با این ویژگیها وصف کرده‌اند: حذف فاعل و تغییر ناگهانی ضمائر، استادهای

(دربارهٔ اسناد این غزل به مناسبتی به نیکلسون، یادداشت‌های شعبی کدکشی، ص ۱۵۳-۱۵۵)، پس از سنایی، عطار (متوفی ۶۲۷) تغییراتی شطح‌گونه برای حلاج به کاربرد و تصویری اسطوره‌ای از او ارائه داد. بی‌گمان اگر عین‌القضاة وارث اندیشه و آرای حلاج به‌شمار آید، میراث تجربی و عشقی او را باید از آن عطار دانست. هیچ شاعری پیش از عطار تحت‌تأثیر حلاج نبوده است. تصویر حلاج در تذکرةالاولیاء* عطار (ص ۵۸۳-۵۹۵)، به‌رغم آمیختگی آن به شطح و افسانه، جلوهٔ اسطوره‌گونه‌ای برای حلاج در ادب فارسی رقم زده است. در این فصل، هرچند تسامحات تاریخی هم وجود دارد، اما تصویر حلاج از نگاه عطار در آن به‌گیری تمام آمده است. ممکن است روایات عطار از حلاج، پرداختهٔ تخیل او یا دیگران باشد، اما به‌هر حال حلاج بیشتر در آینهٔ همین روایات جلوه کرده است تا گزارش‌های تاریخی آکنده از درست و نادرست و برخاسته از حب و بغض. از جمله نقل‌های منحصر به فرد عطارست: اتاالحق گفتی خاکستر حلاج و الله نوشتن قطرات خون او (همان، ص ۵۹۳) و خون در روی مالیدنش بر سر دار و کلام او که «گل‌گونهٔ مردان، خون ایشان است...» (همانجا). عطار در دیگر آثار خود نیز، به تصریح یا کنایه، به حلاج اشاره کرده است. از جمله روایت اخیر را در منطق‌الطیر (ص ۳۳۵)، ابیات ۲۳۰۰ به بعد) نیز آورده است (برای دیگر اشارات عطار به حلاج به همان، ص ۴۲۷، ابیات ۴۲۸۹ به بعد). تعبیر «پیر ما»، که در غزلیات عطار تکرار شده، با توجه به فضای آن غزلیات، بسیار به تصویر حلاج نزدیک است. ازاین‌رو، می‌توان حلاج را انسان کامل در شعر عطار، یا وی را پیر عطار دانست (پورنامداریان، ص ۳۱). گویا پیوند روحی این دو صوفی در همان عصر نیز زیاتر بوده چنان‌که مطابق نقل جامی (۱۳۸۶ ش، ص ۵۹۷)، مولوی نیز می‌پنداشته است که «نورحلاج بعد از ۱۵۰ سال بر روح عطار تجلی کرد و مربی او شد». هرچند زمان یاد شده در این نقل مخدوش می‌نماید، از تصویر ذهنی صوفیه دربارهٔ ارتباط حلاج و عطار خبر می‌دهد. پس از عطار، در غزل حافظ نیز تعبیر «پیر مغان» به حلاج تأویل‌پذیر است (پورنامداریان، ص ۳۱-۳۳). شاعران بعد از حافظ نیز عموماً همین نگاه تأییدآمیز را دربارهٔ حلاج داشته‌اند. تنها در سبک هندی، به‌ویژه شعر صائب تبریزی (متوفی ۱۰۸۶)، که بیشتر مضمون‌محور است تا معنی‌اندیش، تصویر حلاج دست‌مایهٔ پدیدآمدن مضامین متناقض شد. برای نمونه، صائب از سویی دارِ حلاج را منبر حقیقت می‌داند که «چون حرف حق بلند شود دار می‌شود» (ج ۴، ص ۲۰۵۷) و می‌گوید با مرگ حلاج «عشق‌بازی پله‌ای از دار بالاتر نداشت» (ج ۲، ص ۴۶۵) و از همان زمان است که «عاشقان را به‌سر دار فنا سوگندمت» (ج ۲، ص ۷۱۸)، و از

سوی دیگر، در فرجام او می‌گوید: «سر حلاج ز خامی است که بر دار بوده» (همانجا).

منابع: روزه آرنانده، مذهب حلاج، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، [تهران] ۱۳۷۰ ش؛ آقامحمدعلی کرمانشاهی، خیراتیبه در ابطال طریقه صوفیه، چاپ مهدی رجائی، قم ۱۴۱۲؛ ابن‌اثیر؛ ابن‌تقری، بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره ۱۴۲۶-۱۴۲۷/۲۰۰۶-۲۰۰۵؛ ابن‌تیمیه، جامع‌الرسائل، ج ۱، چاپ محمد رشاد سالم، قاهره ۱۳۸۹/۱۹۶۹؛ ابن‌جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، چاپ محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۴۱۲/۱۹۹۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، لسان‌المیزان، چاپ عبدالفتاح ابوغده، بیروت ۱۴۲۳/۲۰۰۲؛ ابن‌خلکان، ابن‌عماد؛ ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۶، چاپ احمد ابومحمود و دیگران، بیروت ۱۴۰۷/۱۹۸۷؛ ابن‌نجم (تهران)؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیة؛ ابونصر سراج، صحف من کتاب‌اللمع، چاپ ا. ج. آبروی، لندن ۱۹۴۷؛ همو، کتاب‌اللمع فی التصوف، چاپ رینولد آلن نیکلسون، لندن ۱۹۱۴؛ چاپ‌انت تهران [بی‌تا]؛ احمدبن اخی ناطور هلاکی، مناقب‌المعارفین، چاپ تحسین یازجی، آنکارا ۱۹۵۹-۱۹۶۱؛ چاپ‌انت تهران ۱۳۶۲ ش؛ عباس اقبال آشتیانی، خاندان نویختی، تهران ۱۳۴۵ ش؛ امام خمینی، دیوان امام: سروده‌های حضرت امام خمینی (س)، تهران ۱۳۸۳ ش؛ عبداللّه بن محمد انصاری، طبقات الصوفیه، چاپ محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲ ش؛ یوگنی افودودویچ پرتلس، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمهٔ میروس یزدی، تهران ۱۳۵۶ ش؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، الفرق بین‌الفرق، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره [بی‌تا]؛ تقی پورنامداریان، گمشده لب دویا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ، تهران ۱۳۸۲ ش؛ تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، منسوب به سید مرتضی‌بن داعی حسنی واوی، چاپ عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، ۱۳۶۴ ش؛ محسن‌بن علی تنوخ، نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة، چاپ عبود شالچی، بیروت ۱۳۹۱-۱۳۹۲/۱۹۷۲-۱۹۷۳؛ عبدالرحمان بن احمد جامی، اشعة‌اللمعات، چاپ هادی رسنکار مقدم گوهری، قم ۱۳۸۳ ش؛ همو، نفحات‌الانس، چاپ محمود هابدی، تهران ۱۳۸۶ ش؛ حسین‌بن منصور حلاج، الدیوان، یلبیه کتاب الطواسبین، بیروت ۱۹۹۷؛ همو، کتاب‌الطواسبین، چاپ هل نويا، بیروت ۱۹۷۲؛ خطیب بغدادی؛ خواندمیر؛ خوانساری؛ علی‌بن محمد دیلمی، سیرت الشیخ‌الکبیر ابو‌عبدالله ابن‌الخفیف‌الشیزاری، ترجمهٔ رکن‌الدین یحیی‌بن جندب شیرازی، چاپ آناه‌ماری شجل، آنکارا ۱۹۵۵؛ همو، کتاب عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، چاپ ژ. ک. واده، قاهره ۱۹۶۲؛ محمدبن احمد ذهبی، المبر فی خبر من غیر، چاپ محمدسحید بن سینی زغلول، بیروت ۱۴۰۵/۱۹۸۵؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، چاپ هاتری کورین، تهران ۱۳۶۰ ش؛ عبدالحسین زرین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، تهران ۱۳۶۲ ش؛ همو، جستجو در تصوف ایران، تهران ۱۳۵۷ ش؛ همو، شعلة‌الطور: دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حلاج، تهران ۱۳۷۷ ش؛ محمدبن حسین سلمی، طبقات الصوفیه، چاپ نورالدین شریه، حلب ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ مجلودبن آدم سلمی، حدیقة الحقیقة و شریعة‌الطریقة، چاپ مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۹ ش؛

بزرگ، به کوشش محمودرضا استغلیار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۴ ش؛ محمدمصوبین زین العابدین معصوم علیشاه، طرأنت الحقائق، چاپ محمدجعفر محجوب، تهران [؟ ۱۳۱۸]؛ محمدبن محمدنفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، چاپ حسین درگامی، قم ۱۳۷۱ ش؛ همو، المسائل الصاغانية، چاپ محمدقاسمی، [قم] ۱۳۱۳؛ احمدبن محمد مقدس اردبیلی، حدیقه الشیعه، تهران ۱۳۵۳ ش؛ مطهرین طاغر مقدسی، کتاب البدء و التاریخ، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹-۱۹۱۹، چاپ فست تهران ۱۹۶۲؛ جلالالدین محمدبن محمد مولوی، کتاب مثنوی معنوی، چاپ ریثولد آلن نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، [بی.تا.ا]؛ میرخواندا حریرت میسون، حلاج، ترجمه مجتهدالدین کیوانی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ احمدبن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشهور بر رجال النجاشی، چاپ موسی شیرازی زنجانی، قم ۱۳۰۷؛ عبداللّه بن محمد نجم‌رازی، مرصادالعباد، چاپ محمدامین ریاحی، تهران ۱۳۵۲ ش؛ همو، مرمرورات اسدی در مرمرورات داودی، چاپ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران ۱۳۵۲ ش؛ محمدبن محمد نصیرالدین طوسی، اوصاف الاشراف، چاپ مهدی شمس‌الدین، تهران ۱۳۷۳ ش؛ سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری، تهران ۱۳۲۴ ش؛ ریثولد آلن نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران ۱۳۷۴ ش؛ علی بن عثمان هجویری، کشف‌المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ جلال‌الدین همامی، مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟، تهران ۱۳۶۶ ش؛ هندوشاهین سنجر، تجارب السلف، چاپ عباس افشار آشتیانی، تهران ۱۳۵۷ ش؛

Et², s.v. "Al-Hallāj" (by L. Massignon-[L. Gardet]); Encyclopaedia of religion and ethics, ed. James Hastings, Edinburgh: T. and T. Clark, 1980-1981, s.v. "Hallāj" (by Reynold A. Nicholson).

/محمداهانی ملازاده /

حلال ← احکام خمسة

حلب، از قدیم‌ترین شهرهای منطقه شامات، دارای پیشینه و جایگاه مهم سیاسی و آثار فرهنگی تمدنی در دوره اسلامی، امروزه دومین شهر مهم سوریه و نیز نام استانی در این کشور. این مقاله مشتمل است بر:

- (۱) جغرافیا و تاریخ حلب
- (۲) هنر و معماری حلب
- (۳) جامع حلب
- (۴) قلعه حلب

(۱) جغرافیا و تاریخ حلب

(الف) استان. در شمال سوریه واقع شده و با ترکیه هم

بجانبین حیث سرودنی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران ۱۳۸۰ ش؛ ابوالفضل محمد سیلکی، النور من کلمات ابی طیفور، در عبدالرحمان بدوی، شطحات الصوفیه، ج ۱، کوی ۱۹۷۸؛ محمودبن عبدالکریم شبرتی، گلشن‌زار، چاپ صد موحّد، تهران ۱۳۸۶ ش؛ محمدبن علی شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، چاپ محمدعلی موحّد، تهران ۱۳۶۹ ش؛ نورالدین شریف‌الدین شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۵۴ ش؛ کامل مصطفی نبی، شرح دیوان‌الحلاج، کلن - پنداد ۲۰۰۷، همو، الصلة بین التصوف و التشیع، بیروت ۱۹۸۲؛ محمدبن حسین شیخ بهائی، مفتاح‌الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة، مع تعلیقات محمد اسماعیل مازندرانی خواجه‌ی، چاپ مهدی رحیمی، قم ۱۴۱۵؛ محمدعلی صائب، دیوان، چاپ محمد قهرمان، تهران ۱۳۶۲، ۱۳۷۰ ش؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت ۱۳۹۰-۱۳۹۴/۱۳۹۷-۱۳۹۷، همو، المیزان منظوم، در زمهر الفروخته: ناکفته‌های نفز، همراه کامل‌ترین مجموعه اشعار از حضرت علامه سید محمدحسین طباطبائی، [گردآوری] علی نهانی، تهران: سروش، ۱۳۸۳ ش؛ احمدبن علی طهرسی، الاحتجاج، چاپ محمدباقر موسوی خراسانی، بیروت ۱۳۸۱/۱۴۰۱؛ محمدبن حسن طوسی، کتاب الفیة، چاپ عبداللّه طهرانی و علی احمد ناصح، قم ۱۴۱۱؛ طه عبدالباقی سرور، الحسین بن منصور للحلاج: شهید التصوف الاسلامی، قاهره ۱۹۶۱؛ محمدبن ابراهیم عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ محمد اسماعیلی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ همو، منطق‌الطیر، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۸۳ ش؛ حسن بن یوسف علامه حلّی، رجال العلامة الحلّی، چاپ محمدصادق بحر العلوم، نجف ۱۳۸۱/۱۳۹۶، چاپ فست قم ۱۴۰۲؛ عبداللّه بن محمد عین‌القضلة، تمهیدات، چاپ عقیف عبیران، تهران [؟ ۱۳۴۱ ش]؛ همو، نامه‌های عین‌القضات همدانی، چاپ علینقی منزوی و عقیف عبیران، تهران، ج ۱ [؟ ۱۹۶۹]؛ ج ۲ [؟ ۱۳۵۰ ش]؛ احمدبن محمد غزالی، سوانح، چاپ نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹ ش؛ محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶، همو، مشکاة الانوار و مصیفة الاسرار، چاپ عبدالعزیز غزالدین سیروان، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۷، همو، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، چاپ فطحه شحاده، بیروت ۱۹۷۱؛ میشل فرید غریب، الحلاج، او، وضوء‌الدم، بیروت [بی.تا.ا]؛ محمدبن شاه مرقی فیض کاشانی، کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، چاپ محمد پیمان، [تهران] ۱۳۵۲ ش؛ عرب‌بن سعد قرطبی، صلة تاریخ الطبری، در ذیول تاریخ الطبری، چاپ محمد ابراهیم ابراهیم، قاهره: دارالاحیاء، [؟ ۱۹۷۷]؛ کتاب اخبارالحلاج، او، مناجیات الحلاج، چاپ ل. ماسینون و م. کراوس، پاریس: مطبعة العلم، ۱۹۳۶؛ لویی ماسینون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه بهمن دارانی، تهران [؟ ۱۳۵۸ ش]؛ همو، مصائب حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران ۱۳۶۲ ش؛ مجلسی، جلال‌الدین محدث ارموی، تعلیقات نقض، تهران ۱۳۵۸ ش؛ اسماعیل بن محمد مستملی، شرح التعرف لمذهب التصوف، چاپ محمد روشن، تهران ۱۳۶۲-۱۳۶۶ ش؛ مسعودی، مروج (بیروت)؛ مریم مشرف، «جند بغداد»، در آشنایان ره عشق: مجموعه مقالاتی در معرفی شائزده عارف

دمشق و حدود ۵۰ کیلومتری مرز ترکیه، در ارتفاع ۳۸۰ متری از سطح دریا واقع است. این شهر میان جلگه‌ها و فلاتها احاطه شده و دارای آب و هوای خشک است و میانگین باران سالیانه آن بیش از ۳۲۰ میلیمتر نیست (ابوحجر؛ الموسوعة العربية، همانجا). شهر حلب در سال ۲۰۰۰ حدود ۲'۸۵۰'۰۰۰ تن جمعیت داشته است (> سالنامه جمعیتی ۲۰۰۳، ص ۲۷۶).

صنعتگران شهر حلب از قدیم در صنایع طلاسازی، نقره و مس مهارت داشته‌اند. دوجت نخیمه‌های پشمی و لباسهای عربی، به‌ویژه عبادوزی، از صنایع این شهر است. حلب یکی از زیباترین و مشهورترین شهرها در شرق و دومین شهر مهم سوریه، بعد از دمشق، است (عفیفی، ذیل ماده: الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۲۷۲). شهر حلب شامل دو بخش متمایز قدیم و جدید است. بخش قدیم در مرکز شهر واقع شده و دارای ساختمانهایی به شیوه معماری قدیمی است و بیشتر ساختمانهای آن با سنگهای معروف به اشهب بنا شده و دارای بازار سرپوشیده است. بخش جدید شهر در بیرون از حصار قدیمی شهر است و دارای خیابانهای پهن، باغهای زیبا، و ساختمانهای جدیدی مثل دانشگاه حلب، کتابخانه ملی و موزه است (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۲۷۲-۲۷۳). تزئینات (محفل شکست سلطان غوری مملوکی از سلطان عثمانی سلیم اول در ۹۲۳) در نزدیکی این شهر است (عفیفی، همانجا).

راه آهن حلب - حمه - دمشق، که به خط آهن شام - حجاز متصل است (سه حجاز، راه آهن)، در ۱۹۰۶/۱۳۲۴ به راه آهن استانبول - اروپا متصل شد و شش سال بعد نیز به راه آهن سریع‌السیر شرق وصل گردید (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۶).

شهر حلب پیوسته در حال گسترش بوده است، ولی در ۱۸۲۲/۱۲۳۸ زلزله بیشتر مناطق آن را ویران کرد. در ۱۸۶۰/۱۲۷۷ منطقه عزیزیه در حلب رو به آبادانی گذاشت و ساختمانهایی به شیوه معماری اروپایی در آنجا بنا گردید. از ۱۸۸۳/۱۳۰۰ مناطق جدیدی در شهر احداث گردید مثل منطقه جملیه و اسماعیلیه. ایستگاه راه آهن شام نیز در ۱۹۰۵/۱۳۲۳ تأسیس شد (بهیسی، ص ۵۷-۵۸).

حلب دارای آثار تاریخی بی‌نظیری است. از جمله آنهاست: قلعه حلب در مرکز شهر؛ مسجد جامع اموی؛ مدرسه حلاویه، که در زمان نورالدین زنگی بنا شده و در عصر صلاح‌الدین ایوبی مرمت شده است؛ مدرسه شرقیه، که در ۱۱۹۹/۵۹۵ احداث

مرز است. کوههای توروس* از شمال، جلگه غورالانهاام از مغرب، فلاتهای حمص و شیب از جنوب، و جلگه فرات از شرق آن را احاطه کرده‌اند. کوه کرد سکه ادامه رشته کوههای توروس ترکیه است (ارتفاع بلندترین قله آن در این استان: ۱۲۰۰ متر) - در شمال غربی این استان واقع شده و پوشیده از درختان صنوبر، بلوط و سندیان است و در دامنه‌های آن باغهای زیتون، انگور، بادام، گیلان و انار وجود دارد. کوه سمعان، یا قله شیخ برکات به ارتفاع ۸۷۰ متر، از دیگر کوههای این استان است (حمیده، ص ۸۰ الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۰).

آب کشاورزی استان از آب سد فرات تأمین می‌شود. برای آبیاری زمینهای کشاورزی‌ای که از جرابلس در شمال شرقی استان تا مشکته در جنوب، به طول ۶۵ کیلومتر، در ساحل فرات واقع شده‌اند، از رود فرات استفاده می‌شود. استان حلب از حیث آبهای جاری و چشمه‌های همیشگی در مضیقه است. سدهای محلی کوچک، از جمله سد شهپا بر روی رود قُویق و سد راجو بر روی رود عفرین، نسبتاً از مشکلات آبی استان کاسته است (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۰-۴۷۱).

در استان حلب دو بخش آب و هوایی وجود دارد: بخش نیمه‌مرطوب در شمال استان با باران بیش از ۳۵۰ میلیمتر در سال، که تا ۸۰۰ میلیمتر هم افزایش می‌یابد؛ و بخش نیمه خشک در مشرق و جنوب استان که باران سالیانه آن کمتر از ۳۵۰ میلیمتر است و تا ۲۰۰ میلیمتر هم کاهش پیدا می‌کند (همان، ج ۸، ص ۴۷۰).

بیشتر اهالی حلب به کشاورزی اشتغال دارند. محصولات استان، حبوبات، گندم، پنبه، هندوانه، زیتون، زردآلو، گیلان، پسته، گردو، بادام، انگور و انجیر است (ابوحجر، ص ۱۸۲؛ الموسوعة العربية، همانجا). دامپروری نیز از مشاغل اهالی است و دولت مکانهایی برای گاوداری و مرغداری احداث کرده است. تعداد کمی از اهالی حلب به صنایع دستی و ستنی اشتغال دارند. تولید فراورده‌های لبنی، توتون خشک‌کنی، روغن زیتون، تهیه شیره انگور و تهیه زغال و صنعت گردشگری نیز در این استان رایج است (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۱). استان حلب به مساحت ۱۸'۵۰۰ کیلومترمربع، شامل ۸ منطقه (شهرستان) و ۲۴ ناحیه است. مناطق هشت‌گانه آن عبارت‌اند از: حلب، جبل سمعان، أعزاز، باب، جرابلس، سفیره، عفرین، و عین عرب (بهیسی، ص ۵۳-۵۴).

ب) شهر. مرکز استان حلب، در ۳۵۰ کیلومتری شمال

سریانی یا عبرانی است و در سریانی به معنای رنگ سفید است. با توجه به اینکه خاک آن منطقه نیز سفید بوده، پس نام آن منطقه حلباست که آلف آخر آن به مرور حذف شده و این کلمه به صورت حلب در آمده است. به ویژه آنکه، بیشتر روستاهای حلب نیز نام سریانی دارند و بسیاری از کلمات سریانی و عبری شبیه کلمات عبری‌اند (به یاقوت حموی، ج ۲، ص ۳۰۴؛ غزّی، ج ۱، ص ۲۹).

این شهر به حلب شهباء نیز معروف بوده است. روایت کرده‌اند که حضرت ابراهیم علیه‌السلام گاوای ابلق با بانگ مخصوص داشت و زمانی که گاو را می‌دوشید مردم با شنیدن صدای گاو به یکدیگر می‌گفتند: «ابراهیم حلب‌الشهباء» (به یاقوت حموی، همانجا؛ غزّی، ج ۱، ص ۲۷). ابن‌شحنة (ص ۲۷) در تفسیر آن کلمه گفته است که اگر از نقطه مشرف بر تمام شهر به آن بنگریم آنجا را یکپارچه سفید مشاهده می‌کنیم و به همین سبب آن را حلب‌الشهباء نامیده‌اند. به روایتی دیگر، حلب، حمص و بردعه سه برادر از فرزندان بنی‌عملیق بودند که هر یک شهری به نام خود بنا کرد و چون بانی این شهر حلب‌بن مهربن حصین عملیق بود، نام شهر را حلب گذاشتند (به یاقوت حموی، همانجا).

یونانیان به حلب «باروا» یا «بیروا» (ابوالفداء، ۱۴۱۰، ص ۲۴) و «برویا» به معنای بربری (غزّی، ج ۱، ص ۲۸)، حنیها به آنجا «حلبا» و «حلباس» (احمد اسماعیل علی، ص ۲۹) و آشوریان به آن «حلوان» (همانجا) گفته‌اند. در کتیبه‌های میخی به صورت «حلب» یا «حلب» (حلو، ص ۲۲۷) و در کتیبه‌های مصریان و آشوریان به صورت «حربو»^۱ یا «حلمن»^۲ (جنوز، ص ۱۷) آمده است.

بنای شهر حلب را به بلوکوس موصلی، پادشاه موصل، نیز نسبت داده‌اند و یونانیان آنجا را سردینلوس می‌نامیدند (ابن‌عزیم، ج ۱، ص ۱۳).

ظاهراً این شهر پس از مدتی ویران شده و دوازده سال پس از فوت اسکندر مقدونی، سلوکوس نیکاتور سریانی، بار دیگر بنا شده است (همان، ج ۱، ص ۱۵). به عقیده برخی، بطلمیوس اول پس از فوت اسکندر شهر حلب را بنا کرد و آن را آشموئیت خواند (به همان، ج ۱، ص ۱۷؛ ابوالفداء، ۱۴۱۰، ص ۲۷).

پیشینه حلب یکی از قدیم‌ترین شهرهای آباد جهان به شمار می‌آید (دوران^۳، ص ۹۱). از جمله عواملی که موجب اهمیت شهر حلب شده بود، این موارد بود: قرار گرفتن حلب بر سر راههای زمینی میان فرات و دریای مدیترانه، آناتولی و

شده است و در نزدیکی آن غذاخوری ایرانی‌ای متعلق به قرن ششم / دوازدهم هست که اکنون بازسازی شده و محل بازدید گردشگران است؛ مدرسه صاحبیه؛ مسجد جامع فستی (۱۳۶۴)؛ خان صابون (متعلق به پایان قرن نهم / پانزدهم)؛ خسان خسایربیک (بنا در ۱۵۱۵/۹۲۱)؛ و خان‌الوزیر، که از کاروان‌سراهای معروف حلب، متعلق به سال ۱۶۸۲/۱۰۹۳ است. بازارهای تاریخی حلب، به طول هفت کیلومتر و سرپوشیده است و هنوز هم معماری کهن خود را حفظ کرده است. از باب انطاکیه در غرب تا ورودی بازار زرب در شرق، ۳۹ بازار موازی و عمود بر هم، به طول ۷۵۰ متر و عرض ۳۵۰ متر، کشیده شده است (همان، ص ۵۸-۵۹؛ برای اطلاعات تفصیلی به بخشهای دیگر مقاله).

قلعه حلب، یکی از قلاع عربی اسلامی و از مشهورترین قلاع دنیاست که در زمان ایوبیان بازسازی شد. حصارها و برجهای این قلعه هنوز برجاست (به بخش قلعه حلب). در ۶۵۸ مغولها به این قلعه حمله کردند و در ۸۰۳ نیز تیمور شهر و قلعه حلب را ویران کرد، ولی مملوکیان، پس از آزادسازی شهر و قلعه، به مرمت آن پرداختند. عثمانیان در ۹۲۳ قلعه را تصرف کردند. ابراهیم‌پاشا، فرزند محمدعلی پاشا، خدیو مصر، در ۱۲۴۷ بدانجا رفت و قلعه را مرکز سپاهیان خود کرد و تا ۱۲۵۷ در آنجا اقامت نمود. از ۱۳۲۹ ش/ ۱۹۵۰، دولت ترمیم قلعه را آغاز کرد (همان، ص ۶۴-۶۶).

برخی مدارس تاریخی حلب عبارت‌اند از: مدارس شافعیان به نامهای ظاهریه، هروییه، فردوس، قیصریه، نجیبی، و مدرسه‌ای که شمس‌الدین لؤلؤ (عتیق) و مدرسه‌ای که عزالدین ابوالفتح مظفر بنا کرده‌اند؛ مدارس حنفیان به نامهای حلاویه، حدادییه، حمامیه، و سیفیه؛ و مدرسه مالکیان و حنابلّه آن، که امیر سیف‌الدین بن علم‌الدین سلیمان آن را در پایین قلعه بنا کرده است (ابن‌شحنة، ص ۱۰۹-۱۲۴).

حلب در لغت به معنای شیر دوشیده و مترادف با حلب است. درباره وجه تسمیه این شهر گفته‌اند که حضرت ابراهیم خلیل علیه‌السلام، در این سرزمین در بالای تپه‌ای گوسفندان خود را می‌دوشید و شیر آنها را به فقرا و نیازمندان می‌داد، مردم در دامنه آن تپه جمع می‌شدند و به همدیگر می‌گفتند: «ابراهیم حلب» (ابراهیم دوشید)، و بدین ترتیب آن مکان کم‌کم حلب نام گرفت (به ابوالفداء، ۱۴۱۰، ص ۲۲؛ ابن‌بطوطه، ج ۱، ص ۸۷؛ ابن‌شحنة، ص ۲۶). برخی برآن‌اند که این وجه تسمیه اعتباری ندارد، چون حضرت ابراهیم و مردم شام در آن تاریخ عرب نبودند، به نظر عده‌ای، کلمه حلب

شبه‌جزیره عربستان؛ حاصلخیزی خاک و رونق کشاورزی آن، که این شهر را به صورت مرکز مهم کشاورزی و دامپروری درآورده بود؛ و وجود سنگ‌آهک‌های سفید که موجب استحکام ساختمانها می‌شد (قچه، ص ۱۱۴-۱۱۵).

در اوایل هزاره سوم قبل از میلاد، حلب شهری پیشرفته و مرکز مهم اقتصادی بود. در نیمه هزاره سوم قبل از میلاد، ریموش اکدی حلب را تصرف و ویران کرد و حاکم آنجا را به اسارت گرفت. این اولین حمله نظامی ویرانگر به حلب محسوب می‌شود (همان، ص ۱۱۳).

در اوایل هزاره دوم قبل از میلاد، حلب دوباره رونق گرفت و پایتخت دولت پمحابس^۱ عموریها شد. در ۱۸۲۰ قبل از میلاد، حتیها حلب را ویران کردند، ولی این شهر بار دیگر رونق پیشین خود را به دست آورد و این بار مرکز مذهبی و اقتصادی حتیها شد (همان، ص ۱۱۴؛ نیز سه احمد اسماعیل علی، ص ۱۲۱).

حلب چندین قرن محل درگیری میان حتیها، میتانیها و فرعونهای مصر بود و هر کدام برای به دست آوردن آن بر یکدیگر پیشی می‌جستند. در اواخر قرن هفدهم قبل از میلاد، پادشاه حتیها، مورسیل^۲، حلب را تصرف و ویران کرد و سپس اسیران و ثروت حلب را به پایتخت خود، حاتوشا^۳، منتقل نمود. پس از وی میتانیها حلب را اشغال کردند (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۳).

در ۱۴۷۳ قبل از میلاد، تحوتس سوم، فرعون مصر، بر میتانیها فایز آمد و حلب را تصرف کرد (قچه، همانجا). در ۱۴۳۰ قبل از میلاد، حتیها به رهبری مورسیل دوم، آنجا را گرفتند و در ۱۳۹۰ قبل از میلاد، پادشاه خیتا حلب را تصرف کرد (سلیم حسن، ج ۵، ص ۳۳، ۳۸۲). در ۷۲۸ قبل از میلاد به آشوریان پیوست و پس از سقوط آشوریان در ۶۱۲ قبل از میلاد به دست کلدانیها ویران شد. حلب در ۴۰۰ قبل از میلاد در تصرف ایرانیان بود تا اینکه یونانیان در ۳۳۲ قبل از میلاد آن را گرفتند. پس از درگذشت اسکندر مقدونی و تأسیس دولت سلوکیان، سلوکوس نیکاتور در حلب مستمرهای به نام برویا^۴ احداث کرد و حلب به صورت مرکز بازرگانی مهمی درآمد و با شمال شرق سوریه مرتبط گردید. در سال ۶۴ یا ۶۵ که سرزمین شام به تصرف رومیان درآمد حلب بخشی از ولایت سوریه گردید. ایرانیان در ۵۴۰ میلادی به حلب حمله کرده و آنجا را آتش زدند (قچه، همانجا؛ بخوند، ذیل ماده؛ الموسوعة العربية، همانجا).

در سال شانزدهم هجری، مسلمانان به فرماندهی ابو عبیده

جزایح روانه حلب شدند و آن را محاصره کردند و خالد بن ولید نیز، پس از فتح قنسرین، روانه حلب شد (لزدی، ص ۲۳۷؛ بلاذری، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۴). به نوشته ابوالفداء (۱۴۱۰، ص ۳۳)، ابو عبیده جزایح حلب را به صلح فتح کرد و اهالی حلب، که به انطاکیه گریخته بودند، با آگاهی از متن پیمان صلح، به حلب بازگشتند. زمانی که لشکریان اسلام روانه انطاکیه بودند، رومیان قصد حلب کردند، لذا لشکریان اسلام به حلب بازگشتند و در نبرد با رومیان، مجدداً حلب را فتح کردند (بلاذری، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ ابن خلدون، ج ۱؛ مقدمه، ص ۵۲۶؛ طبایخ، ج ۱، ص ۹۴).

اهمیت شهر حلب و موقعیت جغرافیایی خوب آن، سبب گردید که بیشتر جغرافی‌نگاران و تاریخ‌نویسان درباره این شهر مطالبی بیان دارند؛ به نوشته یعقوبی (ج ۱، ص ۱۶۴-۱۶۵)، نوشیروان فرزند قباد، حلب را فتح کرد. در قرن سوم، ابن خردادبه (ص ۷۵) حلب را از کوره‌های قنسرین و قدامتین جعفر (ص ۲۴۶) آن را از اعمال قنسرین ضبط کرده است. ابن رسته (ص ۱۰۷) حلب را از کوره‌های شام معرفی کرده است. در اواخر قرن سوم، جیهانی در کتاب اشکال العالم (ص ۸۱، ۸۵) حلب را شهر و قصبه قنسرین در فاصله دو روزه با بلس معرفی کرده است. در اوایل قرن چهارم اصطخری (ص ۶۱) حلب را از شهرهای چند قنسرین خوانده است. در نیمه همین قرن، ابن حوقل (ص ۱۶۸)، شام را دارای پنج جند نوشته که یکی از جندهای آن جند قنسرین و شهر بزرگ آن حلب بوده است. وی (ص ۱۷۷) نوشته است که حلب با دیگر شهرهای شام در ارتباط است و دارای بازارهای خوب، حمام و مسافرخانه است. در اواخر قرن چهارم، مقدسی (ص ۱۵۴-۱۵۵) حلب را شهر زیبایی با دژ و بارو و مردمان خوش برخورد، خرمند و مرفه وصف نموده، شهر را اتبار (خرابین) شاه خوانده و افزوده که حلب در کوره قنسرین از کوره‌های شش‌گانه شام است و آب آشامیدنی اهالی آن از رود قویق تأمین می‌شود و هفت دروازه دارد، به نامهای حمص، رقه، قنسرین، یهود، انطاکیه، عراق، و اریعین؛ اما ناصر خسرو، که در قرن پنجم از حلب دیدن کرده، نوشته که حلب چهار دروازه دارد به نامهای باب‌الیهود، باب‌الله، باب‌الجنان و باب‌انطاکیه (ص ۱۷). در همین قرن، بکری (ج ۱، ص ۱۸۴) حلب را از اقلیم چهارم ضبط کرده و به رود قویق اشاره نموده است که از روستای سیناب در هفت میلی دابق سرچشمه می‌گیرد. به نوشته وی (ج ۱، ص ۴۶۱)، شام شامل پنج بخش است که یکی از بخشهای آن قنسرین و

در همین قرن، ابوالفداء (۱۸۴۰، ص ۲۶۶-۲۶۷) حلب را شهری بزرگ و تاریخی با باغهای فراوان و از چند قنسرین معرفی کرده و نوشته است رود قویق از این شهر عبور می‌کند و این شهر بر سر راه عراق به شغور و دیگر شهرهای شام قرار دارد و قلعه شهر نیز در مرکز شهر روی تپه‌ای بنا شده است.

در قرن نهم حافظ‌ابرو به تفصیل به وصف حلب پرداخته و ضمن توصیف آب و هوای خوب آن، اهالی حلب را اهل سنت و جماعت و نیز شیعه مذهب معرفی کرده و افزوده آنچه مخصوص این شهر است آبگینه حلبی است که در روی زمین نظیر آن وجود ندارد، و نیز به فراوانی مدارس و خانگاههای آن اشاره کرده است (ج ۱، ص ۳۵۵-۳۵۶). حیثیتی (متوفی ۹۰۰) نیز حلب را شهری بزرگ در دوازده میلی قنسرین ضبط کرده و از هفت دروازه شهر به نامهای باب‌الجنان، باب‌الاربعین، انطاکیه، قنسرین، یهود، فرادیس و باب شرقی نام برده است. سپس از سقف چوبی بازارها و خندق عمیق شهر سخن گفته و نوشته است که این شهر دارای بیمارستان و چندین مدرسه است. وی بنای شهر را به مردی از عمالقه نسبت داده است (ص ۱۹۶-۱۹۷).

حلب در دوره اسلامی. زمانی که خلیفه دوم در سال هفدهم شام را به اجناد تقسیم می‌کرد، حلب و قنسرین جزو جنجی حصص شدند و هنگامی که معاویه بن ابی سفیان (حک: ۴۱-۶۰) قنسرین را از حصص جدا می‌کرد، حلب جزو چند قنسرین شد (ابن عدیم، ج ۱، ص ۲۹؛ الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۴). سلیمان بن عبدالملک اموی (حک: ۹۶-۹۹) اولین مسجد جامع حلب را بنا کرد و تلاش نمود شبیه مسجد جامع دمشق باشد که برادرش (ولید بن عبدالملک) بنا کرده بود (ابن شحنة، ص ۱۶۲ بهنسی، ص ۷۳).

با انتقال حکومت به عباسیان در سال ۱۳۲، عراق مرکز خلافت شد و دمشق مقام پایتختی دولتی عربی - اسلامی را از دست داد، ولی حلب اهمیت بیشتری یافت و رو به پیشرفت گذاشت (الموسوعة العربية، همانجا). در ۳۲۵، شامات، از جمله حلب، جزو اعمالی والی مصر، محمد بن طنج اخشیدی، شد و اخشیدها تا سال ۳۲۸ بر شام ملط بودند (ابن عدیم، ج ۱، ص ۹۸-۹۹؛ الموسوعة العربية، همانجا). در ۳۳۳، سیف‌الدوله حمدانی وارد حلب شد و درگیری میان اخشیدها و حمدانیان بر سر سرزمین شام آغاز شد و در ۳۳۴ میان سیف‌الدوله و اخشیدیان پیمان صلح منعقد گردید که به موجب آن، اخشیدها از حلب، حمص و انطاکیه دست برداشتند. در ۳۳۶ این پیمان تجدید گردید (ابن عدیم، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۹). از زمانی که حلب مرکز امارت حمدانیان شد، مهم‌ترین

بررگ‌ترین شهر آن حلب است. در قرن ششم، اندریمی (ج ۲، ص ۶۴۸-۶۴۹) به حصار شهر حلب که با سنگهای سفید بنا شده و به رود قویق، که آب مورد نیاز اهالی را تأمین می‌کرده، اشاره کرده است. وی (ج ۱، ص ۳۷۵) فاصله حلب تا حمص را پنج مرحله تخمین زده است. در قرن هفتم، یاقوت حموی (ج ۲، ص ۳۰۸) حلب را شهری بزرگ و گسترده و پر از نیکوینها و دارای آب و هوای خوب و زمین حاصلخیز وصف کرده و نوشته در روزگار ما مرکز جنجی (قصبه) قنسرین، حلب است که به معنای شیر است. یاقوت حموی (همانجا) نوشته است در قلعه حلب دو مقام از آن حضرت ابراهیم است که هنوز زیارتگاه‌اند. او پس از اشاره به ساخته شدن این شهر توسط شخصی به نام حلب از طایفه بنی‌عملیق، افزوده است: برخی می‌گویند طوسا / سمیرم این شهر را دوازده سال پس از فوت اسکندر بنا نهاد و قلعه حلب مقام ابراهیم است و در آنجا صندوقی هست که در سال ۴۳۵ پیدا شده و تکه‌ای از سربحیی، پسر زکریا علیه‌السلام، در آن است و در نزدیکی دروازه باب‌الجنان جایی به نام مشهد علی بن ابی طالب علیه‌السلام هست که یحیی را در آنجا به خواب دیده‌اند و در کنار دروازه عراق مسجد غوث است که در آن سنگ‌نبشته‌ای هست که می‌گویند به خط حضرت علی بن ابی طالب است و در مغرب شهر در دامنه کوه جوشن مرقد محسن پسر امام حسین علیه‌السلام است که در هنگام حرکت اسیران کربلا از عراق به دمشق، در کودکی در اینجا درگذشت و به خاک سپرده شد و نزدیک آن زیارتگاهی زیباست که مردم حلب آن را با هزینه زیاد، بسیار استوار بنا کرده‌اند و بیرون دروازه باب‌الیهود سنگی است که به آن دخیل می‌بنند و به آن عطر و گلاب می‌پاشند و مسلمانان و یهودیان و مسیحیان در زیارت آن هم‌گامند، و در زیر آن، مرقد چند پیامبر است. او (همانجا) دژ حلب را نیز وصف کرده و به هشت دروازه اشاره نموده است. در قرون هفتم و هشتم، دمشق (ص ۲۶۹) از حلب به عنوان مملکت حلب نام برده و نوشته است: اهالی آن در لباس پوشیدن، و شکل و نمای منازل باهم رقابت داشتند. به قلعه شهر، به سبب سنگهای سفیدش، شهباء می‌گفتند. حلب را قوم تاتار ویران کردند (همانجا). در قرن هشتم، قزوینی حلب را به تفصیل شرح داده است. وی به هوای پاک، خاک حاصلخیز و قلعه مستحکم آن اشاره کرده و از محصولات آن، پنبه، کنجد، توتون، تنباکو، انگور، زردآلو، سیب، انجیر، هندوانه و خیار را نام برده است. وی مذهب اهالی حلب را تشیع و تسنن نوشته و به بازار حلب توجه خاصی نموده است. سپس به نوعی بازی به نام «شلاق» در حلب اشاره کرده که گویا فقط یک بار در سال اجرا می‌شده است (ص ۱۸۳-۱۸۴).

گردید. وی بازار حلب را مرمت کرد و در شهر مدرسی تأسیس نمود که در آنها فقهای حنفی و شافعی تدریس می‌کردند. وی در ۵۶۹ درگذشت و فرزند یازده ساله‌اش، مسلک صالح اسماعیل، جانشین وی شد (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۱۱۰، ۴۰۲، ۴۰۵؛ ابن عدیم، ج ۲، ص ۲۸۹، ۲۹۳). در ۵۷۹ حلب تحت سلطه صلاح‌الدین ایوبی درآمد. وی پس از مرگ مسلک صالح اسماعیل در ۵۸۲، ولایت حلب را از برادرش، ملک عادل، گرفت و آن را به پسر خود، ملک ظاهر غازی، سپرد. دوره حکومت ملک ظاهر و فرزندش عزیز (۶۱۵-۶۳۴)، دوره رفاه حلب بود و یکی از زیباترین شهرها و فعال‌ترین آنها در شرق اسلامی به‌شمار می‌آمد (ابن اثیر، ج ۱۱، ص ۴۹۶، ۵۲۳؛ الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۵).

فعالیت اقتصادی حلب با معاهده‌هایی که در ۱۲۰۷/۶۰۴، ۱۲۲۵/۶۲۲ و ۱۲۳۵/۶۳۲ با بنادقه (ونیزیها) منعقد شد افزایش یافت و شهر رو به آبادانی گذاشت. قلعه حلب نیز تجدید بنا شد و زیباترین معماری نظامی آن دوره گردید. حیات فرهنگی رو به شکوفایی گذاشت و دانشمندی چون سهروردی، ابن عدیم و ابن شداد در این شهر به فعالیت علمی پرداختند. حکومت ایوبیان در حلب تا ۶۵۸ ادامه یافت تا اینکه مغولها، به فرماندهی هلاکو خان، آنجا را غارت کردند و شمار زیادی از اهالی را به قتل رساندند (رفعت، ج ۳، ص ۱۶۴؛ الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۵-۴۷۶).

در ۶۵۹ که مغولان از مالیک شکست خوردند، حلب به قلمرو سلطان مملوکی مصر پیوست و پس از شهر دمشق، مرکز قائم‌مقامی درجه دوم شد (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۶). در ۷۴۹ طاهون در حلب شیوع پیدا کرد (ابن حبیب، ص ۲۲۱). در قرن هشتم حلب یکی از مشهورترین مراکز تمدن در شام محسوب می‌شد. پس از آنکه ظاهر بیبرس، شهر انطاکیه را ویران کرد، حلب پایگاه کاروانهایی شد که از عراق، حجاز و مصر به شام می‌آمدند یا از شام به عراق و سرزمینهای شرق می‌رفتند (همان، ص ۱۲).

در ۸۰۰ تیمور گورکانی (تیمورلنگ) به حلب حمله کرد. در ۹۲۲ عثمانیان حلب را، پس از پیروزی بر مملوکیان در جنگ مرج دابق، تصرف کردند (بهمنی، ص ۵۷؛ الموسوعة العربية، همانجا). در قرن یازدهم حلب را دارای ده دروازه نوشته‌اند، کلید دروازه‌ها در دست یخی‌چریها بود که با ۳۵۰ سرباز از آنها محافظت می‌کردند. شهر حلب به ۷۲ محله تقسیم شده و هر محله اسامی به غیر از اسامی جمعه داشت که به حل و فصل مشکلات مردم می‌پرداخت و گرفتن مالیات نیز برعهده وی بود (اسدی، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷).

حلب در ۱۱۸۹ از قسار اداری، در ۱۲۳۰ از طاعون، در

شهر در شمال شام محسوب گردید. سیف‌الدوله در این شهر، دریاری مثل دربار بغداد به وجود آورد که در آن شاعران و عالمان و هنرمندان بسیاری گرد آمدند، از جمله متنبی، ابی‌فراس، فارابی، و ابن جتی (الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۴). در ۳۵۱ تقفور، فرمانده بزرگ جبهه شرقی رومیان، حلب را (بدون قلعه آن) تصرف کرد، رومیان شهر را غارت کردند، بسیاری را کشتند، مساجد را آتش زدند و غنائم و اسرای بسیاری به‌دست آوردند (ابن عدیم، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۴۰؛ الموسوعة العربية، همانجا).

در ۳۶۳ سعدالدوله خمدانی حلب را تصرف کرد، و در ۳۶۷ علاوه بر ذکر عبارت حنی علی خیر‌المعمل در اذان، عبارت محمد و علی خیر‌البشر را به آن افزود (ابن عدیم، ج ۱، ص ۱۶۹، ۱۷۲).

در ۳۸۴، نیروهای فاطمیان حلب را محاصره کردند. حاکم حلب، سعدالدوله حمدانی، از رومیان کمک خواست، ولی فاطمیان مانع از رسیدن نیروهای رومیان شدند (محمد احمد عبدالمولی، ص ۱۶). در ۴۱۳، حکومت فاطمی مصر، صفی‌الدوله محمد بن علی بن جعفر بن فلاح را به حکومت شهر حلب برگزید (زکار، ص ۵۵).

در ۴۱۴، صالح بن مرداس حلب را از تصرف فاطمیان خارج ساخت و تا ۴۲۰ بدون رقیب، در حلب حکومت کرد. در این دوره حکومت حلب بین فرزندان وی تقسیم شد. پسرش، شبل‌الدوله ابوکامل نصر، حکومت شهر را برعهده گرفت و مقرالدوله ابوعلوان، شمال حکومت قلعه را (شوقی شعث، ص ۱۴۹-۱۵۰). سپاهیان مستنصر فاطمی دو بار به حلب حمله کردند و هر دو بار شکست خوردند (همان، ص ۱۵۲). تأثیر شکست لشکریان فاطمی در تجدیدنظر در تنظیمات اداری فاطمیان در قاهره واضح بود و تغییرات زیادی در دولت فاطمیان به‌وجود آورد (همانجا). در ۴۵۹ شیوع وبا در حلب تلفات زیادی به‌بار آورد، به‌طوری که فقط در یک ماه حدود چهارهزار تن جان خود را از دست دادند (ابن عدیم، ج ۲، ص ۱۰). در ۴۷۹ ملک‌شاه سلجوقی، قسیم‌الدوله آق‌سقر را حاکم حلب کرد و به آبادانی حلب همت گماشت، ولی با مرگ ملک‌شاه در ۴۸۵، حکومت حلب به تنشین ارسلان و پس از وی نیز به خاندان او منتقل گردید (همان، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۶، ۱۱۷-۱۸۲؛ الموسوعة العربية، ج ۸، ص ۴۷۵).

در ۵۲۲ عمادالدین زنگی، حاکم موصل، به فرمان سلطان محمد، حلب را تصرف کرد (ابن عدیم، ج ۲، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ الموسوعة العربية، همانجا). در ۵۴۱ عمادالدین زنگی، هنگام محاصره قلعه جعفر، به قتل رسید و فرزندش، نورالدین محمود زنگی، حاکم حلب شد و حلب بار دیگر شکوفا

الجغرافية، بيروت ۱۹۹۴، ۲۰۰۴؛ محمدين ابي طالب دمشقي، كتاب نخبة الدهر في عجائب التبر والبحر، بيروت ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ زان ماري دوران، تاريخ حلب في بديلة الافضل الثاني ق.م من خلال نصوص ماري، دراسات تاريخية، ش ۴۶-۴۵ (آذار-حزيران ۱۹۹۳)؛ احمد رفعت، لغات تاريخية و جغرافية، استنبول ۱۲۹۹-۱۳۰۰؛ سهيل زكار، امانة حلب، دمشق: دارالكتاب العربي، [بی تا]؛ سليم حسن، مصر القديمة، ج ۵، [قاهره] ۱۹۹۲؛ شوقي شعث، امانة حلب في عهد بني مرداس و علاقاتها الخارجية، دراسات تاريخية، ش ۳۷-۳۸ (بدر - كانون الاول ۱۹۹۰)؛ محمد راعب طياح، اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، چاپ محمد كمال، حلب ۱۴۰۸-۱۴۰۹/۱۹۸۸-۱۹۸۹؛ عبدالحکيم حفيظي، موسوعة 1000 مدينة السلامية، بيروت ۱۴۲۱/۲۰۰۰؛ كامل غزوي، كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب، چاپ شوقي شعث و محمود فاخوري، حلب ۱۴۱۲-۱۴۱۳/۱۹۹۱-۱۹۹۳؛ محمد قنجه، حلب: ۱۸۷۰-۱۹۳۰، در المدن العربية الكوسموبوليتية بين 1870-1930، بيروت - الاسكندرية - حلب، بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للترية و العلم و الثقافة (اليونسكو)، ۲۰۰۴؛ قدامة بن جعفر، كتاب الخراج، چاپ دسويه، لندن ۱۸۸۹، چاپ الف ۱۹۶۷؛ زكريا بن محمد قزويني، آثار البلاد و اخبار العباد، بيروت ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ محمد احمد عبدالمولى، بنو مرداس الكلبيون في حلب و شمال الشام و سياستهم الخارجية مع دولتي القرامطة و الروم: ۴۱۵-۴۷۲ هـ/۱۰۲۵-۱۰۸۰ م، اسكندرية ۱۹۸۵؛ مقدسي، الموسوعة العربية، دمشق: هيئة الموسوعة العربية، ۱۹۹۸ -، فيل «حلب»؛ ناصر خسرو، سفرنامه حكيم ناصر خسرو قبادياني مروري، چاپ محمد دبيرياني، تهران ۱۳۳۲ ش؛ باقرت حموي، يعقوبي، تاريخ؛

Demographic yearbook 2003, New York: United Nations
Dept. of Economic and Social Affairs, 2006.

/ بهزاد لاهوتي /

۲) هنر و معماری حلب. حلب از دوره زنگیان (۵۲۱-۶۴۸) به بعد نقشی بنیادی به عنوان مرکز فتح قلمروهای مسیحی شرقی، داشته و به سبب قرار گرفتن در محل تلاقی مشرق و مغرب جهان اسلام و اهمیت تجاری روزافزون، پس از قاهره، تا مدتها دومین شهر جهان اسلام محسوب می شده است (سه «فرهنگ هنر» ج ۱، ص ۱۶۰۲؛ طلس، ص ۵؛ فاطمه محمد محبوب، ج ۱۴، ص ۴۵۷).

بازسازی شهر و ایجاد بناهای تازه، در دوره زنگیان، ممالیک و سپس عثمانی همواره رونق داشته و نوعی ترکیب عناصر مصری و بین‌النهرینی (سه «رتفلد» ص ۲۶) و سپس افزودن مایه‌های هنر عثمانی در معماری، چهره‌ای خاص به این شهر بخشیده است.

نخستین مسجد حلب، الشعیبه، که غضایری و آتزامن و

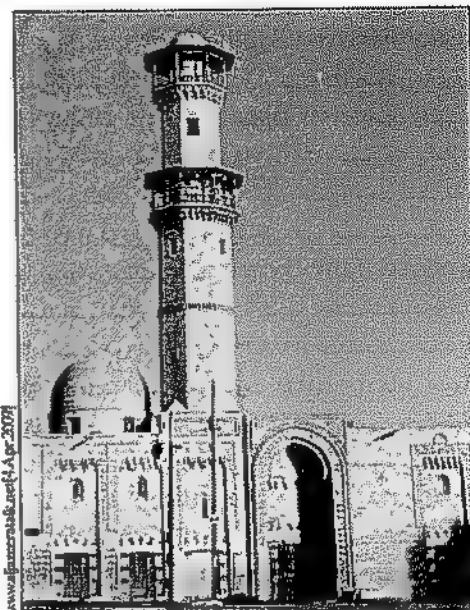
۱۲۳۸ از زلزله‌ای که موجب ویرانی نصف شهر و کشته شدن حدود بیست هزار تن شد، از زلزله ۱۲۴۲، از زلزله و وبا در ۱۲۴۸، و علاوه بر آنها از تجارت میان آمریکا و آسیا که اقتصاد جهانی را به دست گرفته و کشورهای شرقی را محروم ساخته بودند آسیب دید (حمیده، ص ۱۹۲؛ اسدی، ج ۳، ص ۲۳۶؛ الموسوعة العربية، همانجا). به طور کلی قرن سیزدهم / نوزدهم دوران رکود حلب بود، به سبب عوامل مذکور و نیز ناامنی دریاها در زمان ناپلئون بناپارت و انقلاب پنی‌چریها در ۱۸۱۴/۱۲۲۹ و ۱۸۲۶/۱۲۴۲. بزرگ‌ترین ضربه اقتصادی برای حلب، افتتاح کانال سوئز در ۱۸۶۸/۱۲۸۵ بود که سبب گردید بسیاری از بازرگانان حلب و دمشق به بیروت، اسکندریه، قاهره، طنطا، منچستر، ماری و میلان بروند و درآمد بازرگانی حلب به شدت کاهش یافت (اسدی، ج ۳، ص ۲۴۰؛ حمیده، همانجا).

منابع: ابن‌الیر ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، چاپ محمد عبدالممنع عریان، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷؛ ابن حبيب، المنتقى من ذرة الاسلاك في دولة ملك الاتراك في تاريخ حلب الشهباء، چاپ عبدالجبار زكار، [دمشق] ۱۹۹۹/۱۲۲۰؛ ابن حوقل، ابن خردادبه؛ ابن خلدون؛ ابن رسته؛ ابن شحنة، الدرر المنتخب في تاريخ مملكة حلب، چاپ يوسف البان سرکس، بیروت ۱۹۰۹؛ ابن عليم، زبدة الحلب من تاريخ حلب، چاپ ساس دهمان، دمشق ۱۹۵۱-۱۹۶۸؛ اسماعيل بن علي ابو الفداء، كتاب تقويم البلدان، چاپ رنو و دسلان، پاریس ۱۸۴۰؛ همو، الليواقيت و الضرب في تاريخ حلب، چاپ محمد کمال و فالح بکور، حلب ۱۴۱۰/۱۹۸۹؛ آمنة ابو حجر، موسوعة المدن العربية، عمان ۲۰۰۲؛ احمد اسماعيل علي، تاريخ بلاد الشام، دمشق ۱۹۸۴؛ محمدين محمد ادويسی، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ محمدين عبدالله اودي، تاريخ فتوح الشام، چاپ عبدالممنع عبدالله عامر، قاهره ۱۹۷۰؛ محمد خيرالدين اسدي، موسوعة حلب المقارنة، چاپ محمد کمال، حلب ۱۹۸۴-۱۹۸۸؛ اصطخری؛ عبدالله بن عبدالمزیز بکری، کتاب المسالك و الممالك، چاپ ادريان فان لیون و اندری فری، تونس ۱۹۹۲؛ بلاذری (بیروت)؛ عقیف بهنسی، سورية، التاريخ و الحضارة: المنطقة الشمالية محافظتا حلب و ادلب، [دمشق] ۲۰۰۱؛ آنزولد هیومارتین جونز، مدن بلاد الشام: حین كانت ولاية رومانية، ترجمة احسان عباس، عمان، اردن ۱۹۸۷؛ ابوالفاسم بن احمد جیهانی، اشکال العالم، ترجمة علی بن عبد السلام کاتب، چاپ فیروز مصوری، تهران ۱۳۶۸ ش؛ عبدالله بن لطف الله حلفظ‌البر، جغرافیای حافظ‌البر، چاپ صادق سجادی، تهران ۱۳۷۵-۱۳۷۸ ش؛ عبدالله حلو، تحقیقات تاریخی لغوی فی الاسماء الجغرافية السورية، بیروت ۱۹۹۹؛ عبدالرحمان حمیده، محافظة حلب، [دمشق]؛ الفن الحديث العالمی، [بی تا]؛ محمدين عبدالله حیثیری، الروض المعطار فی خبر الاقطار، چاپ احسان عباس، بیروت ۱۹۸۴؛ محمود خوند، الموسوعة التاريخية

سفید و سیاه در نماها و به‌ویژه ترسیم زنگ (دایره‌هایی به قطر تقریبی پنجاه سانتیمتر که درون آن نام و لقب سلطان یا نماد شغل دیوانیان قرار می‌گرفت) است که نمونه آن در مسجد اطروش دیده می‌شود (رفاعی، ص ۲۲۸-۲۲۹). این مساجد در محلات مسکونی شهر پراکنده‌اند و نخستین تفاوت سنت بنای مسجد در دوره محالیک نسبت به دوره عثمانی، همین ویژگی است.

مساجد دوره عثمانی عمدتاً در بخش تجاری حلب - که شاخص‌ترین محدوده شهر به‌شمار می‌آمد و «مدینه» خوانده می‌شد - احداث گردیده است (قفس‌چی اوغلو^۲، ص ۷۳، ۸۶). مهم‌ترین این مساجد در مرکز مجموعه‌هایی قرار گرفته که مرکب است از مسجد، کاروان‌سرا، مدرسه و مطبخ که غالباً از طریق یک قیصریه به بازار و مرکز تجاری راه داشت. چنان‌که سه مسجد مهم عثمانی در سه مجموعه از چهار مجموعه‌ای که در این دوره بنا شده است، قرار دارد (همان، ص ۷۲ و تصویر ص ۷۳): ۱) مسجد خسروپاشا، در مرکز مجموعه خسروپاشا (خسرویه)، که در ۹۵۳ بنا شده است. این مسجد دارای مناره‌ای زیبا و صحن کاش کاری است و ظاهراً معمار ستان، از طریق دفتر جماعات معماران خاصه در استانبول، بر ساخت آن نظارت داشته است (بسنز، همانجا؛ بهنسی، ص ۸۰، ۸۲، تصویر؛ قفس‌چی اوغلو، ص ۸۳-۸۵). ۲) مسجد عادلیه، در مرکز مجموعه‌ای که در دوره دوقه‌کین‌زاده محمدپاشا (حک: ۹۵۸-۹۶۱) ساخته شده و مشتمل است بر مسجد، سه خان، چهار سوق و ۱۵۸ دکان (قفس‌چی اوغلو، ص ۷۱). مسجد این مجموعه، که عادلیه نام دارد، در ۹۶۳ تکمیل شد. نقشه آن شبیه مسجد خسروپاشاست. عادلیه طاقگانی وسیع در جلوی شبستان، گنبدی بزرگ و محرابی زیبا مزین به کاشیهای لعاب‌دار ساخت حلب دارد (نجوی عثمان، ص ۲۸۵؛ برنز، ص ۲۷). ۳) مسجد بهرمیه / بهرامیه، تکمیل شده در ۹۹۱، در مجموعه‌ای که به دستور بهرام‌پاشا، حاکم حلب، ساخته شده است. این مسجد به سبب محراب زیبایش با تزئینات اسلیمی، که در زیبایی رقیب محراب مدرسه فردوس است، شهرت دارد (نجوی عثمان، ص ۲۵۹؛ رفاعی، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ طلح، نقشه ۱۶۵ نیز - فردوس^۳، مجموعه).

از نوآوریهای مساجد حلب در دوره عثمانی، به‌کارگیری شیشه‌های رنگین برای پنجره‌ها، مناره‌های شانزده ضلعی، استمرار استفاده از نقش دایره زنگ به عنوان عنصر تزئینی و پیدایی تأثیرات اروپایی در اشکال تزئینی است (به رفاعی، ص ۲۳۷؛ نجوی عثمان، ص ۲۸۸).



مسجد اطروش

توجه نیز نامیده می‌شد، در سال ۱۷ ساخته و در سده‌های هشتم و نهم بازسازی شد. منبر چوبی قدیمی این مسجد حائز اهمیت است (ابن‌شحنه، ص ۶۹؛ نجوی عثمان، ص ۱۵۸؛ رفاعی، ص ۱۸، تصویر ۱-۱).

در دوره ایوبی (اواخر قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم) مساجد بسیاری ساخته شد که مهم‌ترین آنها، مسجد طُنُتْنا (بنا شده در ۶۲۳)، نخستین مسجد پس از امویان محسوب می‌شد (سبطین عجمی، ج ۱، ص ۲۳۵؛ طلح، تصویر ۳۶).

در دوره محالیک (۶۴۸-۹۲۲) نیز ساخت مساجد همچنان استمرار یافت، از جمله میهن‌دار (به سبطین عجمی، ج ۱، ص ۲۵۸) و توبه که شیخ محمد معصراتی (متوفی ۸۵۲) آن را در محله بلند نام حلب بنا کرد (همان، ج ۱، ص ۲۴۸) و ستونهای قطور نسبتاً کوتاه با سرستونهای دلزای تزئینات مفرس، از ویژگیهای آن است. مسجد اطروش نیز از مساجد این دوره است. مناره آن تنها مناره حلب است که دو گلدسته دارد (بهنسی، ص ۸۰؛ برنز^۱، ص ۳۹؛ نجوی عثمان، ص ۲۱۵، تصویر ۱۳، ص ۲۳۳). محراب و منبر مرمرین آن از جمله زیباییهای این مسجد به‌شمار می‌رود (قاجه، ص ۹۶).

ویژگی کلی مساجد دوره مملوکی در حلب، تنوع در اشکال مناره‌هاست (به نجوی عثمان، ص ۲۳۳-۲۳۸؛ رفاعی، ص ۳۰۶، تصویر ۹-۱). از دیگر خصوصیات معماری این دوره افزایش نقوش و تزئینات مفرس، به‌کارگیری سنگهای



مجموعه خسروپاشا (خسرویه)

در ۴۹۹ (همان، ص ۵۲-۵۳ و پانویس)؛ تربت بدرالدین محمد و ارغون منصوری، هر دو از امیران حلب در سده هشتم. آرامگاه حکیم برجسته، شیخ شهاب‌الدین سهروردی* و عمادالدین نسیمی* صوفی نیز در حلب است (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ ناصری طاهری، ص ۱۱۳).

بسیاری از امیران حلب در مدارس این شهر مدفون‌اند و مدرسه‌هایی دارای مزار از ویژگی‌های معماری حلب است (برای نمونه - طلس، ص ۲۲۰، ۲۲۳).

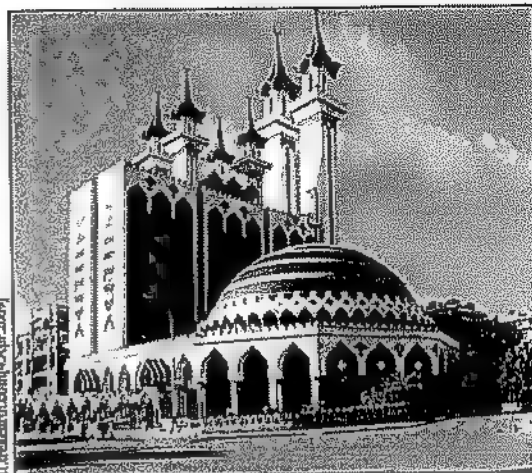
تأسیس مدارس علوم دینی در حلب دوره ایوبی اهمیت خاصی داشت و طرح این مدارس حتی به آسیای صغیر زیر سلطه سلاجقه راه یافت. این طرح به شکل دو ایوان محوری و حجره‌هایی بود که به یک رواق ورودی گشوده می‌شد (به ماینکه - برگ،^۱ ص ۲۲۵). تنوع در پوشش طاقها، مقبره‌ای در گوشه و حوض آبی در وسط حیاط و وجود تسهیلاتی نظیر چاه و بادگیر، از ویژگی‌های این بناهاست. در این مدارس، اسکان طلاب اولویت چندانی نداشته است و سلاطین ایوبی بیشتر به بنای مدارس کوچک تمایل داشته‌اند (هیلن‌برند،^۲ ۱۹۹۴، ص ۱۸۷-۱۸۸). این مدارس عمدتاً آرامگاه مؤسسان آنهاست. قدیم‌ترین مدارس حلب، در سده هفتم ساخته شده‌اند و مظهر معماری ایوبی‌اند. از جمله آنها مدرسه ظاهریه براتیه، بنایی سنگی در جنوب حلب است، که ساخت آن در ۶۱۶، بعد از وفات ملک ظاهر غازی، به پایان رسید. این بنا به‌جز طاق ضربی مقرنس‌کاری‌شده و ورودی و شش‌گنبد، هیچ تزئینی در نمای بیرونی ندارد. بنا شامل یک مسجد، آرامگاه، تالار مطالعه و شانزده حجره، در اطراف حیاطی مستطیل‌شکل است (بهنسی، ص ۸۱؛ رفاعی، ص ۵۶؛

در فاصله سالهای ۱۲۹۷ش (۱۳۳۶ق) تا ۱۳۶۹ش / ۱۹۱۸ تا ۱۹۹۰ حدود ۲۵۰ مسجد در حلب ساخته شد (به نجوی عثمان، ص ۳۷۱-۴۰)، که در میان آنها، این مساجد درخور توجه‌اند: مسجد الرحمن با گنبد رنگین بزرگ و شش مناره؛ جامع الصحابی؛ و جامع الصدیق، که با وجود نوینیان بودن، سنن معماری مساجد قدیمی حلب در آن رعایت شده‌است (به میقتس، ج ۲-۱، ص ۴۱۸ و تصاویر ص ۳۴۳، ۴۴۱-۴۴۳، ۴۴۸).

بخشی از بناهای تاریخی و اغلب دینی حلب، که به لحاظ معماری و زیارت اهمیت دارند، آرامگاهها و بقعه‌ها هستند که برخی از آنها به‌ویژه مورد توجه شیعیان و اهل تصوف‌اند. در زیارتگاه مهم حلب، مشهد حسین و مشهد محسن، متعلق به سده ششم‌اند. ساخت مشهد حسین در ۵۸۵ به پایان رسید. در حمله مغول و نیز در جنگ جهانی اول، به علت استفاده از آن به عنوان انبار مهمات، آسیب کلی دیده، اما در سالهای ۱۳۵۷ش و ۱۳۶۲ش / ۱۹۷۸ و ۱۹۸۳ مرمت شد (به اسدی، ص ۳۴۹-۳۵۰؛ طلس، ص ۶۹-۷۰). این بنا دارای گنبد، ستونهای کوچک، محرابی باشکوه (طلس، ص ۷۱)، حیاط، ایوانی مرتفع و مصلاهی با گنبدی زیباست (قاجه، ص ۱۰۵). مشهد حسین از زیباترین بناهای دوره ایوبی است (همانجا؛ رفاعی، ص ۲۲۴). جامعه شیعی حلب این بنا را با استفاده از نقشه‌های باستان‌شناس آلمانی، مرمت‌اند، مرمت کرد. سنگی که گفته می‌شود نشانه خون امام حسین علیه‌السلام بر آن است، در محفظه‌ای مشبک در جانب چپ ایوان قرار دارد (رفاعی، ص ۲۲۶؛ پرز، ص ۴۳؛ میقتس، ج ۲-۱، ص ۲۸۸، تصویر).

مشهد محسن یا دِگه در ۵۸۲ به دستور قسیم‌الدوله آق‌سقر ساخته شد. این بنا در حمله مغول ویران و بعدها، به دستور ملک‌الظاهر بیبرس اول* (۶۷۶-۶۵۸)، بازسازی شد. در این بنا کتیبه‌هایی با نام امامان شیعی قرار گرفته است. در بزرگ، سنگ‌لرش زیبای ورودی و صندوق‌کنده کاری شده قدیمی آن از خصوصیات بناست (این‌سخنه، ص ۷۵؛ طلس، ص ۵۶-۵۸ و نقشه ۱۱۴؛ اسدی، ص ۳۵۱-۳۵۲).

در آرامگاه دیگر نیز وجود دارد که هر دو مورد استقبال زائران است: یکی مشهد انصاری منسوب به عبدالله انصاری متعلق به اواخر سده نهم، و دیگری مشهد قرنیا (مقرالانیا) از دوره قسیم‌الدوله در سده ششم (به طلس، ص ۲۳۶-۲۴۱). بناهای آرامگاهی در حلب، علاوه بر مشهد، به‌تربت و مقام نیز معروف‌اند و از آن جمله‌اند: مقام‌الصالحین، بنا شده



مسجد الرحمن

اتینگهاوزن^۱ و گرابار^۲، ص ۳۰۶، نقشه ۳۲۹ «فرهنگ هنر»، ج ۱۶، ص ۱۸۰؛ هیلن برنر، ۱۹۹۴، ص ۱۸۷. از دیگر مدارس ایوبی، مدرسه سلطانیه است که در ۶۱۳ بنا شده است و آرامگاه ملک ظاهر غازی در آن قرار دارد. محراب آن، که از سنگ زرد و منقوش است، اهمیت دارد (سبطین عجمی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ بهنسی، ص ۸۲؛ برنز، ص ۳۹-۳۸). با این همه، برجسته‌ترین اثر معماری دوره ایوبی، مدرسه فردوس است.

مدرسه‌سازی در حلب دوره ممالیک نیز ادامه یافت. از جمله، ساخت مدرسه صلاحیه (۷۳۷)، صاحبیه (۷۵۰)، قرناصی (۷۷۰) سبطین عجمی، ج ۱، ص ۳۳۵؛ طلّس، ص ۱۰۰، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۸)، تزنثیه (۷۹۴)، و سقّاحیه (۸۶۸). مملوکان با افزودن مناره به این مدارس، معماری آنها را بیشتر به مساجد نزدیک کردند (هیلن برنر، ۱۹۹۴، ص ۲۰۳).

در دوره عثمانی نیز مدارس ساخته شد؛ از جمله مهم‌ترین این مدارس، مدرسه عثمانیه بود که به فرمان عثمان‌پاشا الدورکی در ۱۱۴۱ بنا گردید. این مدرسه به سبب مناره بسیار بلندش شاخص است (برنز، ص ۴۳؛ میفّس، ج ۱-۲، ص ۳۲۹، تصویر).

موقعیت ممتاز تجارت کالا و توقف کاروانهای حجاج در حلب موجب رونق ساخت فضاهای تجاری وسیع، فعال و متمایزی در این شهر شده، چنان‌که از قدیم در میان مسلمانان، حلب برای خان (کاروان‌سرا)هایش شهرت داشته است (اسدی، ص ۴۰۲).

بازار مسقف حلب، نخست با سقف چوبی گنبدی و سپس با تیر آهن و ورقه‌های آهن سفید، در کنار بازار اصفهان، از

زیباترین بازارهای شهرهای اسلامی است (سه بازار^۳). مهم‌ترین بناها در منطقه تجاری حلب، که مدینه خوانده می‌شود (فرهنگ هنر، ج ۱۶، ص ۲۶۰-۲۶۱)، خانه‌ها هستند: بناهایی دو طبقه که طبقه همکف مشتمل بر حجره‌ها و دکانهایی برای معاملات تجاری است و طبقه دوم، با ایوانهایی روبه حیاط مرکزی، مخصوص سکونت تجار. در وسط خان فضایی وسیع برای توزیع کالاها و بستن اسبها و در جانب میدان تالاری برای پذیرایی از مسافران قرار داشت. خان معمولاً دو در ورودی داشت: یکی بزرگ برای عبور شترها با بارشان و یکی کوچک در جوار آن برای عبور مسافران (هیلن برنر، ۱۹۹۴، ص ۳۵۹؛ رفاعی، ص ۵۸؛ طلّس، ص ۲۸۸). این خانه‌ها در حلب همچنان از مراکز زندگی اقتصادی و اجتماعی است (سیمز، ص ۱۰۱). قدیم‌ترین خانه‌های حلب از دوره ممالیک و از اوایل سده نهم به‌جا مانده است (به این‌شعنه، ص ۲۳۶، ۲۴۰) و معروف‌ترین آنها، خان الصابون، از نمونه‌های نفیس معماری مملوکی است (سه بازار^۳).

با وجود این، دوره عثمانی روزگار اوج شکوفایی معماری خانه‌ها به شمار می‌رود (به سیمز، ص ۱۱۱). از جمله مهم‌ترین خانه‌های دوره عثمانی، خان جَمَرک (گمرک) است که به دستور ابراهیم‌خان زاده محمدپاشا در ۹۸۲ ساخته شده است. این بنا، که ۶۴۰۰ مترمربع وسعت دارد، با یک ورودی باشکوه، یک مسجد، ۵۲ اتاق کالا، ۷۷ حجره و ۳۴۴ مغازه و دو سیل، از مراکز مهم تجاری و بعدها محل سکونت کنسول فرانسه و بازرگانان انگلیسی و آلمانی بوده است (همانجا؛ برنز، ص ۱۳۸ نیز به بازار^۳). از دیگر خانه‌های قدیمی حلب، خان‌الوزیر بنا شده در ۱۰۹۳ است. ورودی این بنا در قبابی از سنگهای سیاه و سفید قرار گرفته و در بالای آن دو پنجره با قاب‌بندیهای از سنگهای سبز، تزیین پرکاری شده است (بهنسی، ص ۵۸؛ رفاعی، ص ۲۳۹-۲۴۱؛ طلّس، تصویر ۱۷۱)

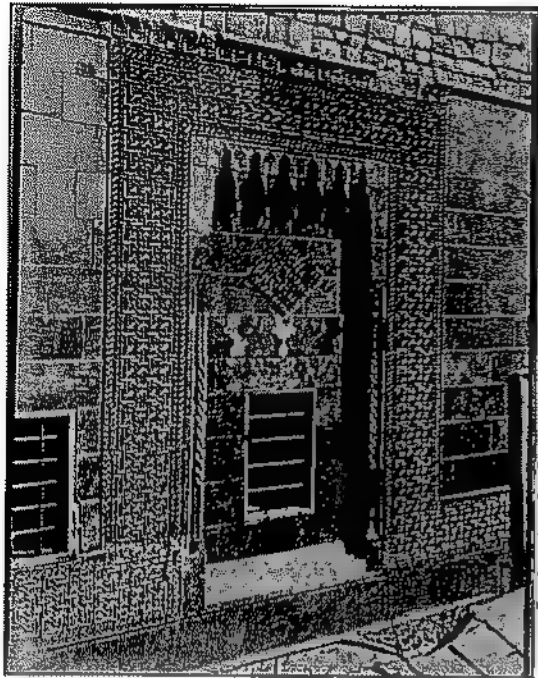


مشهد حسن

1 Ettinghausen

2 Grabar

3 Sims



بخشی از تزیینات خان الصابون

زیبای ثروتمندان بود که گاه چهارصد تا نهصد مترمربع وسعت و اتاقهای متعدد داشت (حفرنگ هنر، ج ۱۶، ص ۲۶۳). فضای کلی این خانه‌های اعیانی دو قسمت می‌شد: حُرْمَلِک، برای بانوان؛ و سَلَامَلِک، برای مردان و مهمانان. تالارها یا اتاقهای بزرگ، با تزیینات چوبی و حجاریهای زیبا، از دیگر خصوصیات این خانه‌ها بود (طلس، همانجا).

بیشتر این خانه‌های وسیع و قدیمی اکنون مدرسه، پرورشگاه، یا موزه شده‌اند (رفاعی، ص ۲۴۲). معروفترین این خانه‌ها عبارت‌اند از: غزاله که امروزه مدرسهٔ ارمنیان است (بهنسی، همانجا؛ طلس، ص ۱۳۷؛ برنز، ص ۴۲)؛ صادر، کتبه، باصیل همه متعلق به سده‌های یازدهم و دوازدهم (به طلس، ص ۲۹۳-۲۹۴)؛ سرای ابراهیم‌پاشا در محلهٔ فرافره (همان، ص ۳۱۳) و بیت اقباش که خانوادهٔ مسیحی ثروتمندی آن را در ۱۷۵۷/۱۱۷۰ بنا کردند. حجاریهای ظریف و پرکار بالای درها و پنجره‌های این بنا جالب توجه است و آرایه‌های بنا آمیزه‌ای از سنن محلی و عناصر روکوکوای اروپایی است (بهنسی، همانجا؛ برنز، ص ۴۲؛ طلس، تصویر ۲۰۰).

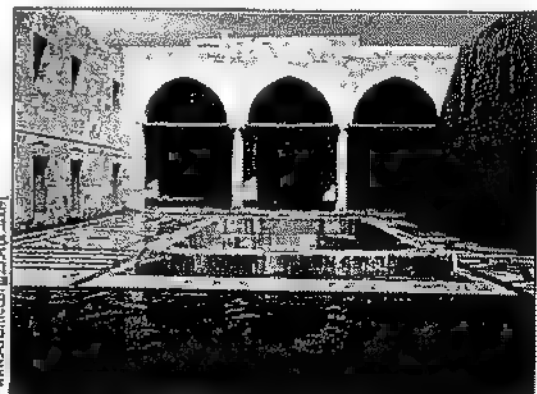
مهم‌ترین و قدیم‌ترین کاخ برج‌ماندهٔ حلب، مطبخ العجمی

برنز، ص ۲۵). برخی دیگر از خانه‌های حلب عبارت‌اند از: خان حبال، که در اجارهٔ فرانسویان بوده است؛ خان حریر، محل بازاندازی تجار پارچه‌های هندی؛ خان شورجی، محل استقرار نیروهای فرانسوی و صحنهٔ درگیری آنان با شبه‌نظامیان استقلال‌طلب؛ خان العسل، محل بدرقه و پیشواز حجاج (اسدی، ص ۱۸۵-۱۸۸).

از دیگر تأسیسات تجاری حلب و متصل به خانه‌ها، قیصریه‌هاست که در دورهٔ عثمانی رونق داشته و دارای حیاط وسیع و اتاقهای متعدد، به عنوان محل کارگاههای صنعتی به‌ویژه پارچه‌بافی، بوده است (رفاعی، ص ۶۲).

خانه‌ها و کارگاههای برج‌مانده در بافت قدیمی حلب نیز درخور توجه است. کاربرد گستردهٔ سنگ، به‌ویژه مرمر سفید، زرد و سیاه، به معماری حلب تمایز بخشیده است (به حفرنگ هنر، ج ۱، ص ۶۰۲). حجاری نقوش گیاهی و کتیبه‌های آیات قرآن، از جمله تزیینات خانه‌های حلب است. امتداد افقی، حیاط با درختان لیمو یا نارنج و بوته‌های گل و حوض و فواره و آب‌نما در وسط و سکوه‌های سنگی در اطراف حیاط، سرداب برای پناه بردن از گرمای تابستان و محوطه‌های پیش‌آمده‌ای از بنای اصلی که اطراف آن را با چوب مشبک می‌پوشاندند و آن را به زیبایی مفروش می‌کردند، از ویژگیهای خانه‌های قدیمی حلب است (به فاطمه محمد محجوب، ج ۱۴، ص ۳۶۶-۴۶۷؛ طلس، ص ۲۹۰-۲۹۱).

در بافت قدیم شهری، خانه‌های ثروتمندان در مرکز و خانه‌های اقشار کم‌درآمدتر در حواشی و حومهٔ شهر بوده است. محلهٔ فرافره و اطراف قلعهٔ حلب و مدینه، و در دوره‌های جدیدتر اطراف کلیساهای قدیمی، دربرگیرندهٔ خانه‌های وسیع و

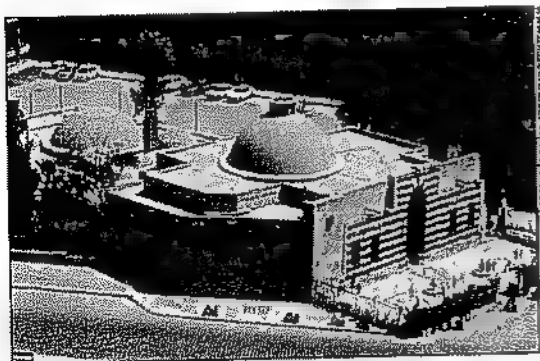


مدرسهٔ ظاهریه (تاریخ عکاسی: ۱۹۸۵)

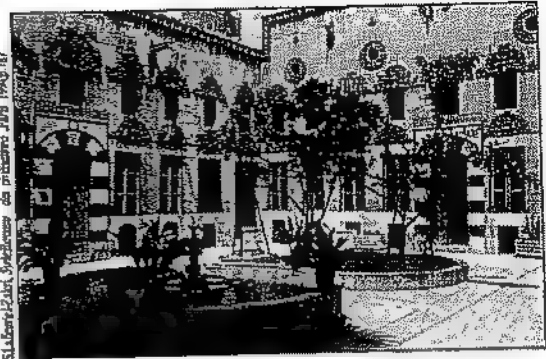
و لایندیه نیز شهرت دارد (طلس، تصویر ۴۸؛ بهنسی، ص ۸۵؛ برنز، ص ۳۹). نمای آن با سنگهای زرد و مشکی تزیین شده و سرپینه آن وسیع و مرکب از چهار ایوان است (فاجه، ص ۱۶۹-۱۷۰). این حمام در حمله تیمور ویران شد (بهنسی، ص ۸۴)، اما بعدها بازسازی گردید و از ۱۳۶۴ ش / ۱۹۸۵ فعال است و برای جهانگردان استفاده می شود (رفاعی، برنز، همانجاها).

از جمله تأسیسات شهری و سازه های چشمگیر حلب، بناهای ذخیره سازی آب برای عموم بوده است. این بناها به صورت قنات، آب انبار (صهریج) و انواع آبخوری (قنطل و سبیل) ساخته می شد که مشهورترین آنها ناصری، رجب پاشا، رقبان، المشط، و الحوار هستند (طلس، ص ۲۵۸-۲۶۴؛ اسدی، ص ۲۱۱-۲۱۳، ۳۱۸-۳۲۲). در محل یکی از قدیم ترین قنطلهای حلب، در دوره حکومت رائف پاشا در ۱۳۱۷ برج ساعتی ساخته شد که هم اکنون از نقاط دیدنی شهر محسوب می شود (طلس، ص ۳۱۸).

وجود آرامگاههای مهروردي و فضولی و نیز رواج موسیقی صوفیانه (به موسیقی*) و نیز فعالیت یا ماندگاری نهادهای صوفیانه (همچون تکیه، خانقاه، زاویه و ریاط) در حلب، از شکوفایی فرهنگ صوفیانه در این شهر حکایت دارد، ضمن آنکه معماری برخی از این بناها نیز درخور توجه اند. بسیاری از خانقاههای حلب در منزل مؤسس خانقاه و در زمان زندگی او برپا گردیده است (<فرهنگ هنر>، ج ۱۸، ص ۱۷). برخی نیز طرحی مشابه مدارس دارند (اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۰۹). نخستین خانقاه حلب، البیلاط، در ۵۰۹ تأسیس شد و گنبد سنگی بلند و محراب مرمر سفید آن معروف است (طلس، ص ۲۵۱-۲۵۳). اما مهم ترین خانقاه پرچامانده حلب، قراقره است که به دستور سلطان ناصر یوسف ثانی، حاکم ایوبی، در ۶۳۵ ساخته شد و به سبب ورودی مقرنس کاری شده، ایوان وسیع و محراب مرمرین مورد توجه است (برنز، ص ۲۳).



حمام ناصری (حمام یلغا)

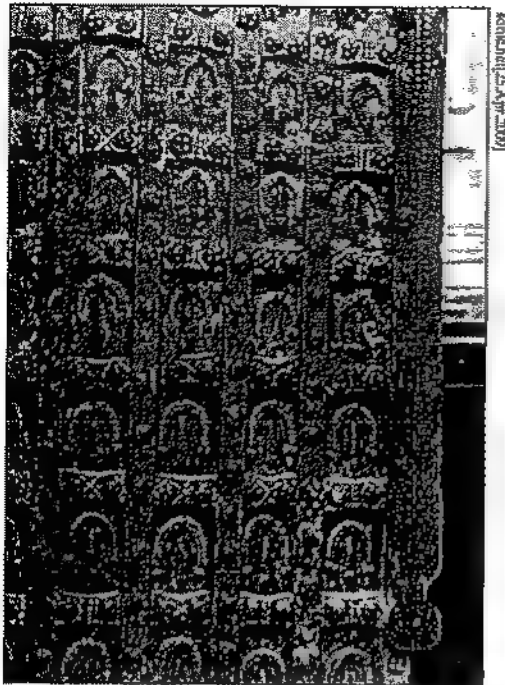


بیت الجیش

از سده ششم است. این کاخ که در نوع خود یگانه است، از املاک یکی از امیران نورالدین زنگی بوده و گنبد آن بزرگترین گنبد باقی مانده از دوره ایوبیان است (طلس، ص ۶۸ و نقشه ۱۹؛ برنز، ص ۳۵؛ <فرهنگ هنر>، ج ۱۶، ص ۱۸۲). مهاجرت ارمنیان ترکیه پس از ۱۹۱۵/۱۳۳۳ به حلب و استقرار آنان در منطقه «میدان» و خانه سازی به شیوه ای که تا حدی از معماری اروپایی متأثر بود، جنبه تازه ای به حلب بخشید (به رفاعی، ص ۱۷، ۷۴-۷۵، ۲۴۵).

از بناهای عمومی حلب، بیمارستان نیمه ویران نوری (اواسط سده ششم) با درهای چوبی منقوش، و بیمارستان ارغونی (بنا شده در ۷۵۵) از دوره مملوکان، درخور توجه است. ورودی مقرنس کاری شده بیمارستان ارغونی از طریق یک راهرو به حیاط مرکزی می رسد و گذرگاه سقفی عمود بر آن به فضایی با حوضی کوچک و دوازده حجره در اطراف منتهی می شود که محل نگهداری دیوانگان خطرناک بوده است (طلس، ص ۵۶، ۹۶-۹۸؛ بهنسی، ص ۸۹، ۴۴۷؛ برنز، ص ۳۷-۳۸). بیمارستان رمضانیه نیز از دوره عثمانی است (طلس، ص ۳۱۷). سنت بیمارستان سازی در حلب در سده های سیزدهم و چهاردهم ادامه یافت. بیمارستان سن لویی، که در ۱۳۰۷ ش / ۱۹۲۸ ساخته شد، از جمله این بناهاست (رفاعی، ص ۷۴، ۷۷، تصویر ۶-۳).

حمامهای حلب نیز، با فضاهای سه گانه پیرانی، وُسْطانی و جزّانی، با سنگهای رنگارنگ تزیین شده اند و سکوهای عریض و پستوهای کوچک گنبددار (خلوات) از ویژگیهای این بناهاست (به همان، ص ۵۸؛ طلس، ص ۲۶۵). از حمامهای مشهور حلب، حمام غاسین (بنا شده در سده هشتم) است که بازسازی شده و فعال است (برنز، ص ۳۵؛ ناصری طاهری، ص ۱۰۹). معروف ترین حمام این شهر، که بزرگترین حمام سوریه نیز به شمار می رود، حمام ناصری است که به دستور یَلْبُغا الناصری (متوفی ۷۹۳) ساخته شده و به حمام یلغا



جزئی از تزیینات در قلعه حلب

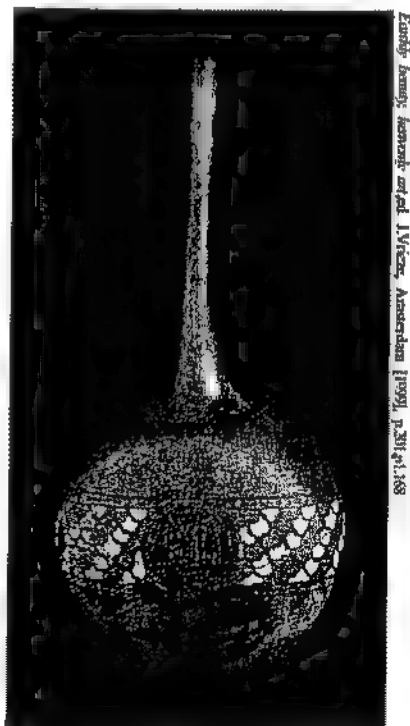
حلب، بسیاری از این هنرمندان را به سمرقند کوچاند (همان، ص ۸۱؛ رفاعی، ص ۱۴).

از دیگر صنایع دستی حلب منبت‌کاری است. شماری از استادان این فن و فرزندان آنان که حرفه پدر را دنبال کردند، همانند کاشی‌کاران ایرانی، امضای خود را بر محصول کارشان می‌نهادند (به «فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۳؛ اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۶۷). نفیس‌ترین و باشکوه‌ترین نمونه منبت‌کاری حلب منبری است که نورالدین زنگی برای نصب در مسجدالاقصی در بیت‌المقدس به هنرمندان حلب سفارش داد. این منبر از چوب سرو و صنوبر، و تزیینات عاج و آبنوس، و نقوش تزیینی آن ترکیبی از هنر سوری، مصری و شمال بین‌النهرین بود (هرتسفلد، ص ۲۵-۲۶، ۷۴، تصویر ۱۴؛ رفاعی، ص ۳۲۲-۳۲۳). این منبر در آتش‌سوزی مسجدالاقصی در ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹ سوخت، قطعات نیم‌سوخته آن در موزه اسلامی قلنس نگهداری می‌شود (رفاعی، ص ۳۲۴). از دیگر نمونه‌های درخشان منبت‌کاری حلب درهای قلعه حلب، و در و محراب نورالدین در مسجد ابراهیم است (اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۷۰، تصویر ۳۹۱؛ هرتسفلد، ص ۲۶).

پارچه‌بافی، به‌ویژه حریربافی نیز از هنرهای کهن در

رفاعی، ص ۵۵؛ طلس، ص ۸۹-۸۸ و نقشه ۳۲). از سده نهم تکیه بابایرام به شیوه معماری عثمانی بنا شده است. شمعدان مسی منقوشی در این تکیه قرار دارد که نوشته‌هایی به فارسی بر آن حک گردیده است (طلس، ص ۲۴۵-۲۴۶). تکیه مولویه، به جامانده از سده دهم، نیز با صحن وسیع دارای سماع‌خانه بزرگ برای اجرای مراسم درویشان و کتابخانه و اتاقهای درویشان، مطبخ، مصلا، مدفن و باغ، از بناهای مهم حلب است (همان، ص ۲۵۶-۲۵۷).

حلب و دمشق از مراکز صنایع‌دستی سوریه‌اند (نورماه و یآوری، ص ۱۲۵). از جمله صنایع‌دستی حلب، شیشه‌گری است، به‌ویژه تولید شیشه مینایی و ظروف و چلچراغهای میناکاری رنگین (کونل^۱، ص ۱۸۶ هیلن‌پرند، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ «زیبایی زمینی، هنر آسمانی»^۲، ص ۲۰۰، تصویر ۱۶۸). شیشه‌گران بیشتر از موصل مهاجرت کردند و به خدمت ایوبیان درآمدند (رفاعی، ص ۵۷). توسعه کارگاههای شیشه‌گری حلب پیش از حمله مغول چشمگیر بود (اتینگهاوزن و گرابار، ص ۳۷۴) و شهرت و مرغوبیت شیشه‌های این شهر تا آنجا بود که محصولات شیشه‌ای فلسطین دوره صلیبان و میناکاری و شیشه‌های طلایی در ونیز سده نهم / پانزدهم به‌شدت تحت تأثیر کار هنرمندان حلب بود (کونل، ص ۸۲). تیمور در حمله به



قرق شیشه‌ای، متعلق به قرن هفتم هجری، حلب (مقرنط در موزه ملی سوریه)

حلب است که از دوره حمدانیان* رایج بوده است، چنان که کارخانه‌های حریربافی لیون فرانسه، محصول خود را تقلیدی از حریر حلب دانسته‌اند (ناصری طاهری، ص ۹۹-۱۰۰). در دوره مسالیک و به‌ویژه در دوره عثمانی، حلب مرکز مهم بافت پارچه‌های پنبه‌ای ارزان و ابریشمی گران‌بهای زربفت و نقره‌بافت شد که علاوه بر تأمین نیاز بازارهای داخلی به بازارهای عثمانی و اروپا هم کالا صادر می‌کرد، اما ابتدا با فروپاشی دولت عثمانی، حلب تا حدودی موقعیت خود را به عنوان مرکز بافتندگی از دست داد و سپس وقوع دو جنگ جهانی این رکود را تشدید کرد. هم‌اکنون شمار اندکی بافنده سنتی به بافت انواع پارچه‌های ایکات، به‌ویژه بقچه و زیرانداز، مشغول‌اند و در بافت برخی منوجات، مانند پنژر یا فرطه‌عجمی، کاملاً تحت تأثیر هنرمندان اسرائیلی، به‌ویژه هنرمندان یزد و کاشان، قرار دارند («فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۳؛ پاولوی^۱، ص ۲۱۸-۲۲۰).

شمشیرسازی، نیز در حلب از رونق بسیار برخوردار بود (ناصری طاهری، همانجا). دیگر نمونه درخشان فلزکاری حلب، دره‌های فولادی قلعه حلب است («فرهنگ هنر»، ج ۱۶، ص ۳۸۱). این شهر از مراکز ساخت زیورآلات در خاورمیانه نیز محسوب می‌شود و بازار زرگران آن از قدیم مشهور بوده است (اسدی، ص ۲۳۵).

فلور سنگ در اطراف حلب و به‌کارگیری آن در معماری این شهر، موجب رونق حجاری و تبدیل حلب به یکی از مراکز سنگ‌تراشی گردیده که نمونه درخشان آن حجاری اطراف محراب مدرسه فردوس است (رفاعی، ص ۱۹۰-۱۹۱، ۲۲۴-۲۲۵؛ «فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۳).

حلب از مراکز موسیقی اصیل عربی است. دو مرجع مهم موسیقی در جهان اسلام، *الآغانی** و *الموسیقی الکبیر*، در این شهر تألیف شدند (دلال، ص ۲۳-۲۴). لویس ماسینیون نیز از اهمیت موسیقی در حلب سخن گفته است. در سده سیزدهم / نوزدهم در حلب شبهای موسیقی برگزار می‌شده و همواره این شهر از مراکز مهم آموزش موسیقی بوده است. بسیاری از خوانندگان و موسیقی‌دانان عرب در حلب تعلیم دیده‌اند، از جمله بدیعه مصائبی (متوفی ۱۳۵۰ ش / ۱۹۷۱) و صالح عبدالحی (متوفی ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲). همچنین این شهر مرکز اشاعه بسیاری از نغمه‌های موسیقی عربی به مصر و عراق و تونس و خوزستان بوده است (همان، ص ۲۴-۲۸). نوعی شعر و موسیقی که در اندلس به موشح حلبی معروف است، از حلب به این سرزمین راه

یافته است (اسدی، ص ۲۵۳، ۴۱۹). شاخه‌ای از موسیقی مذهبی و عرفانی عربی، با عنوان موشح دینی (موشح)، که عمدتاً در زوایای صوفیان رواج دارد، در حلب به شکوفایی رسید و چهره‌های سرشناسی اغلب از شیوخ طریقتها، در این عرصه به فعالیت پرداختند، مانند حاج عمرالبطش (متوفی ۱۳۲۹ ش / ۱۹۵۰) و احمد عقیل (متوفی ۱۳۲۱ / ۱۹۰۳؛ دلال، ص ۲۹، ۳۹-۴۱). از جمله افراد بنام موسیقی که از این شهر برخاستند، أنطوان الشّوا و پسرش سامی الشّوا (متوفی ۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵) و نوری‌المسّاح بودند (همان، ص ۲۵).

حلب به لحاظ هنرهای نمایشی نیز شهری فعال محسوب می‌شود. در قهوه‌خانه‌های قدیمی این شهر نمایشهای سنتی، از قبیل قره‌گز*، گاه با مضامین انتقادی سیاسی و اجتماعی و شوخیهای جنسی و نیز نوعی نقالی به نام حکواتی اجرا می‌شده است. دست‌اندرکاران این نمایشها تا دهه‌های اخیر نیز فعال بوده‌اند و در موزه مردم‌شناسی (التقالید الشعبیة) وسایل صحنه این نوع نمایش نگهداری می‌شود (اسدی، ص ۶۲، ۱۲۶-۱۲۷، ۲۳۱، ۳۸۹-۳۹۰، ۳۹۹-۴۰۰).

نخستین سالنهای نمایش به شیوه اروپایی از نخستین دهه‌های قرن چهاردهم / بیستم در حلب گشایش یافت (رفاعی، ص ۷۱)، ضمن آنکه اجرای نمایشهای موسیقایی^۲ احتمالاً سابقه داشته است، چنان‌که موسیقی‌دان اهل حلب، کسمیل شمیر (متوفی ۱۳۱۳ ش / ۱۹۳۴)، برای نمایشنامه‌های سیدرویش قطعات موسیقی می‌نوشت (دلال، ص ۲۶، ۵۲۶).

حلب، پس از تهران و استانبول، از نخستین شهرهای اسلامی است که در آن فیلمهای سینمایی برای عموم به روی پرده رفت («دایرةالمعارف جهان اسلام آکسفورد»، ذیل "Cinema"). در ۱۳۲۹ ش / ۱۹۵۰ نیز شرکت تولید فیلمهای سینمایی، به نام شرکت عرفان و جائق، در حلب بنیان نهاده شد که فیلم *عابر سیل*، از تولیدات آن، نه تنها در حلب بلکه در سراسر سوریه و سپس اردن و عراق به نمایش درآمد و گرچه اندکی بعد این شرکت تعطیل گردید (الکسان، ص ۱۳۲-۱۳۳)، خود نمایانگر توجه مردم حلب به هنرهای جدید است.

حلب صاحب ایستگاه مستقل صدا و سیماست. ایستگاه رادیویی آن در ۱۳۲۸ ش / ۱۹۴۹ تأسیس شد و فؤاد رجایی آغا‌القلعه، موسیقی‌دان و بانی نخستین فرهنگستان موسیقی، مدیر آن بود (رفاعی، ص ۸۶؛ دلال، ص ۲۹۶). این ایستگاه،



ورودی اصلی موزه حلب

حاروی محصولات صنایع دستی است؛ و موزه قلعه حلب، مشتمل بر آثاری از دوره حتّیا تا عصر اسلامی (همان، ص ۶۰، ۹۷).

باقت قدیمی حلب از جمله میراث ارزشمند معماری و شهرسازی جهان به‌شمار می‌رود که حدود ۳۷۰ هکتار وسعت دارد. گسترش شهر به‌ویژه در دهه ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰ این محلات را در معرض نابودی قرار داد و بقایای سخت آسیب دیده با پناهای جدید نازل درآمیخت («فرهنگ هنر»، ج ۱، ص ۶۰۳).

همایش میراث جهانی یونسکو در نشست ۶ و ۸ آذر ۱۳۶۵ / ۲۶ و ۲۸ نوامبر ۱۹۸۶ بافت کهن شهر حلب را جزء میراث جهانی اعلام کرد (همانجا؛ رفیعی، ص ۱۸۱). در ۱۳۷۳ ش/ ۱۹۹۴ سوریه و آلمانیه، در طرحی مشترک (با عنوان طرح احیای حلب قدیم از نظر میراث فرهنگی و عمرانی و جمعیتی) و با تأسیس صندوق مالی برای حمایت از این طرح، به بازسازی محلات قدیمی حلب پرداختند و امالی را تشویق کردند خانه‌های خود را به همان شکل قدیم بازسازی کنند (فاطمه محمد محبوب، ج ۱۴، ص ۴۶۸).

گوناگونی و غنای میراث فرهنگی و پیشینه طولانی شهری و نیز روحیه تسامح و فضای فرهنگی حلب موجب گردید که در ۱۳۸۳ ش/ ۲۰۰۴ سازمان کنفرانس اسلامی در چهارمین نشست خود در الجزایر، شهر حلب را، به همراه اصفهان، پایتخت فرهنگی جهان اسلام اعلام کند. به همین مناسبت در این سال در حلب صدها برنامه فرهنگی و هنری برگزار گردید، از جمله نمایشهای ادبی و تاریخی، شبهای شعر، اجراهای

علاوه بر زبان عربی، به انگلیسی، فرانسوی، ترکی و عبری نیز برنامه پخش می‌کند. در دهه ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰ این شهر صاحب ایستگاه تلویزیونی گردید (سینگال^۱ و کریشنا^۲، ص ۲۶۴، ۲۶۷).

حلب از دیرباز به سبب وفور کتابخانه‌ها و مجموعه‌های نفیس کتابهای خطی شهرت داشته است (فاطمه محمد محبوب، ج ۱۴، ص ۴۶۸)، گرچه پیشتر کتابخانه‌ها در حمله تیمور از میان رفت و در سده‌های اخیر نیز بسیاری از نسخه‌های خطی کم‌نظیر به بهایی ناچیز در بازارهای حلب به فروش رسید و به لندن، پاریس، برلین و لیون منتقل شد (همان، ج ۱۴، ص ۴۶۸-۴۶۹). از جمله کتابخانه‌ها و مراکز نگهداری نسخه‌های خطی موجود حلب، خزانه جامع اموی، مجموعه‌های خانواده‌های علمی نظیر بنی‌العدیم، بنی‌الشحنه، بنی‌الخشب، آل‌طلس، و مجموعه‌های مدرسی چون سلطانیه، عصرویه، خسرویه، احمدیه و کتابخانه‌های خانقاههایی چون الوفاثیه، مولویه و هلالیه هستند که بیشتر آنها هم‌اکنون زیر نظر اوقاف سوریه قرار دارند (همان، ج ۱۴، ص ۴۶۹-۴۷۰).

حلب همچنین از قدیم‌ترین مراکز چاپ کتاب به زبان عربی است (چاپ و چاپخانه^۳).

از مهم‌ترین مراکز فرهنگی حلب، موزه حلب است که در ۱۳۱۰ ش/ ۱۹۳۱ تأسیس شده است. این موزه دربرگیرنده مجموعه‌ای از اشیای دوره‌های گوناگون، به‌ویژه عصر آهن، است. بنای موزه در دو طبقه برگرد یک حیاط مرکزی قرار دارد. در ورودی اصلی موزه از قطعاتی از دروازه معدی باستانی است که از حفاریات هیئت آلمانی در تل‌خلف در دهه ۱۲۹۹ ش/ ۱۹۲۰، به دست آمده است. در تالارهای موزه آثاری از کاوشهای تل‌پزک، ماری، اورسلان‌تاش، تل‌احمر، حمه، اگاریت، تل‌حاجب، ایلّه، عین‌درة و تل‌خلف، مهم‌ترین محوطه‌های باستان‌شناسی اطراف حلب و سوریه، نگهداری می‌شود (برنز، ص ۴۰-۴۱؛ بهنسی، ص ۹۱-۹۲، تصاویر ص ۲۳، ۹۳، ۹۶).

اشیایی نیز از دوره اسلامی در این موزه قرار دارد، از جمله نشانها (رنکید)ی دوره مماليك، سنگ قبرهای نفیس و سکه‌های دوره‌های مختلف اسلامی. بخشی نیز به نگهداری آثار هنری جدید اختصاص یافته که در ۱۳۵۳ ش/ ۱۹۷۴ تأسیس شده است (بهنسی، ص ۹۵).

در موزه دیگری نیز در حلب وجود دارد: موزه مردم‌شناسی (الثقالب الشعبیة)، که در خانه اجاقاش برپا شده و

crafts of Syria. collection Antoine Touna and Linden-Museum Stuttgart, London: Thames and Hudson, 1992; Eleanor Sims, "Trade and travel: markets and caravanserais", in *Architecture of the Islamic world*, ed. George Michell, London: Thames and Hudson, 1984; Arvind Singhal and Vijay Krishna, "Syria", in *Mass media in The Middle East: a comprehensive handbook*, ed. Yahya R. Kamalipour and Hamid Mowlana, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1994.

/الهسانه منفرد/

۳) **جامع حلب**، قدیم‌ترین مسجد جامع حلب از دوره امویان. این مسجد به جامع کبیر، جامع اموی و به سبب داشتن ضریحی منسوب به حضرت یحیی بن زکریا علیه السلام، به جامع زکریا نیز مشهور است. جامع حلب اکنون در مرکز بخش قدیمی شهر حلب و در محدوده بازار حاتم، در مغرب قلعه حلب، قرار دارد (ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ ابن حیب، فهرست، ص ۵۵۶؛ طلس، ص ۲۳، ۵۰).

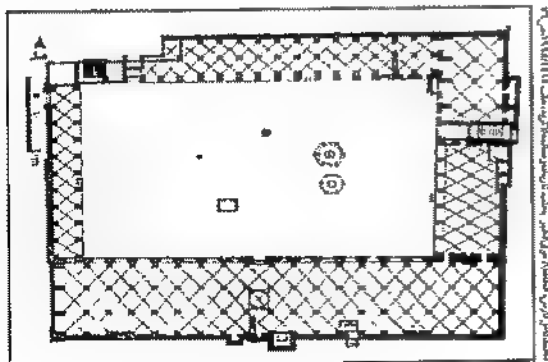
این مسجد را سلیمان بن عبدالملک * اموی (حک: ۹۶-۹۹)، در رقابت با مسجد جامع دمشق، ساخته، اما در روایتی دیگر، سازنده آن ولید بن عبدالملک * (حک: ۸۶-۹۶)، بانی مسجد جامع دمشق، ذکر شده است. جامع حلب در باغ کلیسای هیلانه (هلن) ساخته شد (ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۰۴؛ ابن شحنة، ص ۵۰). گفته شده است که پس از روی کار آمدن عباسیان (حک: ۱۳۲-۶۵۶)، سنگهای مرمر و برخی عناصر تزیینی و وسایل این مسجد به مسجد جامع انبار، در عراق، منتقل گردید (غزنی، ج ۲، ص ۱۸۱).

در ۳۵۱، پادشاه روم شرقی، نیکفور، در حمله به حلب این مسجد را به آتش کشید و پس از آن، امیر سیف الدوله حمدانی آن را بازسازی کرد و سپس پدرش، ابوالمعالی سعدالدوله، کار او را

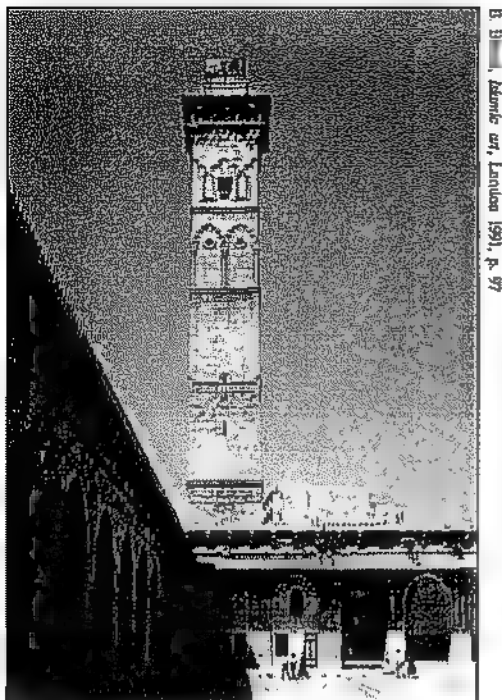
موسیقی، نمایش فیلمهای مستند، و چاپ تمبرهای یادبود (العادیات (حلب)، سال ۲، ش ۱ و ۲ (ربیع و صیف ۲۰۰۶)، ص ۱۳-۲۹، ۴۵-۴۵).

منابع: ابن شحنة، تاریخ حلب، چاپ کیکر اوتا، توکیو، ۱۹۹۰؛ محمد خیرالدین اسدی، احیاء حلب و اسواقها، چاپ عبدالفتاح رؤاس قلعه جی، دمشق، ۱۹۹۰؛ جان الکسان، السینما فی الوطن العربی، کسوت ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ عقیب بهتسی، سوریه التاریخ و الحضارة: المنطقة الشمالية محافظات حلب و إدلب، [دمشق] ۲۰۰۱؛ محمد قردی دلال، القسود الدینیة: بحث تاریخی و موسیقی فی القادوق الحلیة، دمشق ۲۰۰۶؛ محمود فیصل رفاعة، حلب بین التاریخ و الهندسة، حلب ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ احمد بن ابراهیم بنظیر حمصی، كنوز الذهب فی تاریخ حلب، چاپ شوقی شعث و فالح بکروز، حلب ۱۴۱۷-۱۴۱۸/۱۹۹۶-۱۹۹۷؛ محمداسعد طلس، الآثار الاسلامیة و التاریخیة فی حلب، دمشق ۱۹۵۶/۱۳۷۵؛ فاطمه محمد محبوب، الموسوعة الذهبیة للمعلوم الاسلامیة، ج ۱۴، القاهرة دارالفند العربی، [بی تا]؛ جمعه احمد فاجه، موسوعة فن العمارة الاسلامیة، بیروت ۲۰۰۱؛ ارنست کونزل، هنر اسلامی، ترجمه یعقوب آژند، تهران ۱۳۷۶؛ عامر رشید بیضی، مئة اوائل من حلب: اعلام، معالم الثریة، صور وثائقیة و توثیقیة ۱۹۰۱-۲۰۰۱ م، حلب ۲۰۰۴/۱۴۲۵؛ عبدالله ناصری طاهر، بعلبک و حلب، تهران ۱۳۶۶؛ نجوی عثمان، الهندسة الانشائیة فی مساجد حلب، حلب [۱۹۹۲/۱۴۱۲]؛ فروهر نورما و حسین یاری، نگارشی بر تحولات صنایع دستی در جهان، تهران ۱۳۸۰؛ ش:

Ross Burns, *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1995; *The Dictionary of art*, ed. Jane Turner, New York: Grove, 1998; *Earthly beauty, heavenly art: art of Islam*, ed. John Vrieze, Amsterdam: De Nieuwe Kerk, [1999]; Richard Ettinghausen and Oleg Grabar, *The art and architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, Engl. 1987; Ernst Emile Herzfeld, "The genesis of Islamic art and the problem of mshattā", in *Early Islamic art and architecture*, vol. 23, ed. Jonathan M. Bloom, Aldershot, Gt. Brit.: Ashgate, [c2002]; Robert Hillenbrand, *Islamic architecture: form, function and meaning*, Edinburgh 1994; idem, *Islamic art and architecture*, London 1999; Çiğdem Kaleşoğlu, "In the image of Rūm: Ottoman architectural patronage in sixteenth - century Aleppo and Damascus", *Mugamas*, vol. 16 (1999); Viktoria Meinecke-Berg "Egypt", in *Architecture of the Islamic world*, ed. George Michell, London: Thames and Hudson, 1984; *The Oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, ed. John L. Esposito, New York 1995, s.v. "Cinema" (by Roy Armes); Margareta Pavaloi, "Textile stories", in *The Arts and*



نقشه کتبخانه مسجد جامع حلب



مناره مسجد

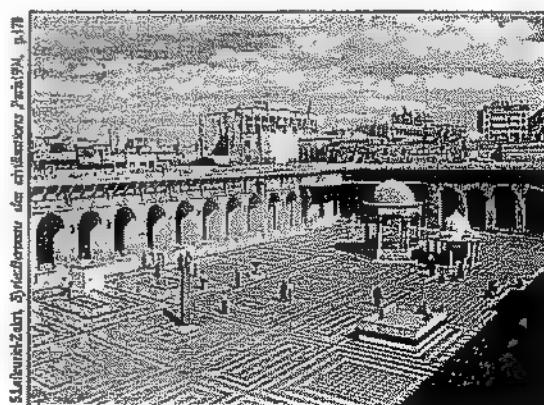
و جای دو قدیم مسجد ساخته شده است. مدخل غربی را مسامیره نامیده‌اند، زیرا به راسته میخ‌سازان راه دارد (فارس، ص ۱۹-۱۲۰، طلس، ص ۴۶).

جامع حلب صحن وسیعی به ابعاد ۷۹ متر x ۴۷ متر دارد که کف آن از سنگهای زرد و مشکی با اشکال هندسی پوشیده شده است (سبطین عجمی، ج ۱، ص ۲۲۳؛ فارس، ص ۲۰). تزیینات این صحن متعلق به دوره عثمانی و مرمت‌های اخیر است. صحن از شمال، مغرب و مشرق با رواق‌ها و از جنوب یا قبله، با شبستان احاطه شده است. جانب شمالی و جنوبی صحن، هر کدام شانزده و جانب غربی و شرقی، هر کدام ده طاق‌گان دارند. در جانب شبستان، طاق‌گانها دارای درهای چوبی‌اند و در بزرگ شبستان در وسط دیوار شمالی، با تزیینات بسیار روبه‌روی محراب بازمی‌شود. در این صحن، قوسهای طاق‌گانها نیم دایره و ستونها چهارگوش‌اند (بهمنی، ص ۷۷).

در وسط صحن، حوض وضوی شش ضلعی بزرگی وجود دارد که گنبدی بسا ستونهای مرمرین زرد روی آن قرار گرفته است. این حوض، در ۱۳۰۲ در محل حوض قدیمی قواره ساخته شده است (غزّی، همانجا؛ طبّاح، ج ۳، ص ۲۷۴). در جنوب حوض، سقاخانه‌ای با گنبدی مخروطی متعلق به ۱۳۴۳ قرار دارد. در صحن، سکویی (مصطبه‌ای) سنگی

ادامه داد. در سال ۳۵۴، قزغویه، غلام ملوک حمدانی، گنبدی بر حوض قواره صحن ساخت (ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۰۵؛ ابن شحنه، ص ۱۵۱؛ سبطین عجمی، ج ۱، ص ۲۰۷). در ۴۸۲ در زمان آق‌سنقر زنگی، حسن‌بن معاذ سامانی زیر نظر قاضی شهر، ابن خُشّاب، ساخت منار جدیدی را در محل منار قبلی آغاز کرد و در ۴۸۳ به پایان رساند. نام حسن‌بن معاذ در کتیبه منار نوشته شده است (طلس، ص ۴۳، پانویس). در ۵۶۴، اسماعیلیان این مسجد و بازارهای اطرافش را به آتش کشیدند که سلطان نورالدین‌بن زنگی آن را ترمیم کرد و بخشی از بازار را به مسجد افزود (ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۰۶). ابن جبیر در ۵۸۰ جامع حلب را وصف کرده و آن را از زیباترین مساجد برشمرده است (ص ۲۰۴). در ۶۵۸ و ۶۷۹ مغولان به حلب حمله کردند و مسجد را به آتش کشیدند. در ۶۸۴، والی حلب، قراستقر جوگندار، آنجا را تعمیر کرد. پس از او نیز سلاطین و امرای مملوکی و والیان عثمانی بارها به مرمت این بنا پرداختند (غزّی، همانجا؛ نجوی عثمان، ص ۱۵۹-۱۶۰) و از این‌رو بیشتر قسمتهای این مسجد در دوره ممالیک ساخته شده است. در دهه‌های اخیر، بنای مسجد بارها مرمت گردیده، شبستان آن با قالیهای نفیس فرش شده و یک سقاخانه (تسیل) در رواق غربی آن بنا شده است (ص ۴۰۳-۴۰۲، ۳۷۹).

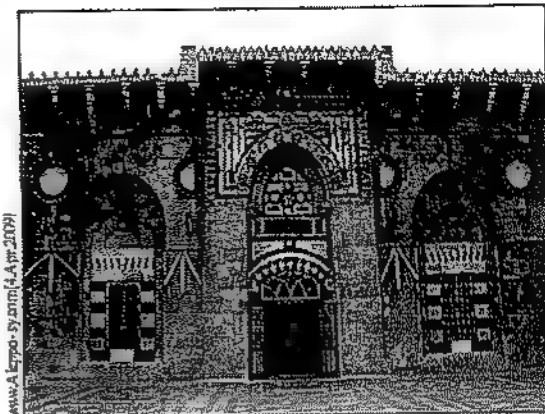
مسجد حلب، با شباهت بسیار به مسجد جامع دمشق، به شکل مستطیلی به طول ۱۰۵ متر از مشرق به مغرب و عرض حدود ۷۸ متر از جنوب به شمال و دارای چهار ورودی است. در جنوبی آن، معروف به باب النّخاسین، که به بازاری به همین نام راه دارد، از چوب ساخته شده و دارای کتیبه‌ای به تاریخ ۷۲۷ است. مدخل شرقی، معروف به باب‌الطیبه، به سوق‌المنادیل باز می‌شود که در امتداد آن خان‌الصابون واقع شده است. مدخل شمالی، باب‌الجراکسه، در کنار منار



نمایی از صحن

مسجد سه محراب دارد. محراب وسط، که بزرگ‌ترین است، در گذشته چوبی و کتله کاری شده بوده و محراب سنگی فعلی را قراستقر جوکندار در ۶۸۴ شیبه محراب قبلی به شکل نیم‌دایره با ارتفاع ۴٫۱۵ و عمق ۱٫۵ متر بنا کرده است. در جانب غربی این محراب، محراب عمیقی با طاق جناغی قرار دارد که گفته می‌شود به پیروان مذهب حنفی اختصاص داشته است. این محراب علّین نیز خوانده می‌شود، زیرا دو علم به آن متصل است. همچنین گفته می‌شود این محراب مختص صوفیه بوده است. محراب شرقی، که از مرمر زرد و بدون کتیبه و تزیین ساخته شده، مخصوص حبلیان بوده است (سه فارس، ص ۵۴-۵۶).

در جانب چپ محراب وسط، اتاق مربع شکلی با ضریحی منسوب به حضرت یحیی بن زکریا هست که گفته می‌شود سر آن حضرت را از قلعه حلب به این مسجد منتقل کرده‌اند. طاق ورودی آن، که با سنگ سفید و مشکلی پوشیده شده، در قرن دهم ساخته شده است. سطوح داخلی دیوارها و دو کتیبه اطراف طاق ورودی با کاشی کاری تزیین شده است. داخل ضریح، آثار نفیسی وجود دارد، از جمله قرآنی‌هایی به خط خوشنویسان ترک و فندیل‌های قدیمی طلا و پایه‌های زیبای شمع‌دانها (سه ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۲۲؛ بهنسی، همانجا). منبر زیبایی که در جانب راست محراب وسط قرار دارد، متعلق به دوره ملک ناصر محمد مملوکی



ورودی شبستان

به طول ۴٫۹، عرض ۳٫۵ و ارتفاع یک متر، برای استقرار مؤذن هنگام تشکیل صفوف نماز در صحن، یک ساعت آفتابی و یک چاه وجود دارد (بهنسی، همانجا؛ فارس، ص ۲۷-۲۸، ۸۵، تصویر آ).

رواق‌های شمالی، شرقی و غربی دارای ستون‌های قطور سنگی‌اند و یکی از دهانه‌های رواق شمالی به منار مسجد راه دارد. این رواق دارای کتیبه‌ای به خط ثلث به تاریخ ۷۷۷ مبنی بر ساخت آن به امر سلطان ابوسعید بَرْقُوق است. در انتهای شمال شرقی این رواق، دری هست که به مدرسه یا دارالقرآن عثمانیه - که هم‌اکنون اندکی از آن به جا مانده - بازمی‌شده است. رواق غربی در ۱۳۰۴ در زمان والی حلب، عثمان پاشا، در محل رواق قدیمی تکمیل شد. در متناهی‌ای جنوب آن دری به شبستان باز می‌شود. رواق شرقی با شش ستون و یک فرش‌انداز، پهن‌تر از دو رواق دیگر است و سه طاق آن در چند ردیف تزیین شده و طاق‌های رواق‌های دیگر مسجد که به ممالیک منسوب‌اند، نیز به همین شیوه کار شده‌اند. قوس مدخل اصلی شبستان برجسته‌تر و بلندتر از دیگر قوس‌هاست و حجارهای بالای آن شامل نقوش هندسی است (سه فارس، ص ۲۱، ۲۴، ۸۶، تصویر آ و ب). شبستان از سه فرش‌انداز موازی با دیوار قبله و طاقکانهایی که از مغرب به مشرق بر هشتاد ستون قرار گرفته‌اند، تشکیل شده است. گنبد کوچکی نیز بر بالای فرش‌انداز وسط، نزدیک محراب قرار دارد (پرنز، ص ۳۵؛ بهنسی، همانجا). این شبستان محل تشکیل حلقه‌های درس بوده و از این‌رو به شافعیه و حنفیه نیز معروف است (نجوی عثمان، ص ۵۱؛ طباطبای، ج ۳، ص ۴۰۲).



نمای شبستان

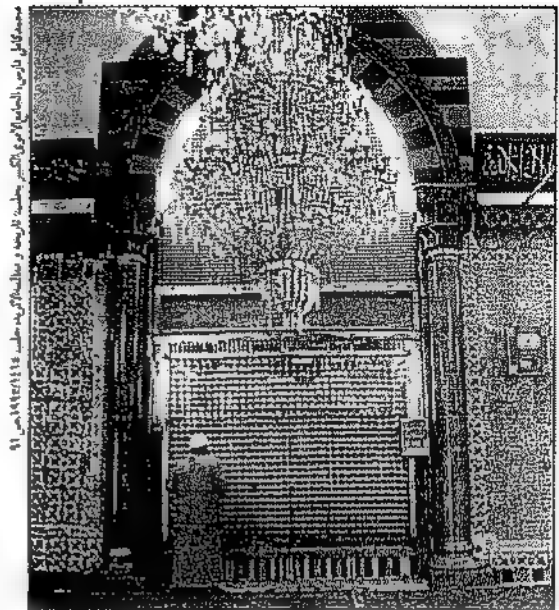
که در ۴۸۲، به دستور قسیم الدوله آق‌سقر، در جانب شمال غربی مسجد ساخته شده است، ۲۵ متر ارتفاع دارد (به قاجه، ص ۹۸). طول هر ضلع آن حدود ۴۹۵ متر است و بدنه آن از چهار طبقه غیر مشابه ساخته شده است و در فاصله اتصال طبقات، کتیبه‌هایی به خط کوفی قرار دارد که بر آنها نام سازنده، آیات قرآنی، ادعیه و صلوات بر چهارده معصوم با تزیینات متنوع حک شده است. در قسمت فوقانی چهارمین طبقه، تزیینات مقرنس دیده می‌شود. در این طبقه مأذنه به شکل ایوانی مُتَشَفِّف است (برنز، همانجا؛ فارس، ص ۳۷-۳۲؛ میض، ج ۲-۱، ص ۲۲۱، ۲۲۶) بر بالای مأذنه نیز بخش مکعب شکل کوچکی قرار دارد. تمام تزیینات این منار از سنگ است که شامل قوسهای دالبری بر بالای پنجره‌هاست (بهنسی، ص ۷۸).

منابع: ابن جبر، رحلة ابن جبر، بیروت ۱۹۸۶؛ ابن حبيب، المستفی من ذرة الاسلاك فی دولة ملک الاتراك فی تاریخ حلب الشهباء، چاپ عبدالجبار زکار، [دمشق] ۱۹۹۹/۱۴۲۰؛ ابن شحنة، الدرر المتخبط فی تاریخ مملكة حلب، چاپ یوسف البان سرکس، بیروت ۱۹۰۹؛ ابن شداد، الاصلاح الخطيرة فی ذکر اسراء الشام و الجزيرة، ج ۱، قسم ۱، چاپ یحیی زکریا عناره، دمشق ۱۹۹۱؛ عقیف بهنسی، سوریه التاریخ و الحضارة: المنطقة الشمالية محافظتا حلب و ادلب، [دمشق] ۲۰۰۱؛ احمد بن ابراهیم سبطین عجمی، كنوز الذهب فی تاریخ حلب، چاپ شوقی شعث و فالح بگورو، حلب ۱۴۱۷-۱۴۱۸/۱۹۹۶-۱۹۹۷؛ محمد راجب طایخ، اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء، چاپ محمد کمال، حلب ۱۲۰۸-۱۲۰۹/۱۹۸۸-۱۹۸۹؛ محمد احمد طلس، الآثار الاسلامیة و التاریخیة فی حلب، دمشق ۱۳۷۵/۱۹۵۶؛ کمال حمزوی، کتاب نهرالذهب فی تاریخ حلب، چاپ شوقی شعث و محمود فاضوری، حلب ۱۳۹۱-۱۳۹۲؛ محمد کمال فارس، الجامع الاموی الکبیر بحلب: تاریخ و معالمه الاثریة، حلب ۱۴۱۵/۱۹۹۵؛ جمعه احمد قاجه، موسوعة فن العمارة الاسلامیة، بیروت ۲۰۰۱؛ عامر رشید میض، مئة اوائل من حلب: اعلام، معالم اثریة، صور وثائق و تولیقة ۱۹۰۱-۲۰۰۱ م، حلب ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ نجوی هشام، الهندسة الانشائية فی مآجد حلب، حلب [۱۳۱۳/۱۹۹۲]؛

Ross Burns *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1995.

/ اکرم ارجع /

۴) قلعه حلب، از عظیم‌ترین قلعه‌های سوریه. که بر تپه سفید رنگی در قسمت قدیم حلب واقع است. با وجود کاوشها و آثار به دست آمده، تاریخ احداث بناهای قلعه هنوز دقیقاً مشخص نیست و درباره تاریخ شروع ساخت قلعه تردید وجود دارد (به میض، ج ۵-۶، ص ۲۱۰۵). قدیم‌ترین آثار به دست



شرح حضرت یحیی بن زکریا

(حک: ۷۰۸-۶۹۸) و، طبق کتیبه آن، اثر محمد بن علی موصلی است. این منبر که از چوب آبنوس ساخته، و با عاج و مس و کنده‌کاریهایی با نقوش هندسی تزیین شده است - ۳۵۷ متر ارتفاع و ۱۰۸ متر عرض دارد و دارای مدخلی با دری دو لنگه به ارتفاع ۲۹۰ متر و محفظه‌ای کوشک‌مانند در بالای قسمت نشیمن است (فارس، ص ۴۶-۴۷؛ بهنسی، همانجا).

در کنار منبر، حجره چوبی مربع شکلی به ضلع ۶ متر به نام حجره الخطیب قرار دارد که مخصوص خطیب مسجد است و سطوح آن با نقش ستاره تزیین شده است و کتیبه‌هایی به خط ثلث از دوره ممالیک دارد. در شبستان، بین ستونهای نهم و دهم و رویه‌روی محراب، فضای خاصی معروف به سده (به طول ۵۷۵ و عرض ۴۲۰ متر)، با سقفی بتونی و حصاری چوبی به ارتفاع ۶۵ سانتیمتر، روی سده قدیمی ساخته شده و محل استقرار مُکَبَّر بوده است (فارس، ص ۵۶-۵۷، ۶۱۶).

در شمال شرقی مسجد، حجره‌ای معروف به حجازیه ساخته شده است که دری هم به رواق شمالی دارد و گفته می‌شود که زنان اهل حجاز، با سرمایه خود، آن را برای برگزاری نماز ساخته‌اند (سبطین عجمی، ج ۱، ص ۲۱۷؛ فارس، ص ۶۲۶).

منار مربع‌شکل مسجد متعلق به دوره سلجوقی است و از زیباترین منارهای سوریه محسوب می‌شود. این منار

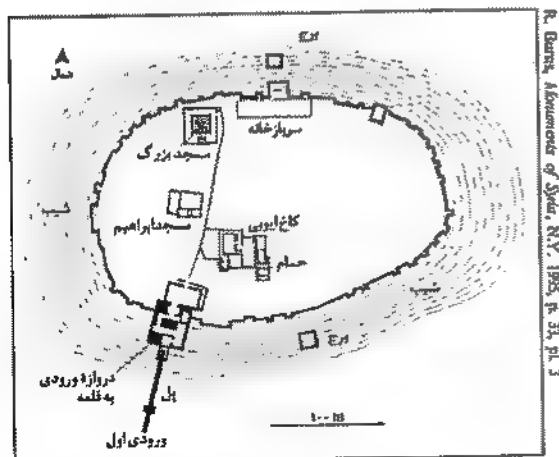


قلعه حلب

نیز برجی در قلعه ساخت (ابن شداد، همانجا؛ مبیض، ج ۵، ص ۶۰۸). در دوره ایوبیان به ویژه در زمان ملک ظاهر غازی، فرزند صلاح الدین، عمارت‌های جدیدی ساخته شد و بازسازیهای زیادی انجام گرفت، از جمله ساخت چاه آب، انبارهای غلات، دیوار قلعه، مسجد و چند قصر، گشودن در اضطراری جدیدی به نام باب الجبل، و حفر خندقهای بیشتر. همسر ملک ظاهر، شیفه خاتون، در یکی از این قصرها می‌زیست و پس از مرگ در همانجا دفن شد (یاقوت حموی، ج ۲، ص ۳۱۰؛ ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۸۲-۸۴ بهنسی، ۲۰۰۱، ص ۶۴). هجوم هولاکو در ۶۵۸ و تیمور در ۸۰۳ به حلب، به قلعه صدمات زیادی زد اما سلاطین مملوکی، به ویژه پیرس اول* آن را بازسازی کردند (مولر-وینر، ص ۸۵).

مساحت فعلی قلعه در بالا به ابعاد ۲۷۳ متر × ۳۷۵ متر و در پایین ۵۵۰ متر × ۲۵۰ متر است و ارتفاع این بنا از سطح دریا پانصد متر و دور تا دور آن خندقی به عرض حدود ۲۶ متر تعبیه شده است. در داخل بخش شمالی و جنوبی خندق یک برج دفاعی ساخته شده است (مبیض، ج ۵، ص ۶۰۹، ۲۰۹۸، ۲۱۱۴؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۳؛ برنز، ص ۳۳، نقشه ۳).

حصار بیضی شکل قلعه با ارتفاع دوازده متر، با سنگهای محکم ساخته شده و دارای برجهای مربع و مدور است. تنها راه دستیابی به قلعه پل زیبایی است که روی خندق قرار دارد (بهنسی، ۲۰۰۱، ص ۶۹؛ گرابر، ص ۶۸). این پل که در جانب جنوبی قلعه و روی هفت طاق ساخته شده است، ۲۲ متر ارتفاع دارد و دو برج در ابتدا و انتهای آن وجود



نقشه قلعه حلب

آمده حاکی از کاربری دینی این مکان است (برنز، ص ۳۲). در حفاریهای تپه مذکور، آثاری از تمدنهای باستانی حتیاً و عموریها، مانند چاه آب، تابوت‌های مرمری حجاری‌شده رومی و تعدادی سرستون کورنتی^۲ (گلدانی شکل) به دست آمده است. در قرن چهارم میلادی امپراتور مرتد روم، جولیان^۳، در این محل برای خدایان قربانی کرده بود (برنز، همانجا). بهنسی (۱۹۸۰، ص ۴۹) از فردی به نام میکایل و سلوکوس نیکاتور به عنوان اولین سازندگان قلعه نام برده است. به گفته او (همانجا)، مهرهای استوانه‌ای و مجسمه‌ای از سنگ بازالت، متعلق به زمان امویان، در این قلعه به دست آمده است. گروهی از علویان نیز مدتی در آن ساکن بودند (ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۷۹-۸۰).

در قرن چهارم، که حلب پایتخت دولت کوچک حمدانیان^۴ بود، از این قلعه استفاده شد (ابن اثیر، ج ۸، ص ۵۶۲؛ ابن شداد، ج ۱، قسم ۱، ص ۸۱؛ مبیض، ج ۵، ص ۶۰۷-۶۱۰) و در حمله نیکفور فوکاس به حلب در ۳۵۱، مدتی پناهگاه اهالی بود (مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۲). از آن پس نیز، در برخوردهای مسلمانان با صلیبیان و دولت روم شرقی اهمیت سوق الجیشی آن بیشتر شد (برنز، همانجا). در دوره بنومرداس^۵ (۴۷۲-۴۷۴)، مسجدها و عمارتهایی در قلعه نصب گردید و سر یحیی بن زکریا در درون صندوقی، از بعلبک به مسجد ابراهیم (به ادامه مقاله)، در قلعه، منتقل شد (یاقوت حموی، ج ۲، ص ۳۰۸؛ ابن عدیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۹۸، ۲۲۲). در ۴۷۹، این قلعه به تصرف ملک‌شاه سلجوقی درآمد (ابن عدیم، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۴). در ۵۱۸، آق‌سقر^۶ بر شرقی قلعه را تسخیر کرد و نوه او نورالدین بن عمادالدین زنکی، میدان آلاخضر و ملک صالح نیز مدخل قلعه را آباد کردند (ابن شداد، همانجا). طفتکین، برادر صلاح الدین ایوبی،

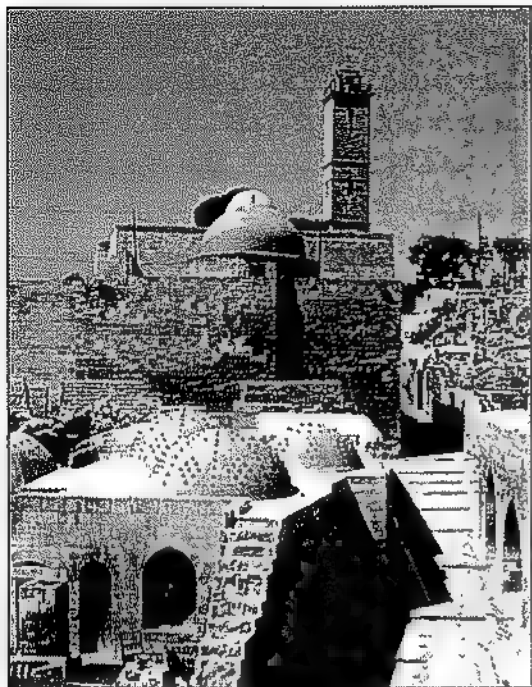
1. Burne

2. Corinthian

3. Julian

4. Wolfgang Müller-Wiener

5. Grabar



مسجد بزرگ قلعه

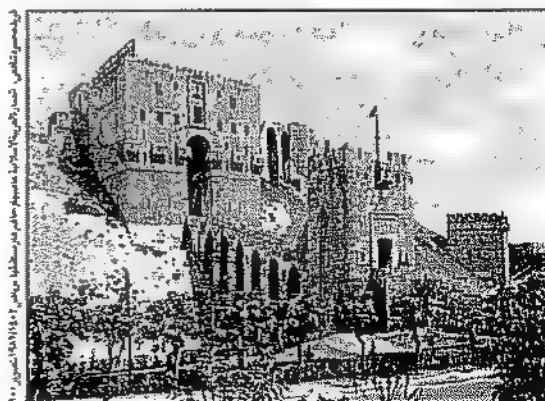
به رنگهای آبی و زرد، در دیوار شمالی مسجد دیده می‌شود (ابن‌شلهاد، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ طبایخ، ج ۳، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ برنز، ص ۳۳، نقشه ۳، ص ۳۴؛ مسیض، ج ۵-۶، ص ۲۱۰۵). در شمال این مسجد، بقایای معبد هیتیها و مسجد بزرگتر قرار دارد که ملک ظاهر در ۶۰۷ آن را ساخت. مسجد ابراهیم نقشه‌ای تقریباً مربع شکل دارد و شامل صحن، شبستان گنبددار، محراب و مناره مربع شکل به ارتفاع ۲۱ متر در جانب شمالی است. این مسجد در ۶۳۷ دچار آتش‌سوزی و بعدها مرمت شد (برنز، ص ۳۴؛ میدودکو و اوسپوف، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۴؛ طبایخ، ج ۳، ص ۴۲۴).

در امتداد شرقی مسجد بزرگتر و مجاور دیوار شمالی قلعه در ۱۲۵۰ و در دوره عثمانیان، ابراهیم‌پاشا یادگانی ساخت که فعلاً موزه است و آثار مکشوفه قلعه را در آن به نمایش گذاشته‌اند (برنز، ص ۳۴؛ میدودکو و اوسپوف، ص ۳۱۶). در مشرق قلعه و متصل به دیوار قلعه، چاه مربع شکلی (ساتوره) به عمق شصت متر، با حدود دویست پله قرار دارد که ملک‌ظاهر آن را ساخته است. در نزدیکی آن چند آب‌انبار است که از آثار رومیان به حساب می‌آید. یکی از این آب‌انبارها بعدها به زندانی به نام السیجن‌الدّموی تبدیل شد (طبایخ، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۰؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۴؛ میدودکو و اوسپوف، ص ۳۱۵).

دارد. برج اول مستطیل شکل و به ارتفاع بیست متر است و براساس کتیبه آن، سلطان قانصوه غوری^{۱۰} آن را در ۹۱۶ بازسازی کرده است. برج دوم که در انتهای پل قرار دارد، دروازه ورودی قلعه و دارای سه در است. در اول باب‌الحیات یا در مارها نام دارد که بر طاق بالای آن نقش برجسته دو مار بهم پیچیده به چشم می‌خورد. این در آهنی است. با ورود از این در و گذر از راهرو به در دوم می‌رسیم که بالای آن نقش دو شیر با درختی در میان آنهاست (برنز، ص ۳۳-۳۴؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۳؛ مسیض، ج ۵-۶، ص ۲۰۹۸، ۲۱۰۲، تصویر). بر در سوم، مجسمه دو شیر خندان و گریان به نشانه پیروزی و شکست رویه‌روی هم نصب شده است. بر این در کتیبه‌های بسمله و دستوری از ملک ظاهر و تاریخ ۶۰۶ دیده می‌شود. پس از آن، اتاقهای نگهبانان قرار دارد (میدودکو و اوسپوف، ص ۳۱۵؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۳-۱۰۴). درهای چندگانه، قفلهای آهنی، گل‌میخهای بزرگ، آلات و ادوات جنگی برای پرتاب از روزنهای برجها، گشودن قلعه را بسیار دشوار می‌ساخت.

در قسمتهایی از ورودیها، نمونه‌های نفیس مقرنس‌کاری، نقوش برجسته و کتیبه‌ها روی سنگهای سیاه و سفید بازالتی و آهنکی مشاهده می‌شود (برنز، ص ۳۴؛ میدودکو و اوسپوف، ص ۳۱۴؛ غزّی، ج ۲، ص ۲۵).

در قسمت غربی قلعه، دو مسجد به فاصله حدود ۲۵ متر از همدیگر قرار گرفته‌اند. مسجد کوچکتر که در وسط ضلع غربی قلعه قرار دارد و از اهمیت بیشتری برخوردار است، قبلاً کلیسا بوده و بدان سبب که گفته شده حضرت ابراهیم علیه‌السلام روی صخره‌ای در آنجا می‌نشسته، آن را مسجد ابراهیم نامیده‌اند. ساخت این مسجد به نورالدین زنکی منسوب است و گفته شده که این مسجد محل دفن سر یحیی بن زکریاست. دو ستون مرمرین با سرستونهای کورنتی رومی،



نمایی از ورودی و پل

از جمله دیگر بناهای قلعه، کاخی به نام یوسف ثانی (۶۳۴-۶۵۸) است که در دوره ایوبی ساخته شد و در دوره ممالیک مرمت گردید. این کاخ در جانب شرقی مدخل قلعه قرار دارد. ورودی آن که با سنگهای رنگی کوچک با اشکال هندسی تزیین شده و درگاه مقرنس کاری سنگی آن جالب توجه است. این قصر حیاطی وسیع و موزاییک کاری شده با سنگهای رنگی و ایوانی در جهت جنوبی و حوض بزرگی در وسط دارد. در کنار قصر نیز حمام کوچکی است که در دیوارهایش محل لباس کنی تعبیه شده است (بهنسی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۶ میدوکر و اوسپوف، ص ۳۱۶).

در دوره های مختلف بناهای مجلل دیگری نیز در قلعه ساخته شد، مانند دارالعیز یا دارالعوامید، که آثار برخی از آنها باقی است (میتس، ج ۶، ص ۲۱۰۹، ۲۱۱۹-۲۱۲۰، تصاویر). قلعه، در طول دوره اسلامی، محل فوت کسانی چون ملک ظاهر غازی و محبس افراد سرشناسی چون شیخ شهاب الدین ابوالفتح سهروردی* (متوفی ۵۸۷) و قتلگاه سیف الدین یلغی الناصری (از امرای ممالیک مصر؛ متوفی ۷۹۳) بود (ابن فرات، ج ۳، جزء ۲، ص ۵۷، ج ۹، جزء ۲، ص ۲۹۳؛ ابسن عدیم، ۱۹۷۶، ص ۲۸۱؛ مشکور و غروی اصفهانی، ص ۱۰۱-۱۰۲).

این قلعه تسخیرناپذیر شهری دوون شهر حلب بود و برای مسلمانان، در مقابله با دولت روم شرقی و صلیبها اهمیت بسیاری داشت (مور - وینر، همانجا؛ برنز، ص ۳۲). ایجاد مدخل امنیتی قلعه (باشوره) روشی بود که نمونه آن در قرن دوم در حصارهای بغداد ساخته شده بود. این مدخل که به در متحرکی در بالای خندق متصل می شد (شافعی، ص ۷۸؛ عبدالرحمان زکی، ص ۷۴)، در سوریه و سایر مناطق اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفت (وصفی زکریا، ص ۲۵۵، ۳۴۰).

منابع: ابن اثیر، ابن شداد، *الاعلاق الخطیبة فی ذکر اسراء الشام و الجزيرة*، ج ۱، قسم ۱، چاپ یحیی زکریا عتار، دمشق ۱۹۹۱؛ ابن عدیم، *بقیة الطلب فی تاریخ حلب* (تراجم خاصه تاریخ سلاجقه)، چاپ علی سوم، آنکارا ۱۹۷۶ هـ، *زبدة الحلف من تاریخ حلب*، چاپ سهیل زکار، دمشق ۱۹۹۷/۱۴۱۸؛ ابن فرات، *تاریخ ابن فرات*، ج ۴، جزء ۲، چاپ حسن محمد شام، بصره ۱۳۸۹/۱۹۶۹، ج ۹، جزء ۲، چاپ فسططین زری و نجلا عزالدین، بیروت ۱۹۳۸؛ عقیف بهنسی، *سوریه التاریخ و الحفارة: المنطقة الشمالية محافظتا حلب و ادلب* [دمشق] ۲۰۰۱ هـ، *الشام: لمحات آثاریه و فنیه*، بغداد ۱۹۸۰؛ فرید محمود شافعی، *العمارة العربیة الاسلامیة: ماضیها و حاضرها و مستقبلها*، ریاض ۱۹۸۲/۱۴۰۲؛ محمد رافع طبیح، *اهل اسلام التلباء بتاریخ حلب*

الشعباء، چاپ محمدکمال، حلب ۱۴۰۸/۱۴۰۹، ۱۹۸۸-۱۹۸۹؛ عبدالرحمان زکی، *القلاع فی الحروب الصلیبیة، المجلد الشاریخية المصریة*، ج ۱۵ (۱۹۶۹) کامل غزنی، کتاب نهر الذهب فی تاریخ حلب، چاپ شرقی شعث و محمود فاختوری، حلب ۱۴۱۲-۱۴۱۳/۱۹۹۱-۱۹۹۲؛ عامر رشید میتس، *مئة اوانیل من حلب: اعلام، معالم اثریة، صورو وثائقیة و توثیقیة* (۱۹۰۱-۲۰۰۱ م)، حلب ۱۴۲۵/۲۰۰۴؛ محمدجواد مشکور و حسن غروی اصفهانی، *زندگی و فلسفه شیخ اشراق و کشته شدن او در قلعه حلب و آرامگاه وی در آن شهر*، نشره انجمن آثار ملی، ش ۱ (۱۳۵۱ ش)؛ ولکنک مولر - وینر، *القلاع: ایام الحروب الصلیبیة*، ترجمه محمد ولید جلا، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ سرگی میدوکر و دیتری اوسپوف، *تاریخ کبیر لبلد عریق*، ترجمه عبادهید، دمشق ۲۰۰۲؛ احمد وصفی زکریا، *جولة اثریة فی بعض البلاد الشامیة*، دمشق ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ یاقوت حموی؛

Ross Burns, *Monuments of Syria: an historical guide*, London 1999; Oleg Grabar, "The architecture of power: Palaces, Citadel and fortifications", in *Architecture of the Islamic world: its history and social meaning*, ed. George Michell, London 1984.

/ عبدالکریم عطارزاده /

حلبچه، شهری در استان سلیمانیه عراق که در جنگ عراق با ایران، توسط دولت عراق بمباران شیمیایی شد. در جنوب شرقی حلبچه دریاچه دریندیخان، در شمال شرقی آن شهر خرمال و در پنج کیلومتری شمال غربی آن شهر دوجیله قرار دارد که قبلاً منطقه ای نظامی بوده است. روستاهای این منطقه عمدتاً در نتیجه سیاست دولت عراق برای محدود کردن فعالیت معارضان گُرد، ویران شده اند (اردستانی، ص ۳۷۵؛ سمیعی، ص ۲۵۶). حلبچه با جمعیتی حدود شصت هزار تن، یکی از مراکز فعالیت نیروهای مخالف دولت عراق، به ویژه حزب اتحادیه میهنی کردستان (الاتحاد الوطنی الكردستانی)، به ریاست جلال طالبانی، و همچنین فعالیت نیروهای اسلامی طرفدار جمهوری اسلامی ایران بود (التطهیر العرقي فی العراق، ص ۱۸۲-۱۸۳).

در جریان جنگ عراق با ایران*، از اواسط ۱۳۶۶ ش، گشودن جبهه جدیدی در منطقه غرب ایران، به منظور حفظ ابتکار عمل و تجزیه قوای عراق و همچنین فراهم آوردن فرصتی برای سازماندهی جدید در جبهه های جنوب، برای قوای ایران ضروری می نمود. اجرای عملیات در این منطقه، افزون بر انهدام برخی تأسیسات عراق، به خنثی سازی تلاشهای مخالفان ایرانی مستقر در عراق نیز منجر می شد.



بیماران شیمیایی حلبچه در ۲۵ اسفند ۱۳۶۶

همانجا: محمد عیسی داود، ص ۱۳۰؛ محسن عبدالعزیز حکیم، ص ۶۵؛ التطهر العسری فی العراق، ص ۱۸۶-۱۸۷. در این حمله، بیش از پنج هزار غیرنظامی کُرد کشته و حدود هفت هزار تن مجروح شدند (کردزمن و واگنر، ج ۲، ص ۵۱۷؛ تیمرمن، ص ۵۶۶-۵۶۷).

بمباران شیمیایی حلبچه واکنش جهانی را برانگیخت و اعزام خبرنگاران خارجی به ایران و بازدید از منطقه، ابعاد این فاجعه هولناک را بیشتر نشان داد (تحلیلی پسر جنگ تحمیلی رژیم عراق علیه جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، ص ۲۷-۲۲؛ درودیان، ۱۳۷۶ ش ۱، ص ۲۳۶-۲۴۰؛ سمعی، ص ۲۶۹-۲۸۰؛ تیمرمن، ص ۵۶۷). جمهوری اسلامی ایران در روزهای ۲۶، ۲۷ و ۲۸ اسفند ۱۳۶۶، ۱۶/۱۷ و ۱۸ مارس ۱۹۸۸ با ارسال چندین نامه به دبیرکل سازمان ملل، با اشاره به استفاده عراق از سلاحهای شیمیایی در منطقه عملیاتی والفجر ۱۰ و نیز مناطق کردنشین عراق و شهر حلبچه، خواستار اعزام هیئت کارشناسی سازمان ملل برای بررسی موضوع شد (پارسادوست، ص ۶۴۷-۶۴۸؛ ولایتی، ص ۱۹۲-۱۹۳). با فشار مضاعف ایران، سرانجام دبیرکل سازمان ملل در ۵ فروردین ۱۳۶۷ / ۲۵ مارس ۱۹۸۸ گروهی کارشناس به ایران اعزام کرد (ولایتی، ص ۱۹۳؛ پارسادوست، همانجا). عراق نیز با ارسال نامه‌ای به دبیر کل، ایران را به استفاده از سلاحهای شیمیایی در اطراف حلبچه متهم کرد که در پی آن سازمان ملل هیئتی از کارشناسان را به عراق اعزام نمود (پارسادوست، همانجا؛ کردزمن و واگنر، ج ۲، ص ۵۱۷-۵۱۸).

گروه اعزامی به ایران و عراق، یافته‌های خود را در ۲۵ فروردین ۱۳۶۷ / ۱۴ آوریل ۱۹۸۸ به دبیرکل سازمان ملل

در این چهارچوب، سلسله عملیات کربلای ۱۰، فتح ۵، نصر ۴، ۷ و ۸، بیت المقدس ۲ و ۳ در محور ماوروت انجام شد. به سبب دشواریهای ادامه عملیات در این محور، عملیات والفجر ۱۰ در ۲۵ اسفند ۱۳۶۶ طرح ریزی و اجرا شد (هیرو، ص ۱۲۰؛ سمعی، ص ۴۵۵-۴۶۷). این عملیات در حالی صورت گرفت که عراق از اوایل همین سال، به منظور سرکوب شبه‌نظامیان کُرد، حملاتی پرخش آنها آغاز کرده بود. در این حملات که عملیات آنفال نامیده شد، رژیم عراق از سلاحهای شیمیایی استفاده می‌کرد (خرسان، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ شکر، ص ۹۶).

ایران در این زمان، حمله را از جبهه شمالی در منطقه شهرهای مرزی عراق یعنی حلبچه، خورمال، خولمار، دوجیله و دربندیخان (در مغرب شهر نوسود که در حدود ۱۵۰ مایلی شمال بغداد است)، آغاز کرد و با همکاری گردهای معارض عراق هفت روستای مرزی و پانزده مایل مربع از استان سلیمانیه را تصرف کرد. عراق ادعا کرد که این حمله را دفع کرده است، اما حمله ایران دستاوردهای چشمگیری در پی داشت (کردزمن، ج ۲، ص ۳۶۹). ایران در ادامه حملاتش به حاشیه جنوبی بخش کوهستانی مرز در نزدیکی دریاچه دربندیخان، درصدد بود مناطقی را در شمال عراق به دست آورد تا به سوی سلیمانیه پیشروی نماید و مخزن آبی دربندیخان را تصرف کند. این مخزن، نیروی برقرایی قسمت اعظم شمال‌شرقی عراق و بغداد را تأمین می‌کرد (همانجا).

در ۲۳ اسفند ۱۳۶۶، نیروهای ایرانی با کمک شبه‌نظامیان اتحادیه میهنی کردستان موفق شدند شهر حلبچه را تصرف کنند. عراق در برابر راهبرد جدید ایران در منطقه شمالی که اساساً با مساعدتهای گردهای معارض دنبال می‌شد، ناگزیر بود در این منطقه برای مقابله با حملات ایران حضور گسترده داشته باشد که این امر به تجزیه قوای عراق می‌انجامید و فرصت مناسبی در اختیار ایران قرار می‌داد تا در منطقه جنوب اقدامات نظامی خود را پیگیری نماید. با این مقدمات، عراق تصمیم به بمباران شیمیایی حلبچه گرفت تا ناتوانی خود را در مقابله با تصرف این شهر جبران کند (درودیان، ۱۳۷۶ ش ۳، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ خرسان، ص ۴۴۱). حملات شیمیایی عراق به حلبچه با دستور مستقیم صدام حسین* از نیمروز ۲۵ اسفند ۱۳۶۶ آغاز شد. حملات هوایی با استفاده از بمبهای ناپالم و فسفوری و گاز خردل و گاز اعصاب، با پتجاه هواپیما صورت گرفت و تخریب فراوانی در پی داشت (خرسان،

اعدام شد («سه متهم اصلی پرونده انتقال به اعدام محکوم شدند»، ۲۰۰۸).

منابع: حسین اردستانی، تنبیه متجاوز: بررسی تحولات سیاسی نظامی از تابستان ۱۳۶۱ تا فروردین ۱۳۶۷، تهران ۱۳۷۹ ش؛ منوچهر پارسادوست، نقش سازمان ملل در جنگ عراق و ایران، تهران ۱۳۷۱ ش؛ تحلیلی بر جنگ تحمیلی رژیم عراق علیه جمهوری اسلامی ایران، تهران: وزارت امور خارجه، دفتر حقوقی، ۱۳۶۷، ۱۳۶۱ ش؛ التطهیر العرفی فی العراق (کوردستان)، حملة الانفال بحق الکورد، تألیف میدل لیست ووج، مرکز مراقبه حقوق الانسان، ترجمة وکار، دمو، ۱۹۹۹؛ کنت تیمرمن، سوداگری مرگ: غرب چگونه عراق را ملیح ساخت، ترجمة احمد تدین، تهران ۱۳۷۳ ش؛ سمید خالوزاده، حمایت‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی کشورهای قدرتمند از عراق در طول جنگ با جمهوری اسلامی ایران، در دعای ایران: بررسی کمک‌ها و حمایت‌های غرب به ویژه آمریکا از صدام حسین در جنگ تحمیلی، تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ایران معاصر، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ صلاح خورسان، التيارات السياسية فی كردستان العراق: قراءة فی ملفات الحركات والاحزاب الكردية فی العراق، 1946-2001، بیروت ۲۰۰۱/۱۴۲۲؛ محمد درویدیان، آغاز تا پایان (سألتمای تحلیلی)، بررسی وقایع سیاسی - نظامی جنگ از زمینه‌سازی تهاجم عراق تا آتش‌بس، تهران ۱۳۷۶ ش؛ الف، همو، شلمچه تا حلبچه: بررسی وقایع سیاسی - نظامی جنگ در سال ۱۳۶۶، تهران ۱۳۷۶ ش؛ علی سیمی، کارنامه توصیفی عملیات هشت سال دفاع مقدس، تهران ۱۳۸۲ ش؛ سه متهم اصلی پرونده انتقال به اعدام محکوم شدند، خبرگزاری مهر، ۲۰۰۸.

Retrieved Feb. 14, 2009, from <http://www.mehrnews.com/fa/newsdetail.aspx?newsID=506913>;

احمد محمد شکر، صدام حسین من القصة الى الیوم، بیروت ۲۰۰۲/۱۴۲۵؛ محسن عبدالعزیز حکیم، صدام مجرم حرب: دراسة قانونية فی مشروع تقديم صدام لمحاکمة دولية، (تهران) ۱۹۹۸/۱۴۱۸؛ محمد عیسی دود، مآل المؤامرة حتی لا یضربوا العراق و السد العالي با لقنبلة النووية، [قاهره ۲۰۰۲]؛ علی اکبر ولایتی، تاریخ سیاسی جنگ تحمیلی عراق بر جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۸۰ ش؛ عباس هدایتی خمینی، شورای امنیت و جنگ تحمیلی عراق علیه جمهوری اسلامی ایران (تا پذیرش قطعنامه ۵۹۸ از سوی ایران)، تهران ۱۳۷۴ ش؛

Anthony H. Cordesman and Abraham R. Wagner, *The lessons of modern war*, Boulder, Colo. 1991; Dilip Hiro, *The longest war: the Iran-Iraq military conflict*, New York 1991.

/ اصغر صادقی یکتا /

منتقل کردند که بیانگر مشاهده مصدومین شیمیایی در دو کشور ایران و عراق بود. شمار چشمگیری از آنان در ایران، غیرنظامی و در عراق از نظامیان بودند (ولایتی، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ هدایتی خمینی، ص ۱۹۵-۱۹۶). دبیرکل سازمان ملل گزارش مذکور را در ۵ اردیبهشت ۱۳۶۷ / ۲۵ آوریل ۱۹۸۸ به اطلاع شورای امنیت رساند و در ۱۹ اردیبهشت ۱۳۶۷ / ۹ مه ۱۹۸۸ قطعنامه ۶۱۲ به اتفاق آرا به تصویب شورای امنیت رسید. در این قطعنامه، ضمن ابراز نگرانی و محکوم کردن استفاده از سلاحهای شیمیایی از سوی هر دو کشور، از دو طرف متارعه خواسته شده بود که از به کارگیری این سلاحها خودداری کنند و به پروتکل ژنو ۱۹۲۵ پایبند باشند. در این قطعنامه همچنین نظارت و محدودیتهای شدید در مورد صدور تولیدات شیمیایی برای ساخت سلاحهای شیمیایی خواسته شد (خالوزاده، ص ۵۰۲؛ پارسادوست، ص ۶۴۸-۶۴۹). این نخستین قطعنامه‌ای بود که شورای امنیت سازمان ملل پس از چهار سال در این خصوص صادر کرد، اما در آن نه تنها عراق به کارپرده سلاحهای شیمیایی ذکر نشد، بلکه جمهوری اسلامی ایران به طور تلویحی به کاربرد سلاحهای شیمیایی متهم شد و گزارش هیئت اعزامی که مبنای صدور قطعنامه قرار گرفته بود، خود محل تردید و اشکال بود (هدایتی خمینی، ص ۱۹۸-۲۰۰). جمهوری اسلامی ایران در واکنش به قطعنامه ۶۱۲، در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۶۷ / ۱۶ مه ۱۹۸۸ با ارسال نامه‌ای به دبیرکل، با ذکر سوابق کاربرد سلاحهای شیمیایی از سوی عراق، ضمن ابراز نارضایتی از تأخیر در اعزام کارشناس برای بررسی فاجعه حلبچه، از اینکه در قطعنامه مذکور کشور عراق مورد خطاب قرار نگرفته و اقدامات تنبیهی و بازدارنده پیش‌بینی نشده است، ابراز نارضایتی کرد (ولایتی، ص ۱۹۷).

قطعنامه ۶۱۲ نیز نتوانست عراق را از ادامه به کارگیری سلاحهای شیمیایی باز دارد و پس از اندکی، ابعاد بین‌المللی فاجعه حلبچه تحت تأثیر رویدادها و تحولات بعدی جنگ قرار گرفت و به قراموشی سپرده شد (پارسادوست، ص ۶۴۹؛ هدایتی خمینی، ص ۲۰۱؛ درویدیان، ۱۳۷۶ ش؛ ص ۲۴۵)، اما پس از حمله نظامی آمریکا به عراق و فروپاشی رژیم بعثی در این کشور در ۱۳۸۲ ش، عوامل اصلی جنایت در عملیات انفال و بمباران شیمیایی حلبچه در دادگاه محاکمه شدند. علی حسن المجید، پرعموی صدام که عامل اصلی حملات شیمیایی بود، به اعدام محکوم گردید. صدام حسین نیز که یکی از متهمان پرونده بود قبل از صدور حکم دادگاه انفال، به اتهام کشتار شیعیان عراق، در ۹ دی ۱۳۸۵ / ۳۰ دسامبر ۲۰۰۶



Encyclopaedia Islamica Foundation

Founded in 1984

**under the patronage
of
H.H. Āyat-Allāh Sayyed ‘Alī Kāmene’ī**

**Copyright © 2009 by Encyclopædia Islamica Foundation, Tehran
No part of this publication may be reproduced in any form without
permission from the publisher.**

Address: P.O.B. 11365/3885, Tehran, Iran

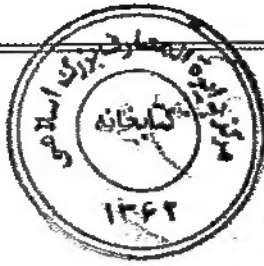
or

130 South Felestin St., Tehran 14166, Iran

Website: www.encyclopaediaislamica.com

www.daneshname.com

ISBN 978-600-447014-8 (v.13)



ENCYCLOPAEDIA OF THE WORLD OF ISLAM (*EWI*)

(IN PERSIAN)

Dānešnāme-ye Jahān-e Eslām

H

Harrānī, Hammād – Ḥalabče

(13)



Edited by

Ġolām-'Alī Haddād 'Ādel

Academic Assistant

Hassan Tāromi-Rād

Tehran 2009